

EL CONCEPTO DE ESTADO Y LA PSICOLOGÍA SOCIAL  
(TENIENDO COMO REFERENCIA ESPECIAL LA TEORÍA DE LAS  
MASAS SEGÚN FREUD) \* \*\* 1

Hans KELSEN

I

Como todas las formaciones sociales, el Estado —la más significativa de ellas— es la unidad específica de una multiplicidad de individuos o de actos individuales. Preguntarse sobre la naturaleza del Estado retrotrae, en el fondo, a plantear la pregunta de la naturaleza de esta unidad. Podemos plantear el problema que nos preocupa en estos términos: de qué manera, según qué criterio, esta multiplicidad de actos individuales alcanza a componer —como se supone habitualmente— una unidad superior, cómo los individuos o los actos humanos individuales que forman el Estado se unen en un todo supraindividual. Pero esta pregunta es idéntica a la pregunta concerniente a la “realidad” particular del Estado, del modo específico de su existencia. Y si —como la sociología moderna lo da a entender, que es posible concebir al Estado, así como todas las otras formaciones sociales, como realidades naturales—, se cree poder atribuir al Estado la misma realidad o la misma forma de existencia que la de los objetos de la naturaleza, se supone de esa manera que el conocimiento sociológico, con cuyo apoyo está fundada la unidad de su objeto o de sus objetos, debe tener fundamentalmente un carácter de ciencia natural, es decir, debe utilizar un método científico que obedezca a principios de causalidad. De esta manera, se toma la costumbre errónea de identificar sencillamente “realidad” con realidad natural y se supone deber

\* “Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit Besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse”: *Imago*, 1922, VIII, 97-141.

\*\* Traducción de F. Lucce.

<sup>1</sup> Cf. Freud, *Totem et Tabou*, 2a. ed., 1920, y *Psychologie des masses et analyse du moi*, 1921; después mi estudio: “Le concept de l’Etat d’un point de vue sociologique et juridique”, Tubingen 1922, de donde se extraen ciertas partes de este trabajo.

asumir un objeto, en la medida en que se quiere afirmar su existencia "real", como objeto natural, y por ende como objeto a ser definido en términos de ciencia natural. De allí la tendencia de la sociología moderna a establecerse como biología, particularmente como psicología, particularmente como psicología, y a comprender la relación de unidad que une la multiplicidad de los actos individuales a las formaciones sociales, como una relación de causa-efecto.

También la sociología orientada psicológicamente busca definir la esencia de lo social en general, y de las formaciones sociales en particular, especialmente del Estado, siguiendo dos direcciones: en primer lugar, los hechos sociales son concebidos como procesos psíquicos, como acontecimientos del alma humana, respecto de los movimientos corporales concebidos como "pertenecientes a la naturaleza", en el sentido más estricto del término; pero después se reconoce al momento social en una relación específica, una interrelación entre los hombres, una coexistencia que se produjo de alguna manera, y se supone ver este lazo en la interacción psíquica, es decir, en el hecho de que el alma de un hombre actúa sobre el alma de otro y de ella recibe efectos a su vez. Una sociedad existe; luego es real, expresa en forma característica: "cada vez que varios individuos entran en interacción". Esta interacción nace siempre a partir de ciertas tendencias o con vista a ciertas metas. Estas interacciones demuestran que de los representantes de estas metas y de estas tendencias, nace una unidad, o sea una "sociedad". Ya que "unidad", en el sentido empírico del término, no es otra cosa que una interacción entre elementos: un cuerpo orgánico es una unidad, porque sus órganos están en una relación de intercambio de sus energías más íntimo que con ningún otro ser exterior, un Estado se define como tal porque entre sus ciudadanos existe una relación correspondiente de intercambio recíproco; en fin, no podríamos definir al mundo como unidad si cada una de sus partes no influyera sobre cada una de ellas de una manera u otra, si en alguna parte, la reciprocidad, como siempre mediatizada, fuera obstruida.

Toda unidad o hecho de asociación puede, según la manera y la estrechez de las interacciones, realizarse en grados muy diferentes, desde la asociación efímera de un paseo hasta la constitución de una familia, desde toda relación provisoria hasta la pertenencia a un Estado, desde el encuentro fugitivo de los pensionistas de un

hotel hasta la solidaridad profunda de una corporación (guilda) medieval.<sup>2</sup>

Pero esta determinación de la esencia de la sociedad, que apunta evidentemente a la comprensión de las supuestas formaciones sociales, es problemática en muchos sentidos. En la medida, al menos, en que quiere explicar la realidad, el tipo de existencia específico, el criterio característico de la unidad del Estado. Ya que si se desea entender el lazo entre los hombres denominado "Estado" como interacción psíquica, no hay que perder de vista que en ningún caso "interacción" significa enlazamiento de los elementos sociales. Todo análisis sociológico opone a una acción asociativa que engendra la sociedad bajo la forma de unidad, una acción disociativa, que destruye a la sociedad. Ahora bien, estas "fuerzas" de asociación se manifiestan bajo el aspecto de acciones o interacciones entre los elementos psíquicos. Que sea demostrada la presencia entre los hombres de interacciones, de ninguna manera prueba el lazo específico que convierte a una multitud de hombres en una sociedad. El Estado —como por otra parte todas las otras formaciones sociales— es manifiestamente una unidad de hombres, producida sólo mediante interacciones asociativas: importa este lazo por sobre todas las cosas, y su particularidad permite evidentemente al Estado diferenciarse respecto de todas las otras formaciones sociales como la nación, la clase, la comunidad religiosa, etcétera. Si no se dispone de otro criterio que el de la interacción asociativa, es sencillamente imposible reconocer, entre los innumerables grupos en los que la humanidad se divide, este lazo particular denominado Estado. La familia, la nación, la clase, la comunidad religiosa, serían todas unidades ligadas por interacción, y si deben distinguirse unas de otras y frente a la unidad social del Estado, habría que presuponer para estas unidades, y sobre todo para el Estado, un concepto absolutamente extrasociológico.

No hay duda de que, en la sociología moderna, se parte de un concepto que ha sido tomado de otra disciplina, para tener una aproximación a lo que se presupone ser la realidad social. La argumentación que debe hacerse es esta: los hombres que pertenecen a un Estado, que constituyen el Estado, luego la unidad del Estado, esto se presupone como dado, aun para los sociólogos que se dedican a investigar empíricamente la unidad social del Estado y de definirla. *Pero es la ciencia del derecho la que da la unidad del Estado presu-*

<sup>2</sup> *Soziologie*, 1908, pp. 5, 6.

*puesta incluso por los sociólogos*, y la pertenencia al Estado es determinada desde un punto de vista jurídico según la validez coherente de un orden jurídico presupuesto como válido. Pero este orden jurídico o estatal presenta una articulación de los elementos específicamente autónoma y que es en todos los aspectos diferente del sistema causal de las leyes de la naturaleza. Todos aquellos con respecto de quienes este orden jurídico o estatal es reconocido como válido, serán considerados como pertenecientes al Estado. No es a partir de un examen empírico-psicológico de las interacciones entre los hombres como se determinará si alguien pertenece al Estado ¡Cómo sería posible! En el mejor de los casos se puede examinar si los individuos que se consideran desde un punto de vista jurídico como pertenecientes a un Estado, se encuentran también entre sí en esta interacción que se toma como el elemento constitutivo de la unidad *real* de la sociedad. El defecto de este método es flagrante, especialmente cuando llega, como siempre, hasta establecer la ficción de que la unidad sociológica construida sobre una causalidad empírica coincide con la unidad específicamente jurídica del Estado. ¿O acaso la sociología empírica hubiera pretendido jamás que individuos puedan pertenecer a cierto Estado bajo el ángulo sociológico por cierto, pero no jurídico o inversamente? El hecho que los individuos reunidos en la unidad jurídica del Estado —entre otros, niños, locos, durmientes, a los que les falta la conciencia de esta pertenencia— estén en esta interacción psicológica, que representa el lazo interno de la conexión sociológica, es tanto una hipótesis emitida por la sociología dominante con la mayor naturalidad, como una ficción inadmisible. Sorprende que su resultado, la coincidencia plena de los puntos de vista causal-sociológico y normativo-jurídico, no haya desconcertado un poco, y que no se haya siquiera encarado la eventualidad de que la realidad sociológica que se denomina Estado podría según sus dimensiones ser muy diferente del Estado jurídico, en cuyo caso cabría preguntarse seriamente si es posible tratar como una misma cosa encerrada en el mismo concepto, a las dos unidades adquiridas mediante métodos tan diferentes, cuya común dimensión se quiebra ahora hasta tangiblemente.

Pero si se tiene en cuenta las fuerzas de disociación, las interacciones disgregantes, ya no se entiende cómo hombres ligados recíprocamente mediante "interacción" en grupos sociales, por intereses económicos, nacionales, religiosos u otros, pero separados fuera de estos grupos justamente por estos mismos intereses, hombres que a su vez pueden estar intelectualmente reunidos en una unidad de derecho, de

deber-ser o de norma, deban estar ligados realmente también, pese a estas fuerzas contrarias disgregantes. Si el análisis sociológico permite notar en el interior de la colectividad —estatal— jurídica y no empírico-causal una división en clases económicas, entonces la afirmación de un lazo simultáneo de "Estado" entre individuos reconocidos como divididos, constituye una contradicción insoluble. Porque se trata de realidades *psicológicas*, de procesos que se desarrollan en la conciencia, es imposible afirmar que empresarios y obreros están divididos por oposición de conciencia de clase y al mismo tiempo ligados por la comunidad de conciencia de Estado. La lucha de clases debe desaparecer de la conciencia cuando la comunidad estatal debe tornarse viva en tanto unidad real, socio-psicológica. He aquí el sentido que se otorga corrientemente a los partidos políticos del Estado cuando hay peligro: rechazar de la conciencia las contradicciones en las que se apoya la Constitución política de grupos para dar lugar a la conciencia de Estado, es decir, formar en los miembros jurídicos de un Estado una unidad incluso desde el punto de vista psicológico-real, una unidad efectiva. Pero no se puede decir en qué medida tal pretensión se realiza concretamente o puede realizarse. ¿Cómo podría creerse seriamente posible que los límites jurídicos del Estado resuelvan también desde el punto de vista psicológico-empírico esta red de interacciones asociativas que, por sí solas, hacen del Estado una unidad sociológica real? ¿Los intereses de clase, nacionales o religiosos no deberían ser más fuertes que la conciencia de Estado, no deberían constituir grupos más allá de los límites jurídicos, y de esta manera cuestionar la consistencia de un grupo que coincida con la unidad jurídica del Estado? Por cierto que sí, si se emite la hipótesis —*indispensable* para la Constitución de la unidad social sobre la base de la interacción psíquica— según la cual una multiplicidad de hombres sólo forman una unidad empírico-real en la medida, y únicamente en este caso, en que las interacciones que los ligan entre sí son fuertes, más intensas que las que los ligan a otros, cuando están como los órganos de un cuerpo vivo —para expresarse como Simmel— "en una relación de intercambio recíproco de sus energías más íntima que con ningún otro ser externo". Ya que ¿quién podría cuestionar seriamente que, por ejemplo, una comunidad nacional no teja o no pueda tejer un lazo infinitamente más íntimo entre los miembros de distintos estados que el de la pertenencia jurídica a un Estado? ¿La teoría sociológica de la interacción psíquica está decidida a extraer de su doctrina las consecuencias que resultan de ella para el Estado que, si

se lo quisiera fundar sobre ésta, debería naufragar en los abismos inmensos de las contradicciones económicas, religiosas y nacionales.

Si se quiere ver la esencia de la realidad social y por ende, del Estado como parte de la realidad social, en un "lazo" caracterizado en cierta manera como psíquico, no es superfluo hacerse una idea precisa del carácter absolutamente figurado de esta representación, por medio de la cual una relación espacial es transferida sobre hechos psicológicos no-espaciales. Es aquí donde se hace sentir particularmente la molestia de describir procesos psíquicos con un lenguaje recortado del mundo corporal. Y esta dificultad se duplica todavía por el hecho que el significado pleno de lo social no se agota evidentemente por el hecho de reconocer allí una unión simplemente psíquica y por el hecho de que, en cierta manera, la reunión física en un mismo espacio de cuerpos humanos sobre una parte de la superficie terrestre pueda ser considerada como formando parte. Sólo evocaremos aquí el concepto de Estado a título de ejemplo. Y en realidad, cuando se consideran los fenómenos sociales como puros acontecimientos psíquicos —como la sociología moderna lo afirma sin sacar conclusiones— se excluye por completo a estas *formaciones*, a estas *unidades sociales* que, finalmente, se imponen a toda sociología constituyendo su objeto.

Si se somete a un análisis lo que un lazo social puede significar psicológicamente, se deduce, como sentido de la afirmación que A está ligado a B, sin que los dos estén ubicados como cuerpo en el mismo espacio, no una relación "exterior" sino "interior". Como dato psíquico, el hecho de estar ligados es una representación o un sentimiento en el espíritu de A que sabe que está o siente que está ligado a B, así la esencia de este lazo que estrecha el amor alrededor de dos seres es el hecho que, en uno, la representación del otro aparezca con una tonalidad afectiva específica que sólo encuentra su expresión a través de una imagen espacio-corporal: A está encadenado a B, indisolublemente ligado y apegado a B. Incluso el Estado aparece —como lazo social— en el sentimiento que acompaña en el espíritu del individuo la representación de cierta comunidad: instituciones comunitarias, medios comunitarios, etcétera. Pero la hipótesis está pendiente de formular de un concepto de Estado extrapsicológico, cuyo reflejo psíquico —sin importancia en su esencia— pueda producir en los hombres que hacen experiencia del Estado, ese sentimiento de "estar ligados". Es erróneo hablar de un lazo "entre" los hombres: si la sociedad pertenece a lo psíquico, entonces este "lazo" que es recono-

cido como sociedad se opera enteramente en el individuo. Si se afirma que A está ligado a B, se trata de una relación absolutamente intra-individual hipostasiada, transpuesta por error al mundo extracorporal. "Ligado" significa que en el espíritu de A, la representación de B está de alguna manera cargada efectivamente. E incluso un "lazo" absolutamente análogo en el espíritu de B respecto de la imagen de A —una reciprocidad que, por otra parte, no es necesaria para plantear la hipótesis de un lazo entre A y B— no puede alterar el *carácter absolutamente intraindividual del "lazo" social*. No es necesario hablar de interacción. Que el sentimiento de lazo nazca en A tiene seguramente sus causas, entre las cuales un papel puede ser desempeñado por el comportamiento de B. Pero el lazo no está en el efecto ejercido por B sobre A.

Se deduce que una interacción supuesta entre los hombres no puede ser enteramente psíquica, ya que la cadena causal en cuestión debe, para ir desde el espíritu de A al de B y viceversa, caminar dos veces a través de los dos *cuerpos*. No estudiaremos en detalle la problemática de tal cadena causal psicofísica y de la naturaleza, no ya psíquica sino psicofísica, de la unidad social fundada sobre ella. Nos atenderemos a la comprobación de que la reflexión sociológica, en razón ya de la teoría de la interacción pensada puramente en términos psicológicos, no puede hallar satisfacción en este terreno psicológico, que le es inmanente por la intromisión del concepto de sociedad determinado como interacción *psíquica*. Y la tendencia evidenciada en todos los sociólogos, generalmente en forma inconsciente, de hacer estallar el marco psicológico, se reduce sobre todo al hecho de que *toda investigación psicológica en síntesis sólo es pensable en términos de psicología individual*, ya que una vez sumergida en las profundidades del espíritu individual, no puede volver a salir. Para la reflexión psicológica, el alma individual es realmente una mónada sin ventana. He allí por qué toda la sociología apunta hacia un objetivo supraindividual, porque está en la naturaleza de lo social tender a ir más allá de lo individual, en tanto lo social parece incluso significar el desbordamiento y la negación del individuo como algo totalmente heterogéneo.

## II

*Se presume permanecer en el terreno de lo psicológico, presumiendo también, sin embargo, aprehender lo supraindividual*, cuando se reconoce como una forma de lazo social o de la unidad social, a una pluralidad de individuos como comunidad por el hecho que se supone

poder lanzar la hipótesis de una especie de convención del contenido de su voluntad, de su sentir, de su pensamiento. Podríamos hablar aquí de un paralelismo del proceso psíquico, y siempre existe uno similar cuando se trata de "voluntad colectiva" o de "sentido común", de conciencia o de interés colectivo. Es a este estado de cosas que la pretendida psicología de los pueblos denomina "espíritu popular". En la medida en que este concepto sólo expresa cierta comunidad de conciencia, es inofensivo. Permanece no obstante la tendencia evidente de afirmar este "espíritu del pueblo" como una realidad psíquica, distinta a las almas individuales, por lo que el concepto de espíritu del pueblo adquiere el carácter metafísico inherente al espíritu objetivo según Hegel.

Cuando se desea caracterizar al Estado como realidad socio-psicológica, es muy común que se lo afirme como semejante a una de estas comunidades constituidas según el esquema del paralelismo de los procesos psíquicos y especialmente como una voluntad colectiva construida como los actos de voluntad de una multiplicidad de individuos. Pero acercando la mirada, resulta que un significado puramente psicológico de estas "comunidades" en ningún caso permite que se las entienda como unidades sociales, supraindividuales. Ya que lo que se exige en primer lugar del concepto de unidad social, y es exigido también por todos los sociólogos, es que este concepto no represente a la simple abstracción de características similares en una multiplicidad de individuos, sino una reunión de cierto tipo, un lazo de estos individuos dentro de una unidad superior. El concepto de negro como quintaesencia de todos los hombres de piel negra no significa una unidad social o una sociedad, mas que decir, por ejemplo, que todos los seres vivos que tienen una respiración branquial constituyen un organismo. Allí está justamente el *tertium comparationis* válido en todas partes entre la sociedad y el organismo y que reside en esto: una síntesis de los elementos que desborde la simple abstracción es el momento constitutivo, aquí como en otra parte, de la unidad de la multiplicidad. Que se proyecte, por así decirlo, esta síntesis sobre el objeto mismo, que se presente a la comunidad como la unidad sostenida por la interacción entre los hombres, es un error al que será necesario encontrarle corrección en una conexión ulterior. En efecto, que una multiplicidad de individuos quieran, sientan o representen las mismas cosas, no significa ninguna otra "comunidad" que aquella concebible dentro del concepto de un rasgo corporal común. Pero si se agrega además en cada individuo la conciencia o el sentimiento



de la comunidad, la estructura del concepto no gana nada esencial y así no se establece ningún lazo "interior" entre los individuos. Abstracción hecha de la contradicción que reside en la representación de un lazo "interior" entre los individuos, es decir, en el interior del alma individual, "entre" los individuos, es decir, un lazo que actúa de exterior a exterior. También resulta por cierto injustificado pretender fundamentar tal comunidad de voluntad, de sentimiento o de representación únicamente sobre "interacciones" o incluso tratarla únicamente como una forma de la interacción. Los hombres reunidos en la iglesia que son transportados, por el sacerdote, a un mismo estado, idéntico en cuanto al contenido, de éxtasis devoto, por intermedio de ciertas representaciones, las mismas en todos; los hombres de una multitud que, mediante el discurso excitante de un dirigente revolucionario entusiasta son colmados por la voluntad, por ejemplo, de destruir el palacio de gobierno, he allí ejemplos perfectos de una comunidad en actitud de sentimiento, de representación o de voluntad, que no es creada por la interacción entre los individuos, sino por un efecto común que proviene del exterior, es decir, de un tercero. Comparado con este efecto, la conciencia de que los demás piensan, sienten o quieren de la misma manera, desempeña un papel secundario. Esta conciencia de contenidos psíquicos similares que nace en cada individuo por el entendimiento de los individuos entre sí, puede ocasionar bajo ciertas circunstancias, una intensificación de la experiencia psíquica fundamental de los individuos. El entusiasmo patriótico provocado por una razón cualquiera es reforzado por la percepción del mismo estado de ánimo en los otros, y puede crecer quizás en el individuo con relación a la intensificación de este fenómeno en la masa. No obstante, lo inverso es también posible, como lo reconoce ya la sabiduría de este proverbio: "Pena compartida, pena disminuida". Considerando la diferencia, muy notable respecto de este punto, de las disposiciones individuales y de las circunstancias concomitantes, que son decisivas y que se deben determinar examinando el efecto de consolidación o de debilitamiento de la conciencia colectiva, apenas si se deberá enunciar una norma de validez general.

Emitida por los representantes de la psicología de masas, la ley del crecimiento del afecto en la masa,<sup>3</sup> todo crecimiento del afecto en extensión significa al mismo tiempo un crecimiento de la emoción en la conciencia del que ya está involucrado, esta ley sólo es correcta

<sup>3</sup> Cf. Moede, "La psychologie des foules et la psychologie sociale dans un survol critique", *Revista para la Psicología Pedagógica*. 1915, p. 393.

con grandes restricciones. Pero en todo caso, hay que rechazar la concepción según la cual la voluntad colectiva, el sentimiento colectivo o la representación colectiva serían grandezas psíquicas obtenidas e intensificadas por la suma de las representaciones, de las voluntades, de los sentimientos de cada individuo. Es solamente porque tal concepción es defendida de vez en cuando por los teóricos de lo social que hay que insistir en decir que elementos psicológicos de diferentes individuos no pueden sumarse y que tal suma, aun cuando pudiera efectuarse, no hallaría su expresión en una realidad psíquica cualquiera. Sentimiento colectivo, voluntad colectiva, representación colectiva, sólo pueden significar la señal de la convención de los contenidos de conciencia de una pluralidad de individuos.

Si se quisiera seriamente comprender al Estado como una comunidad de conciencia de este tipo —es frecuente, en efecto, que se otorgue tal significado realista, de orden empírico-psicológico, a lo que se ha denominado voluntad colectiva del Estado o interés colectivo del Estado— sería necesario entonces, para evitar ficciones inaceptables, ser consecuente afirmando que constituyen el Estado esos hombres en los que se puede demostrar la convención necesaria entre sus contenidos de conciencia. No debería olvidarse que comunidad de voluntad, de sentimiento o de representación en tanto fenómeno psicológico de masas, aparece con las más fluctuantes dimensiones, por épocas, en lugares diferentes. En el océano de los acontecimientos psíquicos, tales comunidades pueden muy bien surgir como olas en el mar para, después de una vida efímera, naufragar de nuevo en una dimensión eternamente cambiante. La representación tradicional del Estado como formación durable y rigurosamente determinada nunca más debería tener consistencia. Y se debería finalmente contestar a la pregunta: ¿Cuál es el contenido específico de esta voluntad, de este sentimiento, de este pensamiento, cuya presencia vivida por una gran cantidad de individuos constituye precisamente la comunidad del Estado, puesto que no es cualquier fenómeno de masa según el tipo de paralelismo de los procesos psíquicos el que puede representar a la comunidad del Estado. Y a propósito de eso, debería probarse que el Estado sólo es el contenido específico de una conciencia cuya acumulación psicológico-real de masa sigue siendo problemática en cuanto a su concepto.

Ocurre lo mismo en principio con esa concepción que intenta caracterizar al Estado por la psicología como suma de las relaciones de dominación. Concebir al Estado —lo que se ha encarado de vez

en cuando— como la unidad de una relación de dominación no tiene asidero psicológicamente, puesto que la unidad de los dominadores se da tan poco en la realidad como la de los dominados. Asumir esto para el Estado es presuponer desde el principio aquello que debe ser obtenido mediante la investigación psicológica, por eso la unidad presupuesta del Estado tiene un carácter abiertamente extrapsicológico y como se comprueba siempre, jurídico. Para la observación psicológica, sólo hay una multiplicidad de hombres, hombres que dominan y hombres que son dominados, cuya unidad psicológicamente sólo puede estar fundamentada por el contenido mismo de la relación de dominación —por lo tanto mediante abstracción—. Todo depende luego también aquí, del contenido específico de esta relación de dominación —dominación no es otra cosa, en términos psicológicos, que motivación: la voluntad, la manifestación de la voluntad de un hombre se convierte en motivación para la voluntad o la acción de otro, sobre cuyo comportamiento la voluntad del primero está pautada. Y, mirando más de cerca, toda relación entre hombres se revela bajo la forma de una relación de dominación, al menos también bajo esta forma. Incluso en el vínculo que parece excluir tal relación, a saber el amor y la amistad, un análisis más sutil distinguirá una igualdad parcial de los dos elementos, y casi siempre un conductor y un conducido, uno más fuerte y uno más débil. Pero si toda relación humana es un vínculo de dominación, entonces el modelo psicológico que utilizamos aquí es tan vasto y hasta tal punto no significativo que el andamiaje de los procesos psíquicos como soporte del contenido del Estado nunca llegará a ser suficientemente caracterizado.

Junto al paralelismo de los procesos psíquicos y junto a la motivación, podemos encarar como tercera forma posible de lazo social —en la medida en que éste se busca por la vía psicológica— a esta relación singular que reside en el hecho que un individuo convierte a otro en objeto de su deseo, de su voluntad y de su demanda. Mientras que hasta aquí se ha considerado a esta específica disposición psíquica, válida únicamente como constitutiva del lazo dual de la relación de amor y de amistad (en el sentido íntimo del término), Freud ensaya aplicar la teoría de la "libido", fundamento mismo de su *psicoanálisis*, para resolver el problema principal de la psicología social, para responder a la pregunta concerniente a la esencia del "lazo social". Freud parte en apariencia únicamente de un problema específico de la psicología social, del fenómeno de la así llamada psicología de masas

descrita en los estudios de Sighele<sup>4</sup> y de Le Bon.<sup>5</sup> El problema de la "masa" debe ya, profundizándolo un poco, revelarse sencillamente como el problema de la *unidad social* o del "lazo" social. Lo que muestra justamente la exposición de Freud, cuyas consecuencias son que el *Estado debe ser concebido como una masa aunque muy complicada, es decir, como un fenómeno de psicología de masas.*

Le Bon define a una masa "en el sentido ordinario del término" como una "reunión de individuos cualesquiera de cualquier nacionalidad, de cualquier profesión o sexo, y cuya razón para reunirse es indiferente". Queda bien claro que no enuncia así ninguna definición. Ya que la cuestión es justamente saber en qué consiste la esencia de esta "reunión".<sup>6</sup> Pero el problema que se plantea Le Bon es el siguiente: ¿qué transformaciones psíquicas resultan para el individuo por el hecho de estar ligado a otros? Para él, "masa" es en primer lugar la expresión de una condición específica mediante la cual en una multiplicidad de individuos se producen algunos efectos homogéneos de orden psicológico-individual. Pero este concepto cambia de sentido en seguida.

Desde el punto de vista psicológico, el término de "masa" significa algo completamente diferente. En ciertas circunstancias y únicamente en éstas, una reunión de hombres adquiere características nuevas, totalmente distintas a las que tienen los individuos que constituyen esa sociedad. La personalidad consciente desaparece, los pensamientos y los sentimientos de todas las unidades se orientan hacia la misma dirección. Se crea un alma colectiva que, aun siendo provisoria, no deja de tener un carácter bien determinado.

Le Bon habla entonces de una "masa psicológica" en que se ha convertido la comunidad, y dice de ella: "Constituye un ser único y obedece a la ley de la unidad psíquica de las masas"<sup>7</sup> ("ley de la unidad mental de las multitudes") "la masa psicológica es un ser provisoria, constituida por elementos heterogéneos que, por un instante, se han unido entre sí, exactamente como las células del organismo constituyen, mediante su unión, un nuevo ser con cualidades totalmente distintas a las que poseen las células individuales".<sup>8</sup> Si origi-

<sup>4</sup> *La coppia criminale*, 2a. ed., traducido al alemán por Kurella, 1890.

<sup>5</sup> *La psychanalyse des foules*, traducido por Eisler, 5a. ed., 1919.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 12.

nariamente la palabra "masa" designa una *condición* específica, ahora designa a las *consecuencias* que intervienen a causa de las condiciones presupuestas. Que estas consecuencias en una multiplicidad de individuos intervengan de manera uniforme, se simplifica por el hecho de que las propiedades y las funciones específicas del individuo integrado en la masa son expresados por la masa misma en tanto sujeto distinto a los sujetos que la forman. Junto a las almas de los individuos que componen la masa aparece de pronto *un alma de masa* (esta alma es la masa). Es cierto que Le Bon declara:

Las características principales del individuo que se encuentra en la masa son pues: desaparición de la personalidad consciente, dominación de la personalidad inconsciente, orientación de los pensamientos y de los sentimientos hacia la misma dirección por medio de la sugestión y el contagio, tendencia a la realización inmediata de las ideas sugeridas. El *individuo* ya no es tal, es un autómeta sin voluntad. Por lo tanto, por la simple pertenencia a una masa, el hombre desciende varios peldaños de la escalera de la civilización. En su aislamiento, quizás era un individuo culto, en la masa es un bárbaro, es decir, un ser impulsivo. Posee la espontaneidad, la violencia, el salvajismo, pero también el entusiasmo y el heroísmo de los seres primitivos. A lo que llega, también, gracias a la facilidad con la que se deja influenciar por palabras e imágenes que no provocarían efecto alguno en un individuo aislado, y se deja conducir hacia actitudes que se contradicen con sus intereses más evidentes y costumbres más familiares.<sup>9</sup>

Sólo de esta comprobación de que existe una suma de propiedades iguales en las almas individuales presentes en la masa, se puede concluir que hay un "alma de masa" distinta a las almas individuales. Se pretende "que la *masa* siempre está subordinada intelectualmente al hombre aislado", que "la masa es a menudo criminal, pero que es también a menudo heroica",<sup>10</sup> se habla de una afectabilidad, de una moralidad de la masa, etcétera. Como los individuos en la masa poseen propiedades distintas a las que poseen en el aislamiento, se habla de "propiedades de las masas, que los individuos no poseen"<sup>11</sup> y es así como el individuo y la masa se crea la ficción de una oposición que no existe. Y llegado el caso, se insiste con pleno reconocimiento

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 16, 17.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 14.

sobre esta hipostatización de una unidad puramente abstracta, sobre el hecho de sostener como real, en la hipótesis de un "alma colectiva", el hecho de una relación de concordancia de contenido presente en una buena cantidad de individuos, y la hipótesis según la cual se trataría solamente de una expresión abreviada y explicativa de la suma de los fenómenos individuales semejantes, queda absolutamente refutada.

Contradiendo la concepción que se encuentra curiosamente en un filósofo tan perspicaz como puede serlo Herbert Spencer, no hay en absoluto en el conjunto que forma una masa, una *suma* y un *promedio* de los elementos sino una combinación y una formación de nuevos elementos, exactamente como en la química donde ciertos elementos tales como, por ejemplo, las bases y los ácidos se ligan formando un nuevo cuerpo cuyas propiedades son totalmente distintas a las de los cuerpos que participaron en la reacción.<sup>12</sup>

Como los individuos en la masa revelan propiedades nuevas, la masa es hipostasiada en un "cuerpo", un nuevo individuo que posee esas nuevas propiedades.

Aun relacionándose con la descripción de Le Bon del alma de las masas, Freud no cae de ninguna manera en el error de esa hipótesis. *Con gran perspicacia niega desde el principio de sus investigaciones la oposición entre psicología-individual y psicología-social*, y aclara que la oposición entre actos psíquicos sociales y no sociales ("narcisistas" o "autistas", es decir, no referidos a otro) pertenece "absolutamente al terreno de la psicología individual".<sup>13</sup> Por consiguiente, Freud formula con total corrección el hecho decisivo para Le Bon, a saber, que "el individuo bajo cierta condición siente, piensa y actúa distintamente de lo que se espera comúnmente de él y esa condición es la integración en la multitud, que tiene las propiedades de una masa psicológica". Para Freud, no hay otra cosa que almas individuales, y su psicología sigue siendo, en todos los aspectos, una psicología individual. Su método es pues específico en esto: que presenta a los fenómenos de dicha alma de masas como fenómenos del alma individual.

Pero incluso desde otro punto de vista, las investigaciones de Freud representan un progreso decisivo respecto de Le Bon. Este último se contenta en el fondo con describir una forma psicológica, pero lo que

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Psychologie des masses et analyse du moi.*

intenta explicar mediante la hipótesis de un "alma colectiva" es dejado de lado. Freud, en cambio, va al fondo del problema cuando, partiendo del planteo de Le Bon de la unidad de los individuos unidos en la masa —la expresión de esta unidad está dada precisamente en la metáfora, hipostasiada, del alma colectiva— Freud formula la pregunta descuidada por Le Bon: "Si los hombres en una masa están ligados formando una unidad, es que debe haber algo que los liga entre sí y este medio de conexión podría ser justamente lo que caracteriza a la masa".<sup>14</sup> Es cierto que Le Bon no se limita a describir a la masa como el hecho de una relación psíquica homogénea en una multiplicidad de individuos, luego, de un caso de paralelismo de procesos psíquicos. Habla incesantemente también de un "estar ligados" de los individuos comportándose homogéneamente y la metáfora del "organismo" o del "alma colectiva" debe evidentemente designar a este "lazo" como algo que sobrepasa la simple simetría de dirección. Pero no pregunta en qué consiste hablando con propiedad, este lazo y es precisamente por esta pregunta que Freud no solamente rasga el velo de la hipóstasis "alma colectiva", sino que erige sobre todo el problema de la unidad social, del lazo social.

Si está dado en lo que sigue un esbozo rápido de la tentativa de Freud de aplicar el concepto fundamental de su psicoanálisis, la "libido", a la elucidación de la psicología de las masas, y a la comprensión del lazo de los individuos en unidad social —designado demasiado estrictamente por la palabra "masa", como un lazo afectivo, como un caso de libido— hay que decir previamente que tal esbozo sólo puede proporcionar una imagen muy imperfecta de la psicología social de Freud. La teoría de "la estructura libidinal de la masa" está tan profundamente ligada a toda la teoría psicológica de Freud que no puede ser descrita separadamente del terreno del psicoanálisis general sin grandes dificultades para su comprensión y sin el peligro de ser mal entendida. No obstante en el contexto, no es tanto el valor específico del psicoanálisis con vista a elucidar fenómenos de la psicología de las masas lo que importa conocer, sino más bien en qué medida este intento de determinar la realidad social en términos psicológicos puede ser productivo para establecer el concepto y la esencia del Estado, si el Estado puede ser considerado como una "masa psicológica" gracias a la estructura que se desprende a través del análisis freudiano. A este fin basta con una exposición de los puntos

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 7.

de vista principales y no es necesario entrar en los detalles de los postulados fundamentales del psicoanálisis general.

Cuando Freud emite la hipótesis de que "libido", que "relaciones amorosas (llamadas indistintamente lazos afectivos) forman igualmente la esencia del alma de la masa",<sup>15</sup> interpreta la palabra "libido" o "amor" en un sentido más amplio que no incluye solamente el amor sexual, en el mismo sentido, por ejemplo, que el "Eros" de Platón. Freud dice que se apoya, en la suposición de que las relaciones amorosas constituyen la esencia del lazo social, primero en dos "pensamientos fugitivos":

En primer lugar, para que la masa conserve su consistencia, es necesario que esté mantenida por alguna fuerza: y a qué fuerza podemos atribuir esta acción, si no a Eros que une a todo lo que existe en el mundo. En segundo lugar, cuando el individuo, en la masa, renuncia a lo que tiene de particular y se deja sugestionar por los otros, tenemos la impresión de que lo hace porque existe en él una necesidad de estar de acuerdo con los otros miembros de la masa, más que oponerse a ellos; luego lo hace quizás por amor a ellos.<sup>16</sup>

Si la esencia de la formación de masa, y sobre todo del lazo social debe consistir en "lazos libidinales" de los miembros de la masa, de los individuos que componen el grupo, hay que insistir sin embargo al mismo tiempo en el hecho que no puede tratarse aquí de pulsiones amorosas que persiguen "objetivos directamente sexuales"; "Tenemos aquí pulsiones amorosas que, sin que se ejerza la menor fuerza, están no obstante desviadas de sus objetivos primeros".<sup>17</sup> Tal desviación de la pulsión de su objetivo sexual ocupa al psicoanálisis en más de una dirección. Este fenómeno está ligado, como lo enseña el psicoanálisis, a ciertas heridas del yo. La suposición de que el lazo social se entiende como un lazo libidinal de este tipo, está reforzada en primer lugar por el hecho de que el desvanecimiento de la conciencia de sí es reivindicado como una característica esencial del hombre inserto en la masa.

En tanto la formación de masa se mantiene, o tan lejos como pueda extenderse —es muy importante reconocer esta existencia pura-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 64.



mente efímera, fugitiva, fluctuante en su dimensión, de la formación social de los grupos— los individuos se comportan como si fueran uniformes, toleran las particularidades del otro, se muestran semejantes a él y no tienen sentimiento de rechazo hacia él. Semejante restricción del narcisismo sólo puede producirse conforme a nuestras concepciones teóricas para un solo momento gracias a un lazo libidinal con otras personas. El amor propio sólo encuentra sus límites en el amor ajeno, en el amor de objeto.<sup>18</sup>

Es en tanto lazo afectivo con otra persona —que no es amor sexual— que el psicoanálisis —mucho antes de sus investigaciones sobre el problema psico-social descubrió la noción de “identificación”. No es posible ni necesario entrar en los detalles del mecanismo psíquico complejo de esta “identificación”, que el psicoanálisis ha ahondado en forma original. Retendremos solamente el hecho que la identificación según la teoría de Freud es la forma primera del lazo afectivo con un objeto (es aún posible previamente a toda elección de objeto, sexual, por ejemplo cuando el niño se identifica al padre, queriendo ser como el padre, queriendo ocupar su lugar en todas las circunstancias, en síntesis tomando al padre ideal); retendremos luego que, según los resultados del psicoanálisis, existen casos típicos en los que la identificación tiene lugar de manera tal que el individuo percibe en otro, que no es el objeto de su pulsión sexual, una analogía importante consigo mismo, una comunidad respecto de un punto importante. El primer individuo se identifica —pero de una manera parcial, solamente desde cierto punto de vista— con el otro en quien se ha percibido una comunidad decisiva. “Cuanto más importante es esta comunidad, más seguro puede ser el logro de esta identificación parcial para corresponder así al principio de un lazo nuevo”.<sup>19</sup> Esta comunidad puede ser particularmente de naturaleza afectiva, puede consistir en un lazo afectivo de los dos individuos con un objetivo común. Es entonces cuando Freud afirma “que el lazo recíproco que existe entre los individuos que componen una masa posee la naturaleza de semejante identificación, gracias a una comunidad afectiva importante” y que esta comunidad reside “en el tipo de lazo con el conductor”.<sup>20</sup>

Incluso este lazo con el conductor está basado en Freud en un impulso amoroso desviado de su objetivo sexual. Freud objeta con razón a la psicología social o de masas de la época haber descuidado el

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 66 y ss., pp. 71-72.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 72.

papel extraordinariamente importante del conductor. Una masa —en el sentido más amplio del término: un grupo social— es psicológicamente imposible, según Freud, sin un conductor —sea un jefe de carne y hueso como en la masa original, natural, primitiva, o sea una idea como sustituto del jefe. “Muchos seres iguales, capaces de identificarse unos con otros y un solo superior: tal es la situación que se encuentra realizada en toda masa dotada de vitalidad.” El hombre no es un *animal gregario* —como se acostumbra señalar— sino más bien “un *animal de horda*, un ser singular de una horda manejada por un conductor”.<sup>21</sup> La comprensión de la referencia al conductor presupone sin embargo, el conocimiento de un fenómeno importante que ha comprobado la investigación psicoanalítica como ligado a la sustitución de las tendencias sexuales directas con otras inhibidas en cuanto al objetivo: la división de la conciencia del Yo en un Yo y un ideal del Yo. Este último se diferencia del primero asegurando las funciones de auto-observación, de autocrítica, de conciencia moral, de instancia moral. La relación particular con el conductor puede resumirse así: el sacrificio por el Yo del objeto de su pulsión sexualmente inhibida, el rechazo completo de las funciones atribuidas al ideal del Yo, el silencio de la crítica ejercida por esta instancia, en tanto se trate de manifestaciones de ese objeto —todo lo que el objeto hace y exige es bueno e irreprochable—. La conciencia moral deja de intervenir en cuanto se trata de algo que pueda ser favorable al objeto: “Toda la situación puede resumirse en esta fórmula: el objeto ha ocupado el lugar del ideal del Yo.”<sup>22</sup> Una masa, especialmente una masa primaria, original, es en consecuencia, según Freud, *una cantidad de individuos que han sustituido a su ideal del Yo por un solo e igual objeto, han renunciado a su ideal, lo han intercambiado con el ideal de la masa personificado por el conductor y por consiguiente se han identificado entre sí.*<sup>23</sup>

Freud explica el regreso a un primitivismo psicológico, incluso a la barbarie, característico del individuo inserto en la multitud, tal como lo describe Le Bon, recurriendo a su hipótesis del nacimiento de la sociedad humana. Remitiéndose a una conjetura expresada por Darwin, Freud emite la hipótesis de que la forma original de la comu-

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 98, 99.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 83. La relación con el conductor es semejante a la del enamorado, es decir, del amante que ha dejado de lado el objetivo sexual con relación a su objeto, o bien a la relación del medium con el hipnotizador. En el texto se trata de la relación del enamorado con su objeto.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 87-88, 113.

nidad humana habría sido la horda sometida a la dominación absoluta de un macho poderoso.<sup>24</sup> Este macho que desempeña el papel de conductor es un padre violento, celoso, guarda las hembras para sí pero impide a los machos, es decir a los hijos, satisfacer sus tendencias sexuales directas dirigidas a las hembras. Les impone la abstinencia y por consiguiente esos lazos afectivos que los vinculan a sí mismo y los unos a los otros y que resultan tendencias de objetivo sexual inhibido. El hecho de que sean mantenidos apartados de las mujeres llega hasta el exilio. Un día, los hermanos echados se reúnen, matan y devoran al padre y ponen fin a la horda paternal. El clan fraterno reemplaza a la horda paterna. Volveré más adelante sobre esa hipótesis, que aporta sobre todo una explicación sorprendente de los fenómenos del totemismo que permanecían hasta entonces como misteriosos. Retendremos solamente aquí la afirmación de Freud según la cual los destinos de la horda primitiva "han dejado huellas imborrables en la historia hereditaria de la humanidad".<sup>25</sup> Es sobre todo la "masa" la que es, a los ojos de Freud, un renacimiento de la horda primitiva.

Reencontramos en las masas humanas este cuadro que ya conocemos y que no es otro que el de la horda primitiva: un individuo dotado de un poder extraordinario en una multitud de compañeros iguales. La psicología de esta masa tal como la conocemos según las descripciones tan frecuentemente mencionadas, a saber la desaparición de la personalidad consciente singular, la orientación de las ideas y de los sentimientos de todos hacia una sola e igual dirección, el predominio de la efectividad y de la vida psíquica inconsciente, la tendencia a la realización inmediata de las intenciones emergentes, todo esto corresponde a una regresión hacia una actividad psíquica primitiva semejante a la que se podría atribuir a la horda primitiva.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Totem et Tabou*, pp. 116 y ss.; *Psychologie des foules et analyse du Moi*, pp. 100 y ss.

<sup>25</sup> Es necesario citar aquí a Heinrich Schurtz, quien en su obra *Classes d'age et associations masculines*, 1902, defiende la tesis de que todas las formaciones sociales superiores, por lo tanto el Estado en particular, se originan en asociaciones masculinas que se puede observar en todos los pueblos primitivos bajo las formas de casas de hombres, clubes, sociedades secretas masculinas. Estos grupos masculinos están basados, según Schurtz, en una pulsión social específica, que si bien es de naturaleza afín, es distinta de la pulsión sexual, y hasta dirigida contra ella. Sólo el rechazo de la pulsión sexual fundamentalmente antisocial es la condición necesaria para la diferenciación social y el progreso cultural.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 101.

“Lo que es inquietante, perturbador, coercitivo en el carácter de la formación de masa tal como se revela en sus manifestaciones de su-gestiones” debería

ser remitido a su origen: la horda primitiva. El conductor de la masa encarna siempre al conductor primitivo tan temido, la masa quiere siempre ser dominada por un poder ilimitado, está, en el grado más alto, ávida de autoridad o para utilizar la expresión de Le Bon, está sedienta de sumisión. El padre primitivo es el ideal de la masa que domina al Yo, en el lugar del ideal del Yo.<sup>27</sup>

“La masa se nos aparece así como una resurrección de la horda primitiva. Del mismo modo que el hombre primitivo sobrevive virtualmente en cada individuo, del mismo modo toda aglomeración humana es capaz de reconstituir la horda primitiva”;<sup>28</sup> en la medida en que la formación de masa domina habitualmente a los hombres, podemos reconocer allí la continuación de la horda primitiva.

Suponiendo que la teoría de Freud concerniente a la esencia del lazo social como un lazo afectivo, que su teoría de la estructura libidinal de la masa conforme al doble lazo de los individuos entre sí (la identificación) y con el conductor (instalación del objeto en el lugar del ideal del yo) sea pues exacta, la cuestión determinante para el problema del concepto sociológico de Estado —de saber si el Estado es también una masa psicológica— se convierte en la cuestión de saber si los individuos en el Estado, ligados por el Estado y que constituyen el Estado están también unidos entre sí por este doble lazo, si el Estado también —concebido como grupo social, como realidad psicosocial— revela esta “estructura libidinal”. El mismo Freud parece inclinarse a contestar afirmativamente. Dice: “Cada individuo forma parte de varias masas, está ligado en forma multi-lateral por la identificación y ha construido su ideal del yo según los más diversos modelos. Cada individuo participa así de varias al-mas de masa, de la de su raza, de su *status*, de la comunidad con-fesional, de la estatalidad, etc. y puede elevarse por encima de todo eso, hasta cierto grado de independencia y de originalidad”.<sup>29</sup> El Estado aparece en Freud como siendo un “alma de masa”. Por cierto, de un tipo bastante diferente al de esas masas en las cuales la horda primitiva está viva de un modo inmediato.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 112.

Esas formaciones permanentes y estables se imponen a la observación con menos fuerza que esas masas pasajeras que se forman y se disgregan rápidamente, que suministraron a Le Bon la materia de su brillante caracterización psicológica del alma de masa y es en esas masas ruidosas, efímeras, superpuestas a las otras, que se observa el milagro de la desaparición absoluta, sin que se puedan encontrar huellas aunque pasajeraamente, de lo que hemos reconocido como formación individual.<sup>30</sup>

Pero la distinción entre masas efímeras y masas estables es —según la descripción de Freud— de una importancia tan radical que caracterizar a estas últimas con el término de “masas” o incluso de “alma de masa” induce al error y debe ser rechazado. Lo que denomina “Estado” es algo completamente distinto a este fenómeno que Le Bon describe como “masa” y que Freud explica psicológicamente.

Ya a propósito del hecho de que junto a la *regresión* de la psiquis individual que se expresa en la masa, se pueden comprobar también “manifestaciones de la formación de masa cuyo efecto es opuesto” y también que junto a los juicios despreciativos de Le Bon, puede haber “una apreciación mucho más favorable del alma de las masas”, Freud expresa la hipótesis de que “probablemente se ha confundido bajo la determinación genérica de ‘masas’ a formaciones distintas, entre las cuales es importante establecer una distinción”:<sup>31</sup>

Los datos de Sighele, Le Bon, y otros, se refieren a la masa de tipo efímero, rápidamente formada, gracias a un interés transitorio, a partir de individuos diferentes. Es seguro que estos autores han sido influenciados en sus descripciones por los caracteres de masas revolucionarias, sobre todo de las de la gran Revolución francesa. En cuanto a las afirmaciones contradictorias, resultan de evaluaciones de las masas estables o de los hechos societarios en los que transcurre la vida de los hombres y que se encarnan en las instituciones de la sociedad. Las masas de la primera categoría son a las de la segunda lo que las olas breves, pero altas del mar son a las largas de la resaca.<sup>32</sup>

Tan seductora como puede ser esta imagen y tan apta para ocultar la diferencia radical que existe entre las masas “efímeras” y las masas

<sup>30</sup> *Ibidem.* p. 113.

<sup>31</sup> *Ibidem.* p. 28.

<sup>32</sup> *Idem.*

“estables”, que se encarnan en las instituciones, diferencia que Freud, es verdad, sintió, no las ha discernido con suficiente claridad.

Para la diferenciación determinante de los dos tipos de masas, Freud se pliega a la exposición del sociólogo inglés Mc Dougall,<sup>33</sup> quien distingue entre masas primitivas “no-organizadas” y masas artificiales “organizadas”. Como comprueba únicamente en las primeras un fenómeno de regresión, especialmente una depreciación de la acción intelectual en la masa, hace responsable a la “organización” por la falta de regresión. Los elementos particulares en los que Mc Dougall cree percibir esta “organización” no entran aquí en cuenta. Lo importante en todos los casos es que existe entre los miembros del grupo la conciencia de un orden que rige sus relaciones, es decir, de un sistema de normas. Gracias a esta “organización”, los inconvenientes psíquicos de la formación de masa estarían suprimidos según Mc Dougall. Freud piensa que la condición que Mc Dougall designa con el nombre de “organización” debería ser descrita de otro modo. “Se trata de crear en la masa las propiedades que eran características del individuo y que se habían perdido como consecuencia de la formación de masa”. Están pues en cuestión: la autoconciencia, la crítica, el sentimiento de responsabilidad, la conciencia moral, etcétera “Todas estas propiedades se habían perdido provisoriamente como consecuencia de su ingreso a la masa ‘no organizada’”. El objetivo del desarrollo hacia la masa “organizada” es “dotar a la masa de los atributos del individuo”.<sup>34</sup> La concepción de Mc Dougall de la “organización” debe por cierto ser corregida. Pero la de Freud también debe sorprender. Aunque sea justamente él quien haya insistido con mayor vigor en el principio psicológico-individual y que lo haya aplicado con toda lógica a la psicología de la masa primitiva, utiliza ahora una ilustración que parece romper con su método surgido de la psicología individual. La “masa” debe adquirir ciertas propiedades del individuo. ¿Cómo puede producirse, cuando sólo puede tratarse de propiedades, de funciones del alma individual? No se trata aquí de una simple forma metafórica de ilustración, sino de un desplazamiento en la formación del concepto. Ya que si la imagen de la masa que tiene las características del individuo se disuelve, aparece que no hay masa —ni siquiera la que difiere de la masa primitiva— que esté dada desde el vamos. La esencia de la masa —y allí reside el apogeo de las investigaciones de Freud— se encuentra en el lazo específico que resulta

<sup>33</sup> *The group mind*, Cambridge, 1920.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 35.

ser un lazo afectivo doble de los miembros entre sí y hacia el conductor. Es sobre este carácter psíquico donde descansa el carácter espontáneo, efímero, y las variaciones de amplitud de este fenómeno sobre el que el mismo Freud no deja de insistir. Freud es consecuente sólo cuando explica que es necesario partir de la comprobación siguiente: una simple multitud no es todavía una masa en tanto esos lazos afectivos no se han producido en su seno.<sup>35</sup> Es solamente a estos lazos a los que atribuye los fenómenos característicos de la regresión por los cuales explica a la masa como el retorno de la horda primitiva. En el individuo que es miembro de las masas "organizadas" o "artificiales" de Mc Dougall y de Freud, estos lazos están ausentes, porque falta la regresión característica, a cuya sola explicación estaban destinados estos lazos afectivos, esta estructura libidinal. Si se hubiera tomado conciencia de que detrás de la apariencia de la afirmación positiva de una masa dotada de las propiedades del individuo se encuentra la comprobación negativa de que el individuo —en tanto miembro de la formación social de que se trata aquí— no aparece en ese lazo que suscita el específico efecto de masa de la regresión, que el individuo no tiene aquí todas esas propiedades que tiene "para sí", que tiene "aisladamente" y cuya ausencia plantea precisamente el problema de la psicología de masas o social, nunca se hubiera llegado entonces a designar a las problemáticas "formaciones" sociales con el nombre de "masas". Y se hubiera reconocido quizás que las propiedades atribuidas a esas "masas" y que las caracterizan en consecuencia bajo la denominación de masas "estables", "durables", "fijas", deben estar en contradicción con la naturaleza de este objeto que es propio de toda la investigación psicológica. He aquí por qué Freud también aplica su caracterización psicológica de la masa —"una multiplicidad de individuos que han reemplazado todos su ideal del Yo por el mismo objeto, lo que provocó la identificación recíproca en su propio Yo— únicamente a la masa 'primaria' es decir, a una masa que podía adquirir secundariamente, como consecuencia de una 'organización no demasiado perfecta', las propiedades de un individuo".<sup>36</sup> Si la definición de la masa no se aplica a la "masa" artificial, es que esta última no es una masa en el sentido de una unidad psicosociológica. Y no es necesario querer probar además que la característica de la masa psicológica no puede aplicarse al Estado. Pero por razones metodológicas, no es inútil señalar que si el Estado fuera una masa psicológica

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 87.

siguiendo la teoría de Le Bon y de Freud, los individuos que forman parte de un Estado deberían estar identificados entre sí. Pero el mecanismo psíquico de la identificación presupone que un individuo *perciba* una comunidad con aquel con quien se identifica. No es posible identificarse con un desconocido, ni con algo que nunca se percibió, ni con una cantidad indeterminada de individuos. La identificación se limita desde el principio a una cantidad muy restringida de individuos *que se perciben los unos a los otros*, y es por consiguiente —abstracción hecha de todas las otras objeciones— inaplicable a una caracterización psicológica del Estado.

Sin embargo, existe ciertamente una relación entre las formaciones sociales designadas erróneamente con el nombre de "masas" estables y las masas psicológicas en el sentido real del término. ¿De qué naturaleza son estas últimas? Para responder a esta pregunta, se encuentra en Freud una indicación que parece guiarnos por la buena vía, que permite particularmente una representación correcta de la relación existente entre masas estables y masas variables. Freud distingue entre "masas que tienen un conductor y masas sin conductor" y se pregunta "si no son las masas dirigidas por un conductor las primeras y las más completas y si, en las otras, el conductor no puede ser reemplazado por una idea, una abstracción... Esta abstracción podría encarnarse nuevamente con mayor o menor perfección, en la persona de un conductor, por así decirlo, secundario...".<sup>37</sup> Si no nos dejamos inducir al error, la diferencia hecha entre las masas primitivas, variables y las masas artificiales, estables, coincide con la operada entre las masas provistas de un conductor y aquellas en las cuales el conductor es reemplazado por una idea que se encarna luego en la persona de un conductor, por decirlo así, secundario. El Estado parece ser una masa de este segundo tipo. Pero analizando más de cerca, el Estado no es esta "masa", sino la "idea", una "idea-fuerza", una ideología, un contenido específico de sentido que sólo se distingue por su contenido particular de las otras ideas tales como la nación, la religión, etcétera. En lo que se refiere a la realización de esta idea, al acto mismo de realización que es un proceso psicológico a diferencia de la idea que se realiza en él, se llega sin ninguna duda a esos fenómenos psicológico-individuales, a esos lazos libidinales y a las regresiones inherentes. Pero el Estado no es justamente una de esas numerosas masas de estructura libidinal, efímera, muy variable en sus dimensiones, sino la idea-*fuerza*, que los individuos integran-

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 58.



tes de esas masas variables pusieron en el lugar de su ideal del Yo, para poder identificarse entre sí. Las diferentes masas o grupos psicoreales que se forman en la realización de una *sola y misma* idea del Estado, no comprenden a todos aquellos individuos que en un sentido totalmente distinto integran el Estado. La idea jurídica del Estado sólo puede reconocerse en su propia autonomía específicamente jurídica y no por la vía psicológica, como los procesos psíquicos de los lazos y las relaciones libidinales que constituyen el objeto de la psicología social. El proceso psíquico en el que se opera la constitución de las masas sin conductor —es decir, de esas masas en las que los individuos identificándose entre sí han reemplazado su ideal del Yo por una idea abstracta en lugar de la representación de una personalidad concreta del conductor— es en todos los casos el mismo, trátase de la idea de una nación, de una religión o de un Estado. Si la formación social en cuestión fuera la masa psicológica, no existiría diferencia importante entre nación, religión, Estado, ya que sólo cuenta aquí el proceso psicológico. Estos fenómenos sociales sólo aparecen como formaciones sociales diferenciadas desde el punto de vista de su contenido específico, en la medida únicamente en que son concebidos como sistemas ideales, como específicas conexiones de pensamiento, como contenidos espirituales y no en la medida en que se considera los procesos psíquicos que realizan y sostienen a esos contenidos.<sup>38</sup>

### III

Al ahondar en lo que se ha convenido en llamar las masas estables organizadas, la investigación sociológica opera un notable *cambio de dirección*. Pero la dirección de esta mutación está indicada en la hipótesis de la psicología de las masas según la cual las características de lo que se denomina las masas estables es la "organización" y que se encarnan en "instituciones". Organización e institución son complejos normativos, sistemas de prescripciones que rigen el comportamiento humano, que pueden ser concebidos en su especificidad sólo desde un punto de vista orientado hacia la validez normativa, o

<sup>38</sup> El sociólogo francés Tarde (*La logique sociale-1895* y *Les lois de l'imitation*, 2a. edición, 1895) parte como sabemos del hecho de la imitación sugestiva como elemento social fundamental y caracteriza al grupo social como la esencia de seres que se imitan unos a otros. Queda claro que el Estado no debe ser considerado como un grupo social en el sentido de la definición de Tarde. Pero reconocemos que cuando se realiza la idea del Estado, tales grupos pueden constituirse.

de "deber-ser", de las normas en sí mismas, y no hacia la eficacia real, existente, de los actos humanos de voluntad y de representación que tienen como contenido a estas mismas normas.

Este cambio decisivo de dirección, que puede comprobarse en toda sociología orientada psicológicamente, interviene sin excepción allí donde la reflexión pasa del terreno general de la interacción para convertirse en el objeto específico de la sociología. Hay que hablar de un cambio de dirección de principio en sociología, ya que con la consideración de esos objetos la búsqueda científica se compromete en un método completamente nuevo, diferente al precedente. De una manera seguramente inconsciente para la mayoría de los sociólogos y con la sensación de proseguir por la antigua vía, se abandona el terreno del análisis psicológico-empírico para entrar en un terreno donde los conceptos deben sufrir las falsificaciones más extrañas ya que se le quiere atribuir un sentido extraño al que le es propio, es decir el sentido psicológico.

El salto típico de la sociología psicológica hacia afuera de la psicología se manifiesta en esas propiedades inconciliables con toda psicología, que declaramos características de las formaciones sociales, y que debemos declarar si queremos comprender en alguna medida esas representaciones que se presentan en nuestra conciencia como entidades sociales, como hechos colectivos. He aquí la afirmación que se encuentra en todos los sociólogos, según la cual las formaciones sociales que, mediante la interacción de elementos psíquicos, se "solidifican", se "cristalizan", se amasan, adquieren un carácter supraindividual. Como lo psíquico sólo es posible dentro del individuo, es decir, en el alma de cada hombre, todo lo que es supraindividual debe tener, al estar ubicado más allá del alma individual, un carácter metapsicológico. La interacción entre los individuos ya es tanto supraindividual como metapsicológica; y mientras no se haya tomado conciencia de ello, creemos, sin abandonar el terreno psíquico, poder elevarnos —pasando por la interacción— a la supraindividualidad, como a modo de forma superior de lo psíquico. Pero, en realidad, nos encontramos frente a una verdadera hipóstasis. A menos que se desee formular la hipótesis fuera del alma individual, de un alma colectiva colmando el espacio entre los individuos, y abarcando a todos los individuos, representación que como ya lo hemos señalado, la sociología moderna no está muy lejos de compartir y que, elaborada a fondo —ya que un alma sin cuerpo es imposible empíricamente— debe conducir a la hipótesis de un cuerpo colectivo igualmente diferenciado

de los cuerpos individuales en los que se inserta el alma colectiva. Es por esta vía que la sociología psicológica conduce a la hipótesis que culmina en lo mitológico, de lo que se denomina la teoría orgánica de la sociedad.

De la misma manera que se designa a las instituciones sociales como supraindividuales, los sociólogos les confieren bajo los más variados aspectos una "objetividad". Es un término característico de la representación en cuestión: las interacciones psíquicas entre los individuos se convierten en "fuerzas objetivas" después de haber sido "cristalizadas" y "estabilizadas". Se habla de las esencias sociales como de "objetivaciones" o incluso de "sistemas de objetivación". En todos esos giros lo que se busca expresar es una antítesis de los procesos subjetivos, es decir, de los procesos psíquicos que juegan en el alma individual, a los movimientos moleculares de la vida social. Esos hechos psíquicos, intraindividuales, subjetivos, constituyen sin embargo lo real solo y único, es decir, son esa realidad psicológica que debería tenerse en cuenta para una sociología orientada psicológicamente. Una sola cosa debe permanecer como misteriosa: ¿Cómo la subjetividad real puede convertirse por su simple acumulación o multiplicación, en una objetividad también real? La cantidad se convierte aquí en calidad, o en otros términos: es un milagro: ¡sólo se puede creer en él!

Del mismo modo que la objetividad, la duración o la constancia, que se afirma en las formaciones sociales, colocan en antítesis de principio a estas últimas con la existencia fulminante, fluctuante, de los hechos psicoindividuales, de donde deben nacer de alguna manera. Es a propósito del Estado que debemos notar hasta qué punto la esencial uniformidad y la no discontinuidad de su ser específico, los límites precisos de su extensión —que no es más que la permanencia de una validez rigurosamente definida— son incompatibles con la realidad ondulante, evanescente, siempre intermitente, de pronto en contracción, de pronto en expansión, de esos fenómenos psíquicos de masa bajo los cuales se ha intentando vanamente subsumir una teoría psicológica como ciencia natural de esta formación social. La sociología concebida como psicología social sucumbe a una ilusión pueril creyendo ver en las formaciones sociales olas por así decirlo congeladas, un movimiento de masas plasmado, en el cual sería más cómodo y más seguro leer las leyes de lo psíquico que en los fenómenos siempre fluctuantes del alma individual. Cuando un sociólogo opina que "las formaciones espirituales de que se ocupa la sociología poseen cierta objetividad y cierta constancia que los hace aptos para

la observación y la analogía de una manera muy diferente (más intensa) de lo que lo permiten los procesos pasajeros de la conciencia individual",<sup>39</sup> debe obligatoriamente contestar a la pregunta siguiente: ¿Cómo puede ser posible esta metamorfosis, en virtud de la cual a partir de una masa de "procesos subjetivos fugaces en la conciencia individual" —a los cuales, solamente, nota marginal, corresponde por derecho la calidad de realidad— se constituya formaciones fundadas sobre "objetividad y constancia" que pese a esta mutación de esencia no solamente no pierden el carácter psíquico original sino que incluso llegan a conservarlo más?

El sociólogo francés Durkheim es un ejemplo palpable de esos métodos que se deslizan del conocimiento psicológico-causal hacia la evaluación ético-política o jurídica. Él también fundamentará a la sociología como una ciencia de la naturaleza orientada según leyes de causalidad.<sup>40</sup> Toma de Comte el principio según el cual "los fenómenos sociales son hechos naturales y están sometidos como tales a las leyes de la naturaleza".<sup>41</sup> Pero esto significa que debemos reconocer el carácter cosificado de los hechos sociales. "Ya en la naturaleza sólo existen cosas". Y "la primera norma fundamental" para el conocimiento de lo social consiste "en considerar a los hechos sociales como cosas".<sup>42</sup> Durkheim rechaza deliberadamente una sociología como conocimiento de ideas o ideologías y le opone "una ciencia de realidad". Pero Durkheim plantea los hechos sociales como "cosas" en la medida en que son alguna cosa "objetiva", independiente del individuo, ya existentes previamente a él y por consiguiente independientes de él, luego alguna cosa que exista fuera de su persona, realidades de su mundo exterior, en el cual él es in-nato por así decirlo. Esos hechos de un mundo social trascendente que se formó sin la concurrencia del individuo, determinan el individuo y están frente a él provistos de una forma obligante. Esos hechos sociales objetivos, caracterizados como cosas externas al individuo, se expresan en la acción, el pensamiento, los sentimientos de los individuos, pero no deben confundirse con sus "radiaciones individuales". "Hay pues aquí una serie de hechos de un carácter muy especial: consisten en tipos particulares de acción de pensamientos, y de sentimientos, están situados fuera del individuo y están provistos de una forma vinculante en virtud de la

<sup>39</sup> Eisler, *Sociologie*, p. 9.

<sup>40</sup> *Les règles de la méthode sociologique*, Leipzig, 1908.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 43, 171.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 28.

cual se imponen a él.<sup>43</sup> Este carácter apremiante es una propiedad inmanente a esas cosas que, frente a toda tentativa de resistencia, sobresale de inmediato".<sup>44</sup>

"Como la particularidad esencial de los hechos sociales reside en su poder para *ejercer desde el exterior una compulsión sobre la conciencia individual*, eso significa que no surgen de ésta última y por consiguiente la sociología no es una deducción, una consecuencia de la psicología... Si ahora el individuo es colocado entre paréntesis, sólo queda la sociedad, es pues en la naturaleza de la sociedad misma que hay que buscar la explicación de la vida social".<sup>45</sup> "En virtud de este principio la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su lazo constituye una realidad específica que posee carácter particular. Sin embargo es necesario decir que tal fenómeno no puede producirse si no hay conciencia individual: pero esta condición necesaria no por sí misma, suficiente. Las psiquis individuales deben estar ligadas y combinadas de alguna manera: de este tipo de lazo surge la vida social y es, por consiguiente este tipo de lazo el que la explica. Armonizándose una con otras, penetrándose hasta la fusión, las psiquis individuales producen una esencia nueva, *psíquica* si se quiere, que presenta una individualidad psíquica de un nuevo tipo. Es pues en la naturaleza de esta individualidad y no en la de las unidades que la componen, donde deben investigarse las causas próximas y determinantes de los fenómenos que allí se desarrollan. El grupo piensa, siente, actúa de una manera distinta de como lo harían sus miembros si se encontraran aislados".<sup>46</sup> El hecho de saber que los individuos, cuando están ligados los unos a los otros, se comportan diferentemente que si estuvieran aislados, conduce por la vía conocida de una hipótesis no crítica a la hipótesis de una realidad social existente exteriormente a los hombres. La diferencia de función, dentro de la diferencia de las condiciones, se convierte en diferencia de sustancias, en "cosas" diferentes. Durkheim no consigue hacer resaltar debidamente este carácter "de cosa" de lo social. "En realidad, ciertos tipos de acción y de pensamiento adquieren, en razón de su aparición constante, cierta *consistencia*, que los hace independientes y aislados de los acontecimientos singulares que los han provocado. Adquieren una forma corporal, perceptible, que le es propia y constituyen una realidad *sui generis* que se distingue enteramente de las

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> *Ibidem.*, p. 27.

<sup>45</sup> *Ibidem.*, p. 131.

<sup>46</sup> *Ibidem.*, pp. 132, 133.

acciones individuales en las que se revelan".<sup>47</sup> La corporización que las cosas sociales llegan a adquirir finalmente ya no puede ser cuestionada, ya que es perceptible por los sentidos y este hecho es subrayado así por nuestro autor: "Como lo externo de las cosas sólo puede ser dado por la percepción, diremos en resumen: la ciencia no debe, para ser objetiva, partir de conceptos que se han formado sin su concurrencia, sino que debe tomar los elementos de su definición fundamental directamente de los datos sensibles".<sup>48</sup> Esto se contradice completamente con la afirmación según la cual los datos sociales serían "cosas", pero no cosas "materiales",<sup>49</sup> y también con la afirmación según la cual la sociedad es una esencia "psíquica", y esta afirmación está, también, en contradicción con la que declara que la sociología no tiene nada que ver con la psicología. Todas estas contradicciones provienen en último análisis de un error de hipóstasis. El "método de la sociología" de Durkheim es la aplicación sencilla de una concepción ingenuamente sustancialista, y por tanto mitológica, a la observación del comportamiento humano condicionado por influencia recíproca.

Aquí se muestra en la sociología de Durkheim la tendencia *normativa*. La existencia "objetiva" de las "cosas" sociales, independiente de los deseos y las voliciones subjetivas, es decir, individuales; no es otra cosa de hecho que la valorización objetiva de las normas político-éticas que presupone Durkheim dogmáticamente y que intenta justificar afirmando que son realidades naturales. Insiste en el hecho de que "un carácter imperativo" es propio de todo lo que es social respecto del individuo, aceptá como tales las obligaciones impuestas al individuo —impuestas según Durkheim por la sociedad— y limita su análisis al hecho que los hombres se sienten, quizás equivocadamente, obligados. Durkheim percibe en la sociedad una autoridad vinculante, es decir, un valor, que podría tan poco prestarse al punto de vista de la causalidad de la ciencia natural como las obligaciones. "Un hecho social se reconoce en el poder de coerción externa, que ejerce o es capaz de ejercer sobre los individuos".<sup>50</sup> Los términos "social", sobre todo "colectivo" y "coercitivo" son sinónimos para Durkheim.<sup>51</sup> Como sabemos, describe como una cualidad esencial de los fenómenos sociales "ejercer desde el exterior una imposición sobre la conciencia

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 34.

individual".<sup>52</sup> "La sociedad sería así capaz de *imponer* al individuo los tipos de pensamiento y de acción que ha revestido con su autoridad".<sup>53</sup> Esta "autoridad" de la sociedad reside en su poder de constrictión que tiene como consecuencia dictar un cierto comportamiento. Como una obligación de este tipo viene del "exterior", "la fuente de todo lo que es coercitivo" se situaría fuera del individuo.<sup>54</sup> Sin embargo, si nos referimos al hecho de que la constrictión se ejerce desde el exterior sobre la conciencia individual, si se lo considera pues un hecho de la conciencia subjetiva y si se explica este hecho como siendo un rasgo esencial de lo social, no queda nada entonces de la objetividad de lo social". Y no se entiende a partir de allí por qué se habla todavía de obligación. Se trata simplemente del efecto de una causa: el proceso de representación producido en el hombre por una acción cualquiera del mundo exterior que lleva a un impulso de la voluntad y conduce a un comportamiento, es una cadena de causas y efectos como en el caso del calentador a alcohol que calienta y funde una pieza de metal. Por ejemplo, ¿"obliga" el fuego a la pieza de metal a calentarse para finalmente fundirse? ¿Está "coercionado" el corazón a latir? ¿La causa es autoridad para este efecto? ¿Si la "constrictión" en virtud de la cual el efecto sigue a la causa, y de la que la "constrictión" que el hecho social ejerce desde el exterior sobre la conciencia individual sólo es un caso particular, es una obligación, la causa tiene un carácter imperativo? ¡Pero es precisamente a partir de aquí que se cree llegar al terreno de lo social! En qué clase de constrictión piensa Durkheim, lo sabemos cuando declara: "En realidad, tan lejos como podamos remontar en la historia, el hecho asociativo es de todos los hechos el más constrictivo ya que es la fuente de todas las otras constrictiones". La cuestión concierne a la "fuente", luego al fundamento de la validez de esas coerciones, y no la causa de las representaciones, las voliciones y las acciones. A esta conexión precisamente Durkheim liga la comunidad del Estado fundada sobre la coerción, a la que se pertenece o se está ligado sin considerar la voluntad particular. Este estado aparece en Durkheim como, por así decirlo, la quintaesencia de todos los lazos sociales, de todas las coerciones. Y es a propósito del Estado precisamente, de donde resulta muy claramente que todo lo que Durkheim intenta expresar afirmando una cosificación particular, psico-corporal, en el mundo exterior al indivi-

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 134.

duo, no es otra cosa que la validez objetiva —presupuesta de alguna manera— de un contenido espiritual específico autónomo, la validez objetiva de un sistema normativo.

Así la característica fundamental, a la vez ética y política, de esta sociología como "ciencia natural" ha sido suficientemente puesta en evidencia. Y es partiendo de este presupuesto como hay que juzgar también la teoría de Durkheim, según la cual la sociedad se identificaría con Dios. "Si no conseguimos —dice Durkheim— ligar la totalidad de las ideas morales a una realidad que un niño pueda tocar con el dedo, la enseñanza moral es ineficaz. Se debe dar al niño el sentimiento de una realidad como fuente de vida, que otorga fuerza y apoyo. Pero para ello hace falta una realidad concreta, viva".<sup>55</sup> Esta autoridad es la sociedad, según Durkheim: "La sociedad es una forma moral superior que posee la misma trascendencia que la que las religiones atribuyen a la divinidad". Durkheim —y ya hemos insistido en eso— no se inclina tanto, o por lo menos no solamente, a explicar el hecho psicológico de la fuerza motivadora de ciertas representaciones normativas, como a justificar sobre todo su validez: por el hecho de que la fundamenta sobre una *autoridad*, sobre la sociedad elevada a la divinidad.

Se entiende —dice— que respetemos profundamente a la sociedad que exige de nosotros esos pequeños y grandes sacrificios que constituyen la estructura de la vida moral. El creyente adora a Dios, porque es de Dios de quien cree haber recibido su existencia y sobre todo su existencia espiritual —su alma—. Tenemos las mismas razones para manifestar este sentimiento respecto de la colectividad.<sup>56</sup>

Sólo un ser consciente puede estar dotado de la autoridad necesaria para fundar el orden moral. Dios es una personalidad de este tipo, así como la sociedad. Si se entiende por qué el creyente ama y adora a la divinidad, qué razón nos impide comprender que

<sup>55</sup> *Boletín de la Sociedad de Filosofía*, 1906, p. 227. Tomo esta cita del artículo de Fouillé "Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral". No pude obtener hasta ahora el *Boletín de la Sociedad de Filosofía*. Sólo después de la publicación de mi trabajo sobre el "Concepto de Estado desde un punto de vista sociológico y jurídico" me llamaron la atención los escritos de Durkheim: "Les forces élémentaires de la vie religieuse", "Le système totémique en Australie", París, 1912, así como el artículo que cito más adelante. Aprovecho la ocasión que me ofrece la revista *Imago* para completar mi exposición del método sociológico según Durkheim sobre este punto importante del paralelo hecho por Durkheim entre la sociedad y Dios.

<sup>56</sup> *Bulletin de la Société de Philosophie*, 1906, p. 192.



el espíritu laico pueda amar y adorar a la colectividad, que es quizás lo único real presente en el concepto de divinidad?<sup>57</sup>

"El creyente no se equivoca cuando cree en la existencia de una fuerza moral de la que depende, y a quien le debe la mejor parte de sí mismo. Este poder existe: es la sociedad".<sup>58</sup> "Dado que los ritos del culto tienen por objeto, visiblemente, fortalecer el lazo entre el creyente y su Dios, consolidan, de hecho al mismo tiempo, los lazos que unen al individuo con la sociedad de la que es miembro, puesto que Dios sólo es la expresión en imagen de la sociedad".<sup>59</sup> Durkheim dice, como conclusión de su obra sobre las formas elementales de la vida religiosa aplicada al sistema totémico en Australia: "Hemos visto que la realidad, que las mitologías han descripto bajo las más diversas formas, y que es la causa objetiva, general y eterna de los sentimientos particulares que constituyen la experiencia religiosa, que esta realidad, es la sociedad".<sup>60</sup> Y dice del totem, cuyo análisis condujo particularmente a Durkheim a postular la identidad de lo social y lo religioso:

Es el signo mediante el cual cada clan se distingue de otro, la marca visible de su personalidad que sostiene todo lo que pertenece al clan, bajo cualquier título, hombres, animales, cosas. Si, pues, los símbolos de Dios y de la sociedad son uno, es que Dios y la sociedad son una sola y misma cosa. ¿Cómo el símbolo del grupo podría haberse convertido en la expresión de lo que se ha convenido en llamar divinidad, si divinidad y grupo eran dos realidades diferentes? El Dios del clan, el principio totémico, no puede entonces ser otra cosa que el mismo clan, pero objetivado y presentado a la imaginación bajo la forma de objetos perceptibles tales como la planta o el animal que sirve de totem.<sup>61</sup>

Pero dicho esto, el enigma del totemismo está tan poco clarificado psicológicamente que no se halla la respuesta a la pregunta: ¿cuál es entonces la fuente común del origen de la actitud tanto social como religiosa del hombre? Ya que el problema de la autoridad social no se resuelve psicológicamente queriendo identificarlo con el de la autoridad religiosa. Inclusive en este sentido, Freud ha llegado, con su

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 322.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 597.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 295.

método psicoanalítico, más allá de los resultados de la sociología actual. Ya que Freud no se interesa en ningún caso en la justificación de una autoridad cualquiera, sino únicamente en la explicación de fenómenos psíquicos. Permanece —y tal vez esa sea la causa— en el terreno de la psicología individual y renuncia al conocimiento místico-metafísico de un alma colectiva diferente a las almas individuales. Como Durkheim, Freud se interesó en el estudio del totemismo y tropezó, haciéndolo, con las relaciones íntimas que existen entre la vida social y la vida religiosa de los hombres. Sólo que Freud no se contentó con declarar que Dios y la sociedad eran idénticos. Puso en evidencia la raíz psicológica en el origen de los lazos sociales y religiosos, tratando de explicar al totemismo por la psicología individual. Mientras tomaba al pie de la letra —afianzado en las concordancias que había descubierto en la vida psicológica de los salvajes y los neuróticos— la aserción de los pueblos primitivos, según la cual el totem era su ancestro y su padre original, aserción con la que los etnólogos no habían sabido qué hacer hasta ese momento y que quieren por este motivo relegar a segundo plano, reconoció que el totem significaba el padre original. Ya mencioné más arriba la hipótesis de Darwin retomada por Freud, según la cual la forma original de la sociedad humana sería la horda conducida por un macho poderoso en la cual el padre despótico y celoso se reserva para sí todas las hembras y echa a los hijos que se hacen adultos, los que forman alianza un día para matar al padre y devorarlo, y para reemplazar, así, a la horda paterna por el clan fraterno. El padre matado y devorado se convierte entonces, a través del arrepentimiento, en Dios, y lo que impedía en vida mediante su fuerza —las relaciones sexuales de sus hijos con las hembras del grupo— se erige en contenido de las normas sociales y religiosas sobre las vías, desbrozadas por el psicoanálisis, de lo que se ha convenido en llamar “obediencia tardía”. No es necesario entrar aquí en los detalles de esta teoría insólita, a la vez ingeniosa y perspicaz. Sólo importa la comprobación siguiente: una explicación psicológica de los lazos sociales y religiosos así como de su conexión quiere que sean retrotraídos a una experiencia fundamentalmente psíquica, a la relación de los niños con el padre. La autoridad divina y la autoridad social sólo pueden ser idénticas porque son las dos formas diferentes del mismo lazo psíquico que, psicológicamente, debe tener aquí el valor de autoridad a secas.<sup>62</sup> Porque, en la psicología

<sup>62</sup> El psicoanálisis conserva también este carácter de estricta explicación causal allí donde —como en *Psychologie des masses et Analyse du Moi*— revela, al am-

de Freud, no se trata de la motivación normativa de los deberes sociales erigiendo un valor supremo, una "autoridad suprema" del orden de un dogmatismo ético —tal como está presente en Durkheim en la sociedad-Dios (o Dios-sociedad)—, sino más bien de revelar mediante el análisis las causas del comportamiento humano —he allí por qué su psicología social es necesariamente una psicología individual—; la autoridad del padre que es aislada por el psicoanálisis como un dato original del alma humana, no es otra cosa que un caso particular de la motivación, una regla, según la cual el comportamiento de un hombre se orienta según la voluntad y la esencia del otro.<sup>63</sup>

De todos los resultados de las investigaciones de Freud orientadas hacia los fundamentos psíquicos de la ideología social, así como de la ideología religiosa, desearía aún retener esto: con la tentativa de aclarar los comienzos de la formación de la sociedad y de la religión, Freud se une a los análisis del investigador inglés Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, segunda edición, Londres 1907). Este último supone que una ceremonia particular, lo que denomina la *comida-totem*, el hecho de matar y consumir conjuntamente un animal de una importancia particular, el animal-totem, habría constituido desde el principio, una parte integrante del sistema totémico. Más tarde, el sacrificio expiatorio, mediante una ofrenda a la divinidad, significa en su origen un acto de socialización, una comunión de los creyentes con su Dios, *an act of social fellowship between the deity and his worshippers*. Mediante la comida de un solo y mismo animal sacrificado, la comunidad de estirpe, la unidad social —siguiendo la representación de los hombres primitivos— se establece. Quienquiera que participe de la comida es considerado como un miembro del grupo. "Pero ¿por qué se atribuye a esta comida y a esta libación común una fuerza de lazo? En las sociedades más primitivas, sólo existe un lazo que une absolutamente y sin excepción: es el lazo de la comunidad de estirpe (*kinship*)". Los miembros de esta comunidad intervienen siempre solidariamente, una estirpe es un grupo de personas cuyas vidas están encadenadas hasta formar una unidad *física* al punto que se les puede considerar como las piezas de una vida común. *Kinship* significa pues: participar en una sustancia común.

paro de toda tendencia política, el mecanismo psíquico sobre el que se apoya el régimen monárquico cuyo predominio en historia política no podría explicarse de otro modo.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 89 y ss.

Entendimos que, en tiempos más cercanos, cada comida compartida —participación de una misma sustancia que penetra en su cuerpo— teje un lazo sagrado entre los comensales: en tiempos más antiguos, este significado parece corresponder únicamente a la participación en la sustancia de un sacrificio sagrado. El misterio sagrado de la muerte expiatoria se justifica cuando sólo por su intermedio *puede establecerse el lazo sagrado que une a los participantes entre sí y con su Dios...* Se entiende la necesidad de renovar de vez en cuando, por medio del proceso físico de la comida sacrificadora, la identidad de sustancia a través de la concepción realista de la comunidad sanguínea... Este sacrificio debe precisamente suministrar la sustancia sagrada y al consumirla los miembros del clan se aseguran su identidad material entre sí y con la divinidad.<sup>64</sup>

Los fragmentos aquí citados son importantes para mí en este contexto desde dos puntos de vista: en primer lugar, para el pensamiento primitivo, la *unidad social*, el lazo de una multiplicidad de individuos en unidad se expresa en la sustancia visible y tangible del animal totem sacrificado, consumido en común. Pero después, la unidad social —como la presenta Durkheim— tiene un carácter religioso en el cual el lazo social se realiza de alguna manera mediante la interpretación del lazo con la divinidad, los dos lazos —en tanto lazos psíquicos— son en el fondo desde el principio *idénticos*, lo que revela en el hecho que el animal-totem sacrificado, cuya consumación en común produce el lazo social, es la divinidad misma. Partiendo de una posición muy diferente a la psicológica de Freud, desde un punto de vista que he caracterizado en los comienzos de este escrito, a saber, el de una teoría del derecho opuesta a la sociología psicológica como ciencia de la naturaleza explicativa en términos de causalidad, una teoría que concibe al Estado como un contenido específico de sentido y no como el curso de alguna manera pautado del comportamiento efectivo de los hombres, como una ideología en su autonomía específica, como sistema de normas y en realidad de normas jurídicas, como sistema jurídico, alcancen resultados que, curiosamente, pueden equipararse con los resultados de la investigación psicosociológica y que pueden aclarar el problema de una manera muy distinta.

El problema central de una teoría del derecho girando en torno de la noción de Estado, pero no solamente de lo que se denomina la teoría del Estado y del derecho, sino más bien la teoría general del Estado, de la que la teoría del Estado y del derecho en el sentido tra-

<sup>64</sup> *Totem et Tabou*, pp. 123 y ss.

dicional es un elemento, aunque sea el elemento más importante y más rico, es el problema de la relación entre el Estado y el derecho. Por más que la teoría del Estado sea justamente una de las más antiguas disciplinas, tal vez aún la más vieja ciencia —aunque ya el primer conocimiento de la naturaleza, de orden mitológico-religioso, haya sido verosimilmente precedido por una reflexión sobre el Estado, ya que el rey (el padre) que guía a los hombres en virtud de una autoridad legal, era visiblemente el modelo de la divinidad que rige la naturaleza, y la ley jurídica el modelo de la ley natural—, la situación de su problema fundamental es, en la literatura científica, más que desconsoladora. No solamente existe sobre la relación entre el Estado y el derecho, presentados por distintos autores, puntos de vista completamente contradictorios e inconciliables entre sí —unos explican el derecho como un presupuesto lógico o temporal del Estado, otros consideran al Estado como el presupuesto, y hasta el creador del derecho— sino que ocurre también que nos encontramos, por regla general, en un solo y mismo autor, las dos concepciones enlazadas una a otra, condensadas en las más sospechosas contradicciones. Tanto más notable resulta cuanto que a propósito del Estado y del derecho, tratamos con fenómenos muy cotidianos, accesibles a todos. Un análisis crítico de las exposiciones científicas presentadas hasta ahora, revela que el problema casi insoluble de la teoría del Estado y del derecho sólo es un falso problema —como es el caso frecuentemente en la historia de las ciencias. Allí donde la teoría busca definir dos entidades diferentes una de otra, y la relación entre ellas, sólo existe en realidad un solo y único objeto. El Estado como sistema de comportamiento humano es idéntico a ese sistema coercitivo que tomamos como derecho o legislación jurídica. Pero en la medida en que se representa al Estado dentro de la categoría del sistema en el que no se lo representa bajo la forma de un sistema abstracto de normas de comportamiento humano, sino de modo figurado bajo la forma de una *personalidad actuante* —y es este sentido del Estado que aparece con mayor frecuencia— este concepto significa solamente la personificación ilustrativa del orden jurídico que crea la comunidad social y que funda la unidad de una multiplicidad de comportamientos humanos. Mediante la hipóstasis de esta personificación —error característico, revelado últimamente por Vaihinger, en su filosofía del “Como-si”—, el objeto único del conocimiento, el sistema coercitivo del comportamiento humano, es redoblado y se crea el falso problema, insoluble, de una relación de dos objetos allí donde sólo existe la

identidad de un solo e igual objeto abstracto, al cual se opone su personificación planteada erróneamente como real y que sólo es un recurso del pensamiento a los fines de ilustración y de simplificación (abreviación). La técnica de esta hipóstasis, con el redoblamiento de su objeto de conocimiento, con su contexto de falsos-problemas, se asemeja en todos los aspectos a la que funciona ya en la concepción mitológica de la naturaleza que representa, detrás de cada árbol, una Driade, detrás de cada fuente un dios, detrás de la luna la diosa de la Luna, y detrás del Sol a Apolo. Desde el punto de vista de la crítica del conocimiento, este método mitológico que, en virtud ya de nuestro lenguaje sustantivo —tal como Fritz Mauthner lo ha reconocido y denominado— es la médula de lo que es necesario superar por erróneo, interpretar como cosas estables relaciones que sólo son determinables por el conocimiento, interpretar la *función como sustancia*. Si se puede establecer que el Estado pensado por la teoría del Estado como distinto respecto del derecho, "detrás" del derecho, como portador del derecho, es una "*sustancia*" *duplicadora* y productora de falsos problemas tales como el "alma" en psicología, la "fuerza" en física, habrá entonces una teoría del Estado sin Estado, del mismo modo que hoy hay una psicología sin un "alma" y sin todos los falsos problemas con los que la psicología racional se ha debatido (la inmortalidad por ejemplo: problema específico de sustancia), lo mismo que hoy hay una física sin "fuerzas". Psicológicamente sin embargo —y únicamente desde este punto de vista— esta propensión a la personificación y la hipóstasis, esta tendencia a la sustancialización es comprensible. Este punto de vista, que la ciencia natural supone detrás de los fenómenos la existencia de fuerzas, allí donde los primitivos se representan todavía dioses, sólo se presenta como una diferencia de grados. Así es en principio lo mismo cuando, para el pensamiento orientado en el sentido del totemismo primitivo, la unidad social, el lazo de una multiplicidad de hombres en unidad, sólo puede expresarse en la *sustancia* visible y tangible del animal totem sacrificado y consumido en común, y cuando la teoría moderna del Estado y del derecho debe imaginarse el orden social abstracto, este sistema de normas jurídicas y coercitivas, es decir, en realidad la *unidad* de la comunidad social efectiva (y es sólo dentro de este orden donde reside la comunidad) como una cosa, una sustancia, una persona "real", formada de manera absolutamente antropomórfica, sin haber tomado conciencia del carácter de esta representación como de un simple recurso del pensamiento; tanto más si notamos hasta qué

punto es fuerte la tendencia a suponer a esta "persona" como algo posiblemente visible y tangible, como un ser vital hiperbiológico. Sobre este punto, la teoría moderna del Estado es primitiva, así como el sistema totémico, que es justamente la teoría del Estado de los primitivos.

El concepto de Estado concebido como un concepto de sustancia tal como "fuerza" y "alma", como ficción personificadora, se pone a la par del concepto de Dios. La concordancia en la estructura lógica de esos dos conceptos es realmente sorprendente, sobre todo si se considera la analogía profunda que existe entre las preguntas y las respuestas aportadas, en el terreno de la teología y el de la teoría del Estado. Esta analogía me impresionó particularmente en las representaciones que, dentro de la literatura más reciente, están dadas de las relaciones entre el derecho y el Estado. El Estado trascendiendo el derecho, metajurídico, que no es otra cosa en realidad que la personificación objetivada, que la unidad convertida en real del derecho, corresponde muy exactamente al Dios trascendiendo la naturaleza, supranatural que no es otra cosa que la personificación antropomórfica grandiosa de la unidad de esta naturaleza. Del mismo modo que la teología busca a fondo superar el dualismo que ella misma creó al plantear el problema —insoluble según sus propios postulados— de la relación de unidad del Dios metafísico con relación a la naturaleza, y de la naturaleza extradivina en relación a Dios, del mismo modo la teoría del Estado y del derecho se ve forzada a relacionar el Estado metajurídico con el derecho, y el derecho extraestatal con el Estado. La teología —y no solamente la cristiana— busca la solución de su problema por la vía mística: mediante la humanización de Dios, el Dios ultramundano llega al mundo, o mejor, a su representante: el hombre. La solución que la teoría del derecho y del Estado investiga es la misma. Es la teoría de lo que se ha convenido en llamar la obligación del Estado hacia sí mismo o la autolimitación del Estado, en virtud de la cual el Estado suprajurídico, convertido en persona, se somete con plena voluntad a su propio orden jurídico que él mismo ha creado, y de poder extrajurídico se convierte sencillamente en un ser jurídico, el derecho. Como teoría se contradice con los postulados que ella misma ha creado de la teoría del derecho y del Estado, y como quiere hacer comprender lo incomprensible, es decir, que dos seres diferentes sean uno, se le ha reprochado desde siempre tener cierto carácter místico. Pero no se ha notado hasta allí todavía, que el misterio de la humanización de Dios es presentado por la teología desde el punto de vista de la "autolimitación" de Dios. No obstante,

la concordancia entre la teología y la teoría del Estado llega aún más lejos: al problema de la teodicea corresponde exactamente el problema de lo que se ha convenido en llamar el "ilícito del Estado". En lo que se refiere a la relación entre Dios y el individuo —el alma universal y el alma individual— la especulación religiosa, más particularmente de los pensadores místicos, no ha aportado en el fondo, otra cosa que la teoría política de la universalidad y del individualismo en lo que se refiere a la relación Estado (comunidad)-individuo. E inclusive la teoría teológica de los milagros encuentra en la teoría del Estado y del derecho su análogo, como lo he demostrado detalladamente.<sup>65</sup>

Así, la relación revelada por la psicología social entre lo religioso y lo social se encuentra confirmada por la crítica del conocimiento. Desde este punto de vista, el Estado se presenta, por este motivo, como un concepto de Dios, porque descansa sobre el dualismo sistemático característico del método, es decir, porque en tanto hipóstasis de la unidad del orden jurídico fue producido —como un ser trascendente respecto de éste— de la misma manera que Dios, en tanto personificación de la naturaleza, fue producido como la formación de una ficción trascendiendo la misma. Desde el punto de vista de la crítica del conocimiento importa ante todo en las ciencias del espíritu y sobre todo en las ciencias sociales, superar el método teológico, eliminar el dualismo sistemático. Pero es precisamente en esta dirección que el análisis psicológico de Freud ha suministrado un trabajo preparatorio inestimable disolviendo de la manera más eficaz en sus elementos psicológico-individuales las hipóstasis revestidas con toda la magia de las palabras antiguas, Dios, la sociedad y el Estado.

<sup>65</sup> Cf. mi estudio sobre *Le concept sociologique et juridique de l'État*, 1922, pp. 219 y ss.