

Dejaron de concurrir los representantes de la Argentina, cuyo gobierno en su respuesta a la invitación se expresó así:

"La influencia que tendría en las deliberaciones la República de Colombia, o sin que ella la ejerza de hecho, la sola actitud que le han dado los sucesos para poderla ejercer, bastaría para inspirar celos y hacer que se mirase con prevención el ajuste más racional el pacto más benéfico, el tratado en que se estableciesen con más escrupulosa igualdad los derechos y deberes de todos los Estados de la Liga. Esta idea nos asusta y nos hace mirar con horror el proyecto de celebrar tan temprano un tratado común entre Estados que, bajo diferentes aspectos, no pueden sin imprudencia, comprometerse en semejante pacto".

El Brasil, que como monarquía, se inclinaba más al lado de la Santa Alianza, se abstuvo de nombrar su representante, aunque en su respuesta decía: "La política del Emperador, tan diferente y generosa como es, estará siempre pronta a contribuir al reposo, dicha y gloria de América, y tan pronto como la negociación relativa al reconocimiento del Imperio se haya concluido honrosamente en Río de Janeiro, enviará un plenipotenciario al Congreso para tomar parte en las deliberaciones de interés general, que sean compatibles con la estricta neutralidad que guarda entre los Estados beligerantes de América y España". Chile, asimismo dejó de asistir, debido a las dificultades de orden interno creadas por la caída del Gobierno del General O'Higgins; y finalmente, los EE. UU., ya que de sus representantes uno murió en el camino y el otro llegó tarde.

Santander, ante los resultados del Congreso, escribe a Bolívar el 21 de Agosto de 1.826 estas palabras, en las que deja entrever su decepción:

"En fin, algo se ha hecho, y hemos logrado siquiera ver reunidos cuatro de los principales Estados Americanos".

Y el Libertador, en carta al General Páez, comenta de esta manera el mal éxito de la Asamblea:

"El Congreso de Panamá, Institución que debiera ser admirable si tuviera más eficacia, no es otra cosa que aquel loco griego que pretendía dirigir desde una roca los buques que navegaban. Su poder será una sombra y sus decretos meros consejos".

LA CONCIENCIA SOCIAL



"Espíritu del pueblo", "alma de la raza" y frases análogas fueron forjadas por el romanticismo. Tal vez él intuyera, tras del ropaje de las palabras, el fenómeno sociológico del cual queremos ocuparnos. La noción de "alma colectiva" o "espíritu del pueblo" es común a los escritores y pensadores de todo el siglo XIX. No es nada peregrino, pues, que un científico experimentalista como Wilhelm Wundt acometiera con seriedad integral la "psicología de los pueblos" (*Die Woelkerpsychologie*).

El problema de la "conciencia colectiva", sin embargo, no se deriva en sociología directamente del romanticismo ni de las investigaciones psico-etnográficas de Wundt, sino de las analogías entre organismo y sociedad establecidas primero por Herbert Spencer y por Paul von Lilienfeld más tarde. Es el organicismo sociológico, pues, el que, de modo directo, introduce el problema de la conciencia colectiva. En respuesta a la pregunta qué es sociedad, Spencer responde: la sociedad es un organismo. En seguida Spencer señala tanto las semejanzas como las desemejanzas entre "organismo social" y "organismo biológico". Entre las desemejanzas menciona justamente la conciencia. Mientras en el organismo, dice, la conciencia está concentrada en el sistema nervioso, en la sociedad ella está difusa en todo el agregado de tal suerte que la sociedad no tiene un "sensorio social" específico.

Pero lo que para el organicismo era resultado de mera analogía, para la sociología contemporánea es la conclusión de inducciones bien hechas. Por otro camino y con distinto propósito, ha llegado Durkheim a la "conciencia colectiva", y la ha convertido en la piedra angular de su sistema y en la verdad fundamental de la sociología general y de la psicología colectiva. El problema de la conciencia social no es sólo un "resabio del organicismo" sino

una nueva adquisición de la sociología y también de la psicología social.

I.—NOCION DE CONCIENCIA SOCIAL

Ligando el origen de la conciencia social a las investigaciones de psicología de los pueblos impulsadas en Alemania por Lazarus y Steinthal, menciona Adolfo Menzel la noción sugerida por el filósofo austriaco G. A. Lindner. En la segunda parte de su libro "Ideas sobre la psicología de la sociedad", Lindner "estudia la conciencia social, que abarca estados de alma comunes a los miembros de la sociedad a causa de su intercambio, como son las representaciones, sentimientos y tendencias que no quedan encerrados dentro de la conciencia individual, sino que, debido a la organización social, repercuten de individuo en individuo. El sujeto o soporte de la conciencia social es, según Lindner, la misma sociedad, es decir, el conjunto de sus miembros, en la medida en que forman parte de un mundo de representaciones comunes. La conciencia social es en sí una ficción, pero existe realmente en la cabeza de cada uno de los miembros de la sociedad" (Introducción a la sociología, p. 135).

En este primer intento definitorio encontramos algunos elementos esenciales de la conciencia social: los sentimientos, las tendencias y representaciones comunes a todos los miembros del grupo. No obstante, tiene el grave inconveniente de dar a la conciencia social el calificativo de "ficción". No, la conciencia social no es una ficción. Tal vez sólo en un sentido especial se la podría calificar de ficción: en el sentido de hipótesis que Hans Vaihinger da a la palabra ficción en su célebre y discutido libro "La filosofía del como si" (Die Philosophie des Als Ob).

La conciencia social no es cosa ni ente metafísico ni un mero "término genérico". En la concepción y descripción de la conciencia social tenemos que evadir tanto el terreno falso del realismo sea ingenuo o metafísico como del nominalismo. La conciencia social es un fenómeno sociológico en el que se integran representaciones, sentimientos, pensamientos, valores y voliciones comunes a los individuos que forman una sociedad y que reobra a su turno sobre cada uno de esos individuos como una fuerza de unificación y de control. Es, en palabras de G. Gurvitch, "reciprocidad de perspectivas entre el psiquismo individual y el psiquismo colectivo" (Las formas de la sociabilidad, p. 136).

A).—LA TEORÍA DE LA CONCIENCIA COLECTIVA DE DURKHEIM.

Empecemos con una cita de G. Gurvitch, en la cual se hace resaltar la importancia de la conciencia social dentro del mismo sistema de Durkheim. "La teoría de la conciencia colectiva, dice, es el fundamento crucial de la sociología de Durkheim, su punto decisivo, la raíz de toda su concepción de la especificidad de lo social y de su irreductibilidad a otros sectores de lo real. Se encuentra en la base de su método sociológico, de su oposición de la solidaridad orgánica, de su sociología jurídica y de su sociología religiosa, de su teoría del suicidio y de su interpretación del Totem y del Mana; en fin, de su ciencia de los hechos morales y de su teoría de los valores. Ninguna concepción de Durkheim fue tan decisiva para la orientación que dio a la sociología, y sin embargo ninguna de sus tesis ha encontrado una oposición tan viva y tan extensa como ésta. Ciertos sociólogos han llegado incluso hasta aceptar todas las conclusiones de la doctrina de Durkheim, sin aceptar su base indispensable: la teoría de la conciencia colectiva" (Las formas de la sociabilidad, p. 135).

Cómo descubrió Durkheim este hecho sociológico tan fecundo? En parte ya hemos respondido en líneas anteriores, donde nos referíamos al romanticismo y al organicismo sociológico; pero, por otro lado, nos hace falta tomar en cuenta ciertas circunstancias que bien pudieron haber ejercido un influjo imponderable en la génesis de esa idea. Esa circunstancia es la filiación judía de Durkheim. Parece que las observancias rituales obligatorias en la vida del judío ortodoxo desempeñaron un gran papel en el desarrollo del sistema de Durkheim. La exterioridad y coacción, caracteres esenciales del hecho social según Durkheim, cuadran perfectamente con el rigor del legalismo del ritual judío. Mas como todo esto no es suficiente para explicar un sistema tan complejo como el de Durkheim, hay que señalar la coherencia lógica con la cual dicho autor desarrolló sus ideas. En efecto, en la sociología de Durkheim existe una trabazón y consecuencia lógicas tanto en la concepción como en la exposición, pero sin que por eso su pensamiento carezca de un proceso evolutivo de perfeccionamiento.

Desde "La división del trabajo social" hasta sus obras posteriores, Durkheim pugna por encontrar la expresión teórica exacta de su doctrina de la conciencia social. Este es el tema dominante del pensamiento durkheimiano. En cada nueva obra afirma su con-

quista intelectual y se torna más radical en sus puntos de vista. Por ejemplo, en un estudio comparativo entre la exposición de la conciencia social en "La división del trabajo social" y la de "Las reglas del método sociológico", que temporalmente apenas difieren en dos años, se constata, en la última obra, un profundo radicalismo y acercamiento a una posición metafísica. Durkheim ha insistido, sobre todo, en el carácter trascendente de la conciencia social, de tal modo que en su etapa final llega a identificarla con la divinidad misma.

Para formarnos una idea concreta de la tesis de Durkheim, transcribimos el texto, de "Las reglas del método sociológico", que se refiere a la conciencia social. "La sociedad, dice, no es una mera suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación, representa una realidad específica que tiene sus caracteres propios. Sin duda, no puede producirse nada colectivo si no son dadas las conciencias individuales; pero esta condición necesaria no es suficiente, sino que es preciso que estas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de una cierta manera; de esta combinación es de donde dimana la vida social y, por consiguiente, es esta combinación lo que la explica. Agregándose, penetrándose, fusionándose las almas individuales engendran un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un nuevo género. En la naturaleza de esta individualidad, y no en las unidades integrantes, es donde es preciso ir a buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen en ella. El grupo piensa, siente, obra en forma distinta de lo que harían sus miembros si se encontraran aislados. Si se parte de estos últimos, no se podrá comprender nada de lo que pasa en el grupo..." Y en una glosa del mismo párrafo, dice: "He aquí en qué sentido y por qué razones se puede y se debe hablar de una CONCIENCIA COLECTIVA DISTINTA DE LAS CONCIENCIAS INDIVIDUALES. Para justificar esta distinción no es necesario hipotetizar la primera: esta conciencia colectiva es algo especial y debe ser designada con una palabra también especial, y esto porque los estados que la constituyen difieren específicamente de aquellos que integran las conciencias individuales" (ps. 183-4).

Este esbozo de la conciencia social recibe en el resto de obras durkheimianas los retoques dogmáticos finales. De modo inevitable Durkheim fue conducido a una metafísica de lo social. Según él los caracteres de esta nueva entidad, son: La trascen-

dencia respecto de las conciencias individuales; identificación con el Espíritu, con el imperativo, con la razón a priori, con el Bien Supremo y finalmente con la Divinidad, y singularidad frente a la pluralidad de conciencias colectivas empíricas.

B) .—LA CRÍTICA DE GURVITCH A LA CONCIENCIA COLECTIVA.

Georges Gurvitch, actual profesor de sociología en la Sorbona, ha hecho una crítica exhaustiva de Durkheim en su obra "Las formas de la sociabilidad". Gurvitch admite sin vacilación la importancia de la conciencia colectiva y sostiene que hay que defenderla contra el propio Durkheim y sobre todo hay que librarla del parentesco con el espíritu objetivo de Hegel.

En la obra citada, Gurvitch examina particularmente los argumentos invocados por Durkheim en favor de la trascendencia de la conciencia colectiva. Tales argumentos aparecen en el proceso evolutivo del pensamiento durkheimiano a través de todas sus obras. En su argumentación, Durkheim da muchas veces oportunidad a la crítica porque desvía sus análisis hacia la metafísica, la metamoral y hasta la teología. A juicio de Gurvitch esos argumentos son los siguientes:

1. Identidad e identificación de las conciencias individuales;
2. Coacciones y presiones ejercidas sobre ellas;
3. Imperatividad y ascendente moral de la conciencia colectiva;
4. La pre-existencia y la riqueza incomparable de los contenidos;
5. Discontinuidad de las esferas de lo real;
6. Generación por la conciencia colectiva del deber opuesto al valor;
7. Generación por la conciencia colectiva de los ideales que sobrepasan a los valores a los que sirven de fundamento de objetividad;
8. Encarnación de la necesidad y de la universalidad lógica en la conciencia colectiva;
9. Por último, divinidad de esta conciencia; (Las formas de la sociabilidad, p. 198).

Gurvitch rechaza de plano los caracteres de la conciencia colectiva asignados por Durkheim y los sustituye por los que se ajustan a la realidad observable. "La conciencia colectiva, dice, nos parece, como a Durkheim, el fundamento indispensable de la

sociología. Pero esta conciencia colectiva no es nunca trascendente, es siempre immanente, siempre está fundada sobre la reciprocidad de perspectivas entre el psiquismo individual y el psiquismo colectivo, que no son sino dos consideraciones abstractas de aspectos de la totalidad concreta de lo psíquico. Esta conciencia colectiva no tiene nada que ver con el mundo espiritual y supratemporal: tanto puede participar en él como desviarse, por el contrario; pues con relación al Espíritu se encuentra exactamente en la misma situación que la conciencia individual. En fin, esta conciencia colectiva no es, ni armoniosa, ni unificada: hay una pluralidad de conciencias colectivas en toda sociedad, y sus conflictos suelen ser más agudos todavía que los conflictos de las conciencias individuales" (op. cit. p. 136).

Gurvitch tiene razón. La conciencia social no es un ente metafísico ni una razón universal; es más bien un fenómeno sociológico fundamental, un supuesto sin el cual permanecerían sin explicación adecuada la opinión pública, la tradición, las normas de acción y pensamiento sociales, las instituciones, el devenir social, etc., etc., y hasta el mismo hecho social estaría en peligro de esfumarse en una especie de comportamiento amorfo y sin sentido. La conciencia social es como una atmósfera que envuelve a todos los individuos de un grupo dado y que los solidariza en las formas de pensamiento, de sentimiento y de acción. No es nada cerrado ni estático. Tiene una especie de existencia abierta y dinámica: acoge nuevos contenidos y desaloja los anticuados, pero dentro de una continuidad casi personal.

II.—MODOS DE SER DE LA CONCIENCIA SOCIAL

La conciencia social tiene dos modos de ser: uno reflexivo, racional casi en todo, sujeto a normas y valores estatuidos, y otro espontáneo, afectivo en gran manera y esporádico hasta cierto punto. El primer modo de ser recibe el nombre de "conciencia social reflexiva", y el segundo, el de "conciencia social espontánea".

A) .—LA CONCIENCIA SOCIAL REFLEXIVA.

Comprende ésta las representaciones, los pensamientos, las normas, los ideales y los valores, sean lógicos, existenciales, etc., comunes a un grupo social determinado o a una sociedad entera.

Como su modo de ser es reflexivo, tiene conductos adecuados de expresión: uno es la opinión pública, otro la tradición y un tercero la actividad consciente o planificada.

1.—La opinión pública.

Quién no tiene noción, aunque sea somera, de la opinión pública? En su forma moderna, la opinión pública tiene su origen no tanto en la Revolución francesa cuanto en la burguesía de los siglos XVII y XVIII. La Revolución es, más bien que la causa, el resultado de una opinión pública madura. Mucho de lo que comúnmente se atribuye a la Revolución, hay que buscarlo más atrás. Ella, sin embargo, coadyuvó a la formación de la opinión pública como un derecho de los pueblos libres. En los salones franceses de la burguesía, en las tribunas improvisadas por los revolucionarios y en los panfletos y gacetas de los "ilustrados", vino la opinión pública al mundo moderno.

Cómo se define la opinión pública? Franklin E. Giddings dice que la opinión pública es el juicio colectivo sobre asuntos de interés general. No es ella el pensamiento o parecer individual, sino el pensamiento del grupo como un todo. Tampoco es la suma de los pensamientos individuales sino algo nuevo gestado en la mente de todos los miembros del grupo en invisible interacción. La opinión pública, por supuesto, requiere para su existencia ciertas condiciones, por ejemplo: la facilidad de comunicación, la facilidad de información y la libertad. Es un hecho comprobado que la opinión pública es más fuerte en la ciudad que en el campo, que se robustece con los medios técnicos de comunicación y que sólo vive donde hay libertad. Las tiranías y los despotismos no consienten la opinión pública ni mucho menos los órganos independientes de su expresión.

La opinión pública tiene órganos especiales de expresión, por ejemplo: la conversación, la tribuna, la prensa y el radio-periódico.

a) La conversación.—Este es el órgano más elemental de la opinión pública, pero a la vez la forma más auténtica. Socialmente este órgano puede asumir dos formas: una, de conversación-información, y otra, de conversación-discusión. Por la primera se propagan las noticias con la rapidez del relámpago; y, por la segunda, se pesan las razones de las opiniones particulares que interesan a la vida social.

b) La tribuna.—La tribuna representa una forma evolucionada de la conversación. La tribuna es una conversación unilateral, porque sólo habla uno mientras muchos escuchan. En el fondo, sin embargo, hay una reciprocidad entre orador y público. El orador recibe el estímulo y la inspiración del público, y éste se entusiasma y exalta con los pensamientos de aquél. Entre los dos se establecen puntos de contacto reflexivos y emocionales. El orador interpreta el pensamiento y el sentir de su auditorio. La tribuna es un arma poderosa de agitación de ideas. Su función la ejerce en todo tiempo, pero de modo especial en ocasiones de crisis y desequilibrio social. Demóstenes, Cicerón, Savonarola y Mirabeau pertenecen, en efecto, a períodos críticos tanto en lo político como en lo social.

c) La prensa.—En nuestro concepto la prensa ya no es “el cuarto poder del Estado”. Su siglo de oro feneció con los últimos románticos. En nuestra América no volverá a la gloria que le dieran Sarmiento, Montalvo y Martí. Nos hemos vuelto cínicos. Nadie teme la palabra.

Sociológicamente, sin embargo, cumple una doble función: es informativa, por cuanto esparce las noticias de interés colectivo, y formativa, por cuanto pretende modelar y guiar la conciencia social. En su función informativa tiene la responsabilidad de la objetividad e imparcialidad. Y en su función formativa debe atender a los altos imperativos espirituales.

Entre la prensa y la opinión pública hay una relación constante que hoy es materia de atento estudio sociológico. Ambas se implican mutuamente. En concepto del destacado periodista Víctor Gabriel Garcés, “el periódico es captación del ritmo móvil y elocuente del pensamiento social. En las sociedades organizadas su pensar refluye en el pensar que el periódico retrata. Hay que admitir entonces que la opinión social es la que pone de manifiesto en la prensa y que ésta dialoga simplemente con la sociedad. Diálogo en el que hay un constante ir y venir de deseos, de aspiraciones, de anhelos. Diálogo permanente en que lo social repercute y se sintetiza en la opinión escrita que el periódico prepara. Cuanto más grande es la percepción inteligente de las colectividades, en sus zonas culturales precisas, tanto más exigente ha de ser con su prensa: ha de exigirle que su obra se ponga a tono con la talante intelectual de que se ufana. No cabe prensa falaz en sociedades honorables, ni es admisible prensa in-

sípida en ambientes sociales de sabor educativo bien definido” (Revista Mexicana de Sociología, vol. II, n. 2, p. 75).

d) El radio-periódico.—Este es una modalidad de la prensa. Corresponde exactamente al instante en que la técnica triunfa sobre el espacio y el tiempo. Mientras los otros órganos de la opinión pública están limitados por las barreras espacio-temporales, el radio-periódico salva las distancias con la velocidad de las ondas hertzianas y cumple su función simultáneamente con el calor de la oratoria. Podríamos decir que participa a la vez de las características de la prensa y la tribuna.

La organización social se apoya fuertemente en la opinión pública. El poder público no puede menospreciarla. Los estados democráticos asientan su existencia en la opinión pública. Ella ejerce también un influjo saludable en el comportamiento individual y social, porque sirve de freno y control. Lo mismo podemos decir sobre el cambio de normas e ideales a que van dando lugar, así sea lentamente, aun los grupos menos dinámicos. La opinión pública señala el momento en que la conciencia social acoge una nueva norma o un nuevo ideal.

2.—La tradición.

La tradición es una especie de memoria social. Ella fija, conserva y reproduce los pensamientos y sentimientos que determinan la unidad y continuidad personal del grupo. La tradición liga el presente con el pasado y solidariza en el tiempo unas generaciones con otras. En este sentido debemos entender las palabras de Comte, según las cuales “vivimos más de los muertos que de los vivos”. En la tradición resuena la voz de nuestros antepasados. Y no podemos vivir sin tradición.

En sociología la tradición tiene dos acepciones: es el proceso de transmisión de los elementos culturales de una generación a otra y también el contenido mismo de esa transmisión. “La tradición social, dice Charles A. Ellwood, es el producto de la transmisión de generación a generación, de ordinario por el lenguaje oral o escrito, aunque también por medio de ceremonias, de las ideas, sentimientos y valores relacionados con la vida de un grupo. La tradición representa, en suma, el aspecto subjetivo de la cultura que ha pasado de unos a otros, empleando diversas formas de comunicación, en tanto que la costumbre es su aspecto objetivo, externo. La tradición es, sobre todo, una manera de pensar y de

sentir que se transmite de generación en generación, en tanto que la costumbre es una manera de hacer lo transmitido. El vehículo principal de la tradición es el lenguaje hablado y escrito. La costumbre y la tradición constituyen la cultura del grupo” (Diccionario de sociología, Henry Pratt Fairchild, p. 300).

Sería interesante ahondar en el problema de la relación entre tradición y clases sociales. Para Oswald Spengler las clases bajas carecen de tradición y por eso están menos comprometidas con el pasado. Esta circunstancia les predispone a la revuelta. En cambio la burguesía goza de un sentido arraigado de la tradición. El pasado es para ella un mandato. Otro tanto diríamos de la nobleza... Pero en el mundo ya no hay casi nobles ni reyes. El mundo moderno registra un debilitamiento de la tradición. Es interesante anotar que América es menos tradicionalista que Europa. Su condición de continente nuevo le proyecta al futuro en vez de atarlo al pasado.

3.—*Los valores sociales.*

Ni la opinión pública ni la tradición obran caprichosamente. Las dos están sujetas a normas o valores. No hay pensamiento que no sea una afirmación o negación, que no contenga un juicio de valor y que no exprese un ser o deber ser. La conciencia social obedece a una tabla de valores. Sin ellos sería un caos.

“Los valores no son cosas ni elementos de las cosas. No son entidades pertinentes a una esfera ontológica de la realidad, ni “seres reales cuyo ser es el valer y no el ser” como, violentando la esencia del lenguaje, afirman algunos. Francisco Larroyo ha dado en el blanco al decir que “los valores son categorías del preferir, no entes metafísicos de existencia mítica”... La nota del valor no es propia ni impropriamente el ser sino el valer. “Los valores valen”, dice Lotze (Axiología o teoría de los valores, B. Mantilla Pineda, p. 13).

“A la grave pregunta: Quién debe realizar los valores?, contesta, sin rodeos ni ambages, el destacado pensador Recasens Siches: “De todos los seres que encontramos en el universo, el hombre es el único que entiende la llamada ideal de los valores, que es permeable al deber ser que ellos llevan consigo y capaz de orientar hacia ellos su conducta”. Y añade más adelante: “El agente de realización de los valores es el hombre y éstos se cumplen —o se infringen— en la conducta humana...” Sí, el hombre

como persona es el sujeto de un mundo de valores. La personalidad se sitúa en la intersección del reino de los valores y del mundo de la realidad, para, sin reducirse a uno cualquiera de los dos, mas participando de ambos, ser el eslabón intermedio de unificación. El no-ser del valor, que expresa un positivo deber-ser, tiende al ser —a la realización— a través de la persona” (op. cit., ps. 47-8).

Aunque hay valores que pudiéramos llamar individuales, los valores son por esencia normas vigentes dentro de una sociedad determinada. Cada sociedad tiene su tabla de valores. No hay, por supuesto, un proceso evolutivo de los valores ni una relatividad de los mismos, a lo menos desde un punto de vista objetivista —Max Scheler, etc.—, sino que cada época o sociedad manifiesta cierta sensibilidad por tales o cuales valores. Generalmente se da el nombre de valores sociales a los que no realiza el individuo solo sino en la comunidad o para la misma. Tenemos así valores económicos, jurídicos, políticos, morales, religiosos, artísticos. La realización de estos valores supone la existencia del grupo.

4.—*La voluntad colectiva.*

La conciencia social apunta asimismo a la acción. No permanece, pues, encerrada en el mundo de los pensamientos y de la valoración. Ya en los valores citados —económicos, jurídicos, políticos, etc.— encontramos la orientación de la conciencia social al obrar, a la acción. Donde mejor se manifiesta la acción colectiva es en el devenir histórico y político.

A nuestro juicio, la acción colectiva no está monopolizada por la política. Es ella, sin duda, la más preponderante, pero no la única. En la lucha política satisface el hombre su impulso de dominio y quiere de igual modo dirigir por medio de ella la conducta social como un todo. En nuestros días alcanza ciertamente la política una forma más concreta y definida de dirección del obrar colectivo. En ninguna época, como en la nuestra, el hombre se ha dado cuenta de que el poder político es el arma más eficaz para la realización de reformas sociales. Todos los regímenes están convencidos de que no se puede gobernar al azar y de que hay necesidad de adoptar programas racionales.

La voluntad colectiva no se decide únicamente por valores políticos sino también por valores morales y religiosos. La religiosidad es parte esencial de la vida humana, y ha mostrado en

todos los siglos su fuerza de acción social. Y junto a estos valores hay otros muchos más. La acción social coincide con el ámbito de la cultura. Por eso la historia, que es acción social en marcha, no es mero relato de reyes y sucesos políticos sino un hacer cultural.

B) LA CONCIENCIA SOCIAL ESPONTANEA.

En oposición a la anterior, la conciencia social espontánea comprende las reacciones inmediatas, inconscientes y emocionales de los individuos en las unidades sociales de carácter especial denominadas "multitudes". Este tipo de conciencia social, hasta cierto punto negativo, supone la existencia previa de la conciencia social reflexiva.

1.—El fenómeno de las multitudes.

Las primeras observaciones de psicología colectiva son tan antiguas como las de psicología individual. Muy temprano en la historia, los conductores o pastores de hombres, como los llamaba Homero, y los filósofos se dieron cuenta de los fenómenos de orden mental que se verificaban en las aglomeraciones de individuos. Observaron cómo en las reuniones las olas de sentimiento y emoción crecen y aceleran su ritmo mientras la inteligencia parece quedar suspensa y aun eclipsada. No andaban errados en sus observaciones empíricas. En efecto, en el ambiente del grupo se altera la vida mental del individuo.

A ninguno se nos escapa el famoso refrán repetido por el populacho romano: "Senatores, boni viri; senatus autem, mala bestia" (los senadores, individualmente, son buenas personas; pero el senado, en conjunto, es bestia feroz).

Las observaciones de Platón y de Aristóteles conocidas con los nombres de teoría sustractiva y teoría aditiva, respectivamente, no se refieren tanto a la psicología colectiva cuanto a sociología urbana. Para Platón, las cualidades buenas de los individuos se anulan en las aglomeraciones. Y para Aristóteles, inversamente, esas buenas cualidades son el resultado de la agrupación. Pero los dos filósofos se refieren no tanto a los grupos inestables cuanto a las unidades sociales permanentes. No hay que confundir, pues, unos grupos con otros de naturaleza distinta.

El impulso científico de la psicología colectiva es reciente y parte de las investigaciones independientes de tres italianos. Es-

cipión Sighele estudió en "La folla delinquente" (1892), con criterio jurídico, los fenómenos de psicología social. Pretendía explicar la delincuencia como un resultado del influjo deletéreo de la multitud. Reunirse, en su concepto, es empeorarse. Alejandro Gropali, en su libro "Sociología y psicología", estudió los mismos fenómenos pero con miras a fundar directamente una nueva rama de la psicología. Pascual Rossi, en "Sociología y psicología colectiva", avanzó mucho más que los anteriores. Su tendencia a una psicología colectiva sistemática se refleja en todas sus obras. No pudo, sin embargo, eludir los prejuicios comunes a su tiempo. Acoge, por ejemplo, la noción de alma colectiva.

Por los mismos años publicaba Gustavo Le Bon su celebrada obra: "Psicología de las multitudes". Con Le Bon la psicología colectiva salió del recinto académico al mercado de las novedades. Con su agilidad de pensamiento y de estilo, Le Bon puso esas ideas al alcance de los profanos y suscitó enorme fruición. Los franceses parecen divulgadores insuperables de ideas. Recordemos lo que hoy está haciendo Paul Sartre con el existencialismo de origen germánico.

En el sentido ordinario de reunión de individuos la palabra multitud carece de interés científico. No así desde el punto de vista psicológico. "En ciertas circunstancias, una aglomeración de hombres posee caracteres nuevos muy diferentes a los de los individuos que componen esta aglomeración. La personalidad consciente se desvanece, los sentimientos y las ideas de todas las unidades son orientados en una misma dirección. Se forma un alma colectiva, transitoria, sin duda, pero que presenta caracteres muy puros. La colectividad se convierte entonces en lo que, a falta de una expresión mejor, pudiéramos llamar una muchedumbre organizada, o si se prefiere así, una muchedumbre psicológica" (Psicología de las multitudes, Le Bon, p. 13).

Le Bon sostiene a través de toda su obra la tesis ya prevista y elaborada por Sighele de que en las multitudes la inteligencia se resta y el sentimiento se suma. Las inteligencias más brillantes y geniales padecen en la aglomeración un descenso notorio. Caen bajo el fenómeno de la nivelación. "Las aptitudes intelectuales de los individuos, y, por consecuencia, su individualidad, se borran en el alma colectiva. Lo heterogéneo se anega en lo homogéneo, y dominan las cualidades inconscientes" (op. cit., p. 17).

Para Le Bon, pues, el individuo en muchedumbre difiere del individuo aislado. Son esas diferencias las que toca estudiar a la psicología colectiva. “Desvanecimiento de la personalidad consciente, predominio de la personalidad inconsciente, orientación por vía de sugestión y contagio de los sentimientos y de las ideas en un mismo sentido, tendencia a transformar inmediatamente en actos las ideas sugeridas; tales son, pues, los principales caracteres del individuo en muchedumbre. No es el individuo mismo, es un autómeta, en quien no rige la voluntad” (op. cit., p. 19).

Le Bon trató también de descubrir las causas de esos fenómenos especiales de las muchedumbres. “La primera, dice, es que el individuo en muchedumbre adquiere, por el solo hecho del número, un sentimiento de poder invencible que le permite ceder a instintos que, solo, hubiera refrenado... La segunda causa, el contagio, interviene igualmente para determinar en las muchedumbres la manifestación de caracteres especiales, y al mismo tiempo, su orientación. El contagio es un fenómeno fácil de comprobar, pero no explicado, y que es preciso unir a los fenómenos de orden hipnótico... Una tercera causa, que es mucho más importante, determina en los individuos en muchedumbre caracteres especiales, a veces completamente contrarios a los del individuo aislado” (op. cit., p. 18).

No obstante el carácter de ensayo de divulgación científica, la obra de Le Bon tiene el mérito de analizar y explicar con nitidez de pensamiento y estilo los fenómenos fundamentales de psicología colectiva. El reproche de muchos conceptos usados por Le Bon y del tono general de su obra, no ha sido aún motivo suficiente para sepultarle en el olvido. Le Bon tiene el mérito de haber destacado el papel preponderante de lo afectivo, instintivo e irracional en la conducta colectiva, y asimismo de haber señalado la preponderancia que las masas iban cobrando en la vida política de la civilización contemporánea. En general, le Bon no anduvo errado.

La tesis de Gustavo Le Bon ha sido criticada por Segismundo Freud, autor del psico-análisis, en el libro “Psicología de las masas y análisis del yo”. Freud reprocha, principalmente, a Le Bon el no indicar el lazo que une y funde a los individuos que forman una multitud. Ese lazo para Freud lo constituye su célebre concepto de la “libido”. “Libido, dice Freud, es un término perteneciente a la categoría de la afectividad. Designamos con él la

energía —considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no mensurable— de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor. El nódulo de lo que nosotros denominamos amor se halla constituido, naturalmente, por lo que en general se designa con tal palabra y es cantado por los poetas, esto es, por el amor sexual, cuyo último fin es la cópula sexual. Pero, en cambio, no separamos de tal concepto aquello que participa del nombre de amor, o ser, de una parte, el amor del individuo a sí propio, y de otra, el amor paterno y el filial, la amistad y el amor a la humanidad en general, a objetos concretos, o a ideas abstractas” (op. cit., p. 27). Esta hipótesis la aplica Freud a la esencia del alma colectiva.

Es el Eros o libido, según Freud, lo que mantiene la cohesión de la masa y lo que hace que “el individuo englobado en la masa renuncie a lo que es personal y se deje sugestionar por otros. Pero la libido no sólo une a los individuos entre sí sino a éstos con el jefe. La masa se somete de modo irresistible al poder hipnótico del jefe”. Y como lo previó Le Bon, en la masa se produce una regresión al hombre primitivo. Freud no hace más que acoger esa idea y revestirla de su terminología especial. “La masa se nos muestra, dice, como una resurrección de la horda primitiva. Así como el hombre primitivo sobrevive virtualmente en cada individuo, también toda masa humana puede reconstituir la horda primitiva” (op. cit., p. 60).

En el fondo, Freud deja intacta la tesis de Le Bon. Su hipótesis de la libido, en vez de completarla, parece entorpecerla. Sin duda en la masa hay vínculos de alguna naturaleza, seguramente afectivos, pero no eróticos en el sentido caprichoso atribuido por Freud a esa palabra.

Estamos, pues, frente al hecho imperturbable de la existencia y el apogeo de las masas. Pensemos, por ejemplo, en la gran literatura hecha alrededor de este tema: Ortega y Gasset con “La rebelión de las masas”, Wilhelm Roepke con “La crisis social de nuestro tiempo, Paul Reiwald con “Vom Geist der Massen”, y Karl Mannheim en toda su producción sociológica. Cabe, sin embargo, hacer una distinción de los sentidos especiales dados a la palabra masas.

“En sentido lato, dice Recasens Siches, entiéndese por muchedumbre la formación social transitoria determinada por el hecho

de la reunión o congregación de una pluralidad de sujetos humanos en un lugar, en los cuales, por virtud de ese coincidir en cierto sitio, se desarrollan fenómenos de interacción y algunas formas comunes de comportamiento, sin que sea necesario que formen ninguna unidad colectiva"... En sentido más estricto, entiéndese por muchedumbre la reunión de seres humanos los cuales forman una unidad, siquiera ésta sea nada más que transitoria y relativa a determinados aspectos circunstanciales" (Lecciones de Sociología, ps. 497-8).

2.—Clasificación de las multitudes.

Una de las primeras clasificaciones de las multitudes es la de Le Bon. En efecto, distingue dos clases principales: A) Muchedumbres heterogéneas, que pueden ser: a) anónimas, y b) no anónimas y B) Muchedumbres homogéneas, que pueden ser: a) selectas, b) castas, y c) clases. La segunda clase, sobre todo, es muy discutible. Le Bon confunde las muchedumbres —inestables por naturaleza— con estructuras permanentes y hasta con verdaderas instituciones. La primera es menos objetable, excepto su vaguedad y generalidad.

Leopoldo von Wiese distingue en su morfología social las unidades siguientes: Masa, grupos y corporaciones. Las masas pueden ser "abstractas o latentes" y "concretas o actuales". Siguiendo las sugerencias de L. von Wiese, Recasens Siches clasifica las masas en "pasivas" y "activas". Las masas activas asumen en ciertas circunstancias actitudes volcánicas, instintivas y violentas. En este caso Recasens Siches las llama "muchedumbres turbulentas". Este es un fenómeno de gran interés e importancia sociológicos. Los estudios de Le Bon se refieren principalmente a esas multitudes patológicas. La clasificación de L. von Wiese es sin duda más aceptable que la de Le Bon.

3.—Las leyes de las multitudes.

Las leyes de las multitudes han sido formuladas por los italianos Ferri, Sighele y Rossi. Pertenece al primero la "ley del producto psíquico", según la cual la reunión de individuos en un lugar determinado, no da un resultado igual a la suma de los individuos que la integran; al segundo, la "ley de la unidad mental", según la cual el pensamiento se resta y el sentimiento se suma; y al último, la "ley hiper-orgánica", según la cual en la multitud las almas se comunican lo más atávico que hay en ellas.

4.—Los caudillos.

El estudio sociológico de las multitudes quedaría incompleto sin una visión, así sea sucinta, de los caudillos. Dondequiera irrumpen las masas —desde la horda arcaica hasta la multitud moderna— hay un caudillo, "un poderoso macho", que las domina y guía. El caudillo es el órgano consciente de la masa instintiva, irreflexiva, inconsciente.

En sentido general, caudillo es todo aquel que alcanza el señorío ora sobre el tumulto de su vida interior, ora sobre el abigarrado conjunto de sus semejantes. En este sentido han sido caudillos Platón y Alejandro Magno, Virgilio y César, Goethe y Napoleón, Bolívar y Rubén Darío. El caudillo es acción dirigida. "Es voluntad técnicamente dirigida por las ideas y por el caudal fluyente de los sentimientos y las emociones", dice Moisés Vincenzi (Psicología del líder, p. 18).

En sentido especial, caudillo es el director inmediato de una agrupación política o religiosa o de una muchedumbre activa. Tanto Le Bon como Freud han estudiado preferentemente el caso del caudillo de las multitudes activas o patológicas. Para el primero, "los agitadores, por lo común, no son hombres de pensamiento, sino de acción". Con su fuerza hipnótica domeñan las masas y se sirven de ellas como de un dócil instrumento. Para el segundo, "el caudillo es aún el temido padre primitivo", transformado por el sentimiento erótico de la masa en dueño y señor absoluto.

En nuestra época la presencia del caudillo se hace cada vez más urgente. A pesar de que "en este mundo de las cifras dominan la necesidad, la uniformidad, la unificación, sería un imperdonable error, dice Werner Sombart, admitir que en este mundo mecanizado la significación de la personalidad humana queda disminuída" (El apogeo del capitalismo, vol. I, p. 54). Es necesario, pues, que sobre la muchedumbre mecanizada de las factorías y rascacielos, se destaque la figura del caudillo con quien sea posible un mínimum de entendimiento. Otro tanto ocurre en el campo político. Karl Mannheim nos habla del "llamamiento del caudillo" como un medio eficaz para salir de la crisis social en la cual el mundo se encuentra sumido.

No es raro que, en este ambiente, el estudio sociológico del caudillo se imponga de modo impostergable. El sociólogo alemán Teodoro Geiger ha estudiado, en su libro "Tipología del líder",

los problemas siguientes: las funciones del líder, el derecho al liderazgo y la selección del líder.

Según este autor, el líder tiene una función representativa doble: interna, cuando se refiere al propio grupo, ante cuyos ojos aparece como el símbolo o encarnación de la colectividad, y externa, cuando se refiere a grupos distintos del suyo.

El derecho al liderazgo puede provenir o del prestigio o de la autoridad. "Las distintas variedades del prestigio, dice Le Bon, pueden reducirse a dos formas principales: el prestigio personal y el adquirido" (Psicología de las multitudes, p. 94). El prestigio personal se hace a fuerza de lucha y de obra, y una vez obtenido idealiza y endiosa al caudillo. Los auténticos caudillos están investidos de un irresistible prestigio personal. Su nombre emociona y su presencia embriaga a las masas. El prestigio adquirido procede pasajeramente del cargo que se desempeña. Este prestigio "está mucho más extendido. Por el solo hecho de ocupar una posición, dice Le Bon, el individuo está agobiado de ciertos títulos, posee prestigio, por muy endeble que sea su valor personal. Un militar con uniforme, un magistrado con toga, siempre tendrán prestigio" (op. cit., p. 94).

El líder puede surgir espontáneamente o por un acto de elección. Por lo general, los líderes auténticos se imponen y la multitud o agrupación a que pertenecen no hace más que reconocerlos. Esta clase de líderes llega a ser, subrepticia o declaradamente, dictatorial. Su palabra es un oráculo. La otra es democrática por definición.

Finalmente se habla del liderazgo pluralista o de las élites. A nuestro juicio, las élites están perdiendo terreno cada día. La complejidad del mundo moderno y la necesidad de actuar velozmente, propician la dirección de una voluntad única en vez de la decisión tardía de un grupo deliberante. El gobierno de las élites parece decaer, junto con el viejo individualismo, para dar lugar a la dirección del caudillo y al neocolectivismo a que el mundo marcha a pasos acelerados.

- II -

**Departamento de investigaciones jurídicas, políticas
económicas y sociales. - Trabajos de seminario.**