

LA FALACIA DE GRUPO EN RELACIÓN CON LA CIENCIA SOCIAL

Floyd H. Allport

Universidad de Carolina del Norte

The American Journal of Sociology, 1923, 29, 688-706.

Traducción: Amalio Blanco.

Resumen

Todavía persiste esa forma de pensar en términos de la obsoleta teoría del espíritu de la masa. Si hablamos en términos de colectividad es una teoría atrayente, pero puramente descriptiva, no explicativa. Las metáforas del organismo social, las teorías de la mente de grupo y cosas por el estilo nunca van más allá de sí mismas, ni sirven para mostrar la causalidad.

Definición de la falacia de grupo.— Esta falacia consiste en sustituir al individuo por el grupo como principio de explicación. El concepto de grupo se puede expresar en términos psicológicos o “puramente sociales”. Los ejemplos provienen de los siguientes campos 1. **Conflicto social.** La represión y disociación freudianas son términos aplicables únicamente a los individuos. Existe una considerable diferencia de significado entre el conflicto mental y el conflicto social. 2. **Revolución.** Aquí la falacia se expresa en términos grupales tal como inmovilidad de la sociedad y desmoronamiento de los “hábitos sociales”. Estos términos nos son simplemente descriptivos y desvían la atención de la verdadera conducta causal de los individuos. 3. **La teoría del super-orgánico.** El concepto de una ciencia causal a un nivel puramente social (no psicológico) es insostenible, ya que en toda ciencia la explicación, es posible únicamente utilizando los conceptos de las ciencias más elementales. En la práctica nadie ha tenido éxito en la formulación de una ciencia de esta clase. La historia de la cultura no es explicación de la cultura y mucho menos es una adecuada explicación del cambio social.

La verdadera base de la Sociología es el comportamiento social del individuo socializado, es decir, la Psicología Social. **El quehacer de la Sociología** es describir bloques de conducta social y el cambio social resultante en términos grupales y explicar estos fenómenos en términos **individuales**.

La teoría de que la masa posee una vida mental que resulta de la simple suma y añadido de los procesos mentales de sus miembros, parece haber perecido a manos del progreso en la ciencia social. Su espíritu, no obstante, ha sido muy difícil de extinguir. El oportuno y pintoresco modo de hablar del grupo como totalidad ha impregnado gran parte de nuestro pensamiento social. Esta influencia sutil puede explicarse en parte como sigue. Cuando leemos que un determinado ejército ha

capturado una ciudad, o que cierto equipo de fútbol ha derrotado a otro, este lenguaje, aunque no es preciso, se comprende. Está claro que son únicamente los soldados o jugadores a nivel individual quienes combinaron sus esfuerzos y llevaron a cabo la hazaña descrita. En cambio, cuando leemos de una multitud violenta, intolerante, emocional o irracional, corremos el riesgo de engañarnos pensando que es la mente del grupo y no la de los individuos la responsable de estos fenómenos. En tanto que el lenguaje se pretende que sea y es aceptado como puramente metafórico y descriptivo, no existe confusión. Pero el paso de la descripción a la **explicación** es en tales casos muy sutil y no siempre reconocido. La inmaterialidad de los fenómenos se combina con el uso abstracto del lenguaje para conducirnos a error. Este error es el intento de explicar los fenómenos sociales en términos del grupo como un todo, mientras que la verdadera explicación se encuentra únicamente en las partes que lo componen, los individuos. Una explicación como esta es falsa en sí misma. No necesitamos una hipótesis del super-espíritu para poder explicar la acción de la masa si nos tomáramos la molestia de estudiar al individuo dentro de la masa y observar cómo responde a los estímulos que provienen del comportamiento de sus compañeros. Este abandonado campo de estudio está siendo traído a un primer plano gracias a la moderna Psicología Social cuyos datos engloban el comportamiento social del individuo. La teoría de la mente de grupo no es solamente falsa, sino que obstaculiza de manera considerable el descubrimiento de la verdad. Hacer hincapié en el todo en vez de en las partes desvía la atención de estas últimas y conduce el pensamiento por una vía equivocada.

La influencia de la teoría de la mente social es tan extensa como sutil. En las diversas modalidades que ha ido adquiriendo, se ha convertido en increíblemente versátil. Encontramos una reproducción de esta teoría en la metáfora del organismo social de Platón y en las modernas variantes desarrolladas por Spencer y Munsterberg. En estas atractivas metáforas se dedica mucho espacio al desarrollo de una vasta idea que no conduce a ninguna parte; mientras tanto, el verdadero origen de la organización social, la Psicología del individuo, ha sido consecutivamente descuidada. Nos topamos de nuevo con un error colectivo en la concepción de los sistemas sociales por parte de los filósofos idealistas. Aquí se cae libremente en manos de una metafísica de la naturaleza objetiva de la mente. El Profesor Bonsaquet, por ejemplo, aboga por la existencia de una “voluntad general” que define las voluntades individuales ¹. Nos encontramos de nuevo con esta falacia en teorías de gobierno y en teorías morales donde suelen tomar la forma de espíritu nacional y del absolutismo en concepciones sobre el Estado, la ley y el derecho. La mente social en abstracto nos retrotrae a las concepciones del individuo como un “colectivo” o como “hombre-abeja” de Sageret ² así como a las semi-míticas teorías de Sidis ³ y Trotter ⁴.

El Profesor McDougall ⁵ ha hecho recientemente un erudito intento de situar la hipótesis de la mente social sobre unas bases sostenibles. En su obra, que titula “la

¹ “The Notion of a General Will, Mind (1920), pp 77-81.

² “Remarques sur la psychologie collective, Rev. Phil. LXXXVII (1919), 455-474.

³ “The Source and Aim of Human Progress” Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology. XIV (1919) 91-143.

⁴ Instincts of the Herd in Peace and War.

⁵ The Group Mind.

mente de grupo”, se alega que la realidad social existe no en una conciencia o conducta colectiva, sino en una organización o estructura de relaciones sociales cuya existencia puede ser concebida sólo en términos mentales. Una Universidad, por ejemplo, no está constituida por aspectos materiales, ni siquiera por aspectos personales. Es una relación sistematizada de individuos y tradiciones, intangible pero real y mental e independiente de los individuos particulares. Nuestra respuesta a esto es, por supuesto, que aunque no es dependiente de individuos particulares, esta tradición organizada depende de algunos individuos. Existe en las actitudes y conciencia de estas personas separadas, justo como existía en la mente del Prof. McDougall cuando estaba exponiendo el ejemplo. Por lo que sabemos hasta ahora, la mente de grupo no tiene otra forma de existencia que ésta, es decir, en los individuos; no podríamos imaginarla ejerciendo algún efecto sobre el orden social a no ser por medio de estos agentes.

Pero quizá la mejor manera de abordar la falacia es exponer su insuficiencia cuando se la somete a la **prueba de la explicación**. Aceptando en lo que aparentemente vale la Psicología social de Le Bon, supóngase que intentamos, equipados con los conceptos de intolerancia de la masa, emocionalidad, irracionalidad etc., explicar los actuales fenómenos de masa de la sociedad moderna. Nos daríamos cuenta de que nuestros términos simplemente describen, no explican. Estamos definiendo como acciones de masa aquellas cosas que hacen las masas, lo que viene a ser una tautología. No tenemos a mano medios para explicar las diferencias en la conducta de las diferentes masas, ya que todas son emocionales, irracionales y cosas por el estilo. ¿Porqué debería expresarse la excitabilidad de una multitud castigando a los granjeros que no van a la iglesia, la de otra saqueando tiendas de ultramarinos e incluso la de otra linchando negros? Estas cuestiones ponen de relieve la necesidad de profundizar más en nuestras nociones de causa que en los términos que describen la multitud como un todo. Debemos buscar nuestros mecanismos de explicación en los individuos de que se compone la multitud.

No progresaríamos mucho si dependiéramos de la teoría de la mente de grupo para las nociones de causa. La “mente de grupo”, en el sentido utilizado por sus defensores, es una mente estática. Es un resultado, no una causa, del comportamiento individual. No ofrece ninguna explicación del cambio social, es decir, del cambio en la mente de grupo propiamente dicha. Podríamos preguntarnos, por ejemplo cómo se ha producido en la organizada vida mental de un grupo un cambio como el reciente al pasar de una época de consumo alcohólico a un régimen de prohibición en nuestro país. Para poder contestar a tales preguntas debemos volver de nuevo a las respuestas de los individuos para cambiar los ambientes sociales y materiales y a la influencia de los líderes, innovadores y reformadores. Los intentos que se han hecho para explicar los movimientos sociales en términos grupales se han hecho desde un plano puramente descriptivo. Podemos citar como ejemplo la teoría de Spencer de la evolución progresiva y diversificadora del organismo social. Tales metáforas son más descriptivas que clarificadoras. Describen, pero no explican. Se pasan de largo cuando se intenta seriamente buscar las causas.

Las perspectivas que hemos analizado hasta aquí son ejemplos de lo que he optado por denominar como **el error de emplear el grupo como un todo como principio explicativo en lugar de los individuos en el grupo**. La palabra “grupo” se utiliza aquí en su sentido más amplio. Dos formas de falacia se pueden distinguir. La primera intenta su explicación en términos psicológicos, asumiendo que es posible la

existencia de una “psicología de grupo” distinta de la psicología de los individuos. La segunda renuncia a la Psicología y deposita su confianza en alguna otra forma de proceso grupal para el tratamiento de causa y efecto. Ambas formas suprimen al individuo y, por tanto, podría añadirse, ambas anulan la ayuda de la Psicología como posible compañero de la Sociología.

Apartándonos de las teorías explícitas de la mente colectiva, la tarea que queda ante nosotros es mostrar una influencia de la falacia que estamos considerando menos fácilmente reconocible pero ampliamente difundida. Presentaré tres ejemplos provenientes de las fases más dinámicas de la teoría sociológica, concretamente del conflicto y del cambio social.

1. La falacia de grupo en el conflicto social.— Una de las más interesantes variedades de la falacia de grupo es aquella que interpreta el conflicto mental del individuo como la disociación de una hipotética mente social. Aunque numerosos escritores se han ocupado de esta metáfora patológica, su desarrollo más elaborado aparece en una obra póstuma del alumno del Dr. W. R. H. Rivers. El observa los siguientes puntos de coincidencia entre la persona neurótica y el orden social anormal. Primero, en cada caso la causa del desorden se halla más profunda que las manifestaciones o síntomas externos. El diagnóstico social, al igual que el diagnóstico del psicoanalista, debe penetrar en las fuerzas ocultas de la vida. El pronóstico, dado que el trastorno es complejo, es también incierto en ambos casos. La represión de una parte de la sociedad por otra parte de ella presenta una analogía cercana a la represión y disociación en el individuo. En ambos casos el elemento reprimido permanece y causa problemas cuando la tensión se hace excesiva. Rivers describe dos formas de proceso disociativo. El primero es inconsciente: el individuo simplemente da la espalda a lo que es desagradable. Así como tendemos a no prestar atención a nuestras experiencias desagradables, así un sector del grupo (la clase superior) mantiene su conciencia tranquila ignorando la existencia de la pobreza, la enfermedad y males parecidos en el otro sector de la sociedad. Hasta aquí la metáfora es obvia. Pero si la “mente social” en la que tal disociación tiene lugar fuera considerada literalmente, resultaría una confusión ridícula. ¿Tendríamos que decir, por ejemplo, que las clases superiores que realizan la represión son conscientes, mientras que las clases más bajas, en tanto que constituyen el material que es desechado de la mente social, son por tanto inconscientes?

El segundo tipo de asociación que distingue Rivers es aquel en el que el individuo deliberada y conscientemente fuerza experiencias dolorosas desde su campo de conciencia. La analogía grupal supone que la clase más afortunada y poderosa de la sociedad “reprime deliberadamente las manifestaciones externas del descontento (entre la clase inferior) que producen los errores sociales”. El mismo Freud crea la confusión en este campo al aplicar un término procedente del uso social, a saber, la censura. Y en este punto Rivers advierte contra la interpretación literal, advertencia a la que él mismo no presta atención. La persistencia del elemento reprimido, dice, es común al individuo neurótico y al grupo anormal. Las tensiones se crean irrumpiendo en el individuo como comportamientos histéricos y como cambios catastróficos en el organismo social. Otro tipo de escape en el individuo es el suministrado por el simbolismo de los sueños que, en algún momento, son presentados por Rivers como análogos al simbolismo empleado por la facción reprimida del orden social. Así, una tribu primitiva subyugada por un pueblo más poderoso conservaba sus creencias religiosas, pero les daba una apariencia disfrazada para encubrir su verdadero

significado ante los conquistadores. Colgar la efigie de una persona odiada es otro ejemplo del uso social del simbolismo para dar salida al sentimiento sin incurrir en un castigo. La semejanza de estos mecanismos con el proceso del sueño individual no se puede cuestionar. No tenemos justificación, sin embargo, para alegar que la disociación y el simbolismo son mecanismos de un "super- individuo" o de una "mente social". Simplemente nos enfrentamos a una colección de inhibiciones individuales. Existe un conflicto mental entre las respuestas de lucha contra los opresores por una parte y la evitación del castigo por la otra de una lucha entre la angustia y el temor. Pero este conflicto y su liberación a través del simbolismo descansan, desde el punto de vista explicativo, totalmente en el individuo. Generalizar estos mecanismos a la disociación de una mente social es destruir su significado.

Haciendo un inciso, recuerdo un ejemplo actual de conflicto social y evasión al que se puede aplicar el punto de vista colectivo de forma divertida. Se dice que existe una ley no escrita de censura a la que se atienen directores de funciones teatrales de segundo rango. Es la siguiente: cualquier chiste que se diga, no importa lo lascivo que sea su significado, se puede permitir si tiene también un significado inteligible y diferente para quienes tienen una mente demasiado pura para comprender el significado original. Este acuerdo es conveniente ya que permite al clérigo y al libertino sentarse codo a codo ante el escenario, disfrutando cada uno del espectáculo desde su punto de vista, mientras la tranquilidad de la mente social permanece imperturbada.

Tras un minucioso análisis de la relación entre conflicto social y conflicto mental, resulta evidente el hecho de que la forma patológica de la falacia de grupo conduce a un camino equivocado. Un hecho destacable cuyo conocimiento proviene del psicoanálisis es que un apéndice fundamental del dilema presente en el conflicto mental es generalmente de carácter social. Se trata de un sistema de hábitos socializados inculcados al individuo a través de la estimulación por parte de los otros en oposición a los impulsos egoístas no modificados. Nos negamos a nosotros mismos la satisfacción de nuestros más inmediatos deseos porque satisfacerlos implicaría infringir las necesidades o deseos de los otros. De nos ser por esa negación, se produciría un conflicto abierto entre nosotros mismos y los demás miembros de la sociedad. Para evitar tal conflicto social, las reacciones socializadas inhiben a las nos socializadas y entre ellas engendran en el individuo un conflicto social. A veces, más que los hábitos sociales, lo que representa a la fuerza social en el conflicto es el miedo al entorno social. Así, en el ejemplo de Rivers sobre las ceremonias ocultas, la clase inferior, no atreviéndose a mantener una lucha social abierta con sus amos, desarrolla dentro de sí un conflicto mental entre el odio y el temor, conflicto que encuentra su liberación de alguna manera disfrazada. Por otra parte, cuando los miembros de la clase alta niegan la entrada en su conciencia al reconocimiento de las miserias de las clase más baja, su comportamiento se mantiene equilibrado sólo en ausencia de conflicto declarado. Cuando las masas se sublevan, la escena del conflicto se traslada de inmediato de la mente de los aristócratas al campo de combate abierto entre los grupos. En cualquier caso, el contagio social y mental están inversamente relacionados en cuanto a su manifestación. Cuanto mayor es el conflicto que subyace dentro del individuo, menor es el que se manifiesta dentro del grupo y viceversa. Así pues, en lugar de utilizar el mecanismo de la neurosis individual para explicar el conflicto en términos del grupo como un todo, hemos de concluir que tal mecanismo es el único que no puede ser utilizado en este sentido. El conflicto mental es sin duda un concepto importante para comprender la causalidad social; pero la interpretación deberá pasar siempre por una

colectividad de conflictos individuales y no considerarlo como un fenómeno del grupo como tal.

2 La falacia de grupo en la teoría de la revolución— Me gustaría ahora llamar la atención sobre una teoría que representa más fielmente que la que acabamos de discutir un tipo de falacia de grupo común en los escritos sociológicos. Me refiero a la fórmula de las revoluciones desarrollada por el Prof. Ellwood ⁶ Al margen de ello, me permito decir que el Prof. Ellwood ha sido un oponente incondicional a la falacia de grupo y ha hecho no poco para el reconocimiento del individuo en la ciencia social. Incluso en la teoría a que me voy a referir, hay partes que indican claramente que no se ha pasado por alto al individuo.

Partiendo de esos presupuestos, permítanme dar cuenta del punto de vista del Prof. Ellwood. Las bases de las revoluciones sociales, de acuerdo con esta teoría, se encuentran en el incremento de la inmovilidad de las instituciones de la sociedad. Por su cortedad de miras o por intereses personales, las personas con poder en estas instituciones bloquean los procesos normales de cambio social. Los gobiernos se vuelven despóticos y ejercen una censura excesivamente rígida. La religión y la educación, de la misma forma, se vuelven ultraconservadoras. El sentimiento público, reaccionario e intolerante puede fomentar una inmovilidad del orden social. Tarde o temprano a medida que las condiciones de vida cambian, las fuerzas de oposición a tan rígidas instituciones se acumulan hasta que los viejos hábitos son vencidos. Para citar al autor:

“La caída de los viejos hábitos [en otro lugar se usa el término hábito social] puede ser repentina y la sociedad, desacostumbrada a los procesos de reajuste y quizá carente de infraestructura social para ello es incapaz en un período más o menos largo de tiempo de reconstruir sus hábitos e instituciones. Sigue entonces... un período de confusión... en el que ... las clases en competición... luchan por el liderazgo. Si la caída... afecta a los hábitos e instituciones relacionadas con el sistema del control social tenemos los desordenes que de forma esencial caracterizan a una revolución social”.

La concepción anteriormente ofrecida está trazada esencialmente en términos del grupo como un todo. El orden social se vuelve rígido e inflexible antes de ser derribado por un convulsivo cambio social. La dinámica implicada tiene que ver meramente con el cambio necesitado, con la resistencia al cambio y con un derrumbamiento final que conduce a un caos temporal —todos estos son fenómenos propios del grupo. En lo anteriormente expuesto no hallamos ningún intento de describir las causas subyacentes a esta lucha por el cambio como por ejemplo, el bloqueo de las respuestas instintivas o dominantes implicadas en la economía o en la vida familiar de los miembros de la sociedad. Estos son por supuesto fenómenos individuales. El aspecto grupal de la inflexibilidad social, aunque es descriptivamente cierto, no es el factor causal. No es la ausencia de cambio por si misma, sino la frustración de las respuestas del individuo lo que produce la lucha. Han existido de hecho revoluciones precipitadas por cambios en las instituciones y no por la inmovilidad. De acuerdo con Martin, la revolución no es un símbolo del carácter

⁶ An Introduction to Social Psychology, pp. 170-174, ver también el artículo en el "American Journal of Sociology" del mes de julio, 1905.

inflexible de los controles sociales sino más bien de su debilidad. Lo cual da al inquieto proletariado la oportunidad de hacer valer sus derechos. La inestabilidad social es pues un concepto descriptivo no pertenece al nivel de la explicación.

Encontramos otro vestigio de la falacia de grupo en la frase “hábitos sociales”. Un cambio repentino en el gobierno destruye los hábitos de la sociedad y acarrea confusión hasta que los hábitos de respuesta para con el nuevo régimen sean debidamente aprendidos. Hablando de un modo estricto no hay “hábitos sociales” sino solamente una colección de hábitos individuales ⁷. ¿Debemos por consiguiente afirmar que el desorden postrevolucionario se debe a una falta de habituación de los individuos a la nueva forma de gobierno? Sin duda existe tal falta de habituación (estamos de nuevo a nivel descriptivo) pero la causa de la confusión descansa más bien en el seguimiento desenfrenado que los individuos hacen de las facciones que sirven a sus propios intereses y en las nuevas opresiones y revueltas provocadas por el acceso temporal de una dictadura tiránica. Nuevamente descubrimos la causalidad en términos del individuo. Acecha un peligro real en el hecho de adjuntar el término “social” no sólo a la palabra “hábito” sino a cualquier otro término que denote un proceso psicológico.

Para ser justo con el Prof. Ellwood, permítaseme citar una parte de su teoría que demuestra que él no era en absoluto insensible a los factores básicos individuales y en el cual se reconoce la existencia de tales factores, si bien el lenguaje empleado no es enteramente ajeno a la confusión ya descrita.

“[El partido de la revuelta] está generalmente compuesto por aquellos individuos que han sido más afectados por el cambio en las condiciones de la vida social; en otras palabras por aquellos en quienes los vicios hábitos sociales han tomado asiento con menos facilidad y cuyos intereses descansan pues en otro ajuste”.

Y de nuevo en una nota a pié de página: “La motivación [causa] de las revueltas masivas es siempre la falta de adaptación”.

La crítica que hemos aventurado es pues más bien una cuestión de énfasis. El escrito no tiene ningún defecto si se le considera como una interesante e incluso valiosa obra de descripción: Mi única queja se dirige al hecho de que tiende (inconscientemente por parte del autor) a usurpar la prerrogativa de explicación. Así nos aleja del descubrimiento de la verdadera causa la cual descansa no en los grupos sino en las personas. Me temo que la mayor parte de la literatura tanto de Psicología Social como de Sociología adolece de este error metodológico.

3. La falacia de grupo en la teoría del super-orgánico.— Dejando a un lado estas formas mentales de la falacia de grupo, hemos de examinar una que renuncia a la explicación psicológica. Nos referimos a la hipótesis del super-orgánico desarrollada fundamentalmente por el Prof. Kroeber ⁸. Esta teoría tiene que ver con lo social propiamente dicho, es decir, con lo super-orgánico. El estudio de los individuos nos proporciona conocimiento solo de los individuos nunca podrá desvelar la realidad de la sociedad organizada como tal. Los datos de lo super-orgánico consisten en la cultura

⁷ No debo pasar por alto el hecho de que hay hábitos "socializados" (o socialmente modificados) en los individuos. Pero este no es el significado de los "hábitos coaiels" tal y como se utiliza.

⁸ “The Possibility of a Social Psychology” American Journal of Psychology. XXIII (1913) 633.

en su sentido más amplio, un cuerpo de “productos super-orgánicos” “transmitidos de individuo a individuo de grupo a grupo con independencia de la naturaleza de tales individuos o grupos”. El Prof. Kroeber insiste en que debemos estudiar las leyes del desarrollo y del cambio basándonos solamente en estos datos. Afirma que tanto el análisis (descripción) como la determinación de los procesos (explicación) son enteramente posibles dentro del plano de lo super-orgánico. En otras palabras la cultura se explica por sí misma. Es cierto que sugiere una Psicología para el estudio de los procesos super-orgánicos. Sin embargo demanda “no una Psicología individual o psíquica sino una Psicología Social o super-psíquica; en suma una Sociología” (tal y como él la concibe).

Desde el punto de vista del psicólogo no existe una Psicología de este tipo. Y yo no creo que jamás vaya a existir. La Psicología es el estudio de lo individual; extender sus principios a unidades más amplias es como hemos visto confundir su objeto. Extenderla a entidades que no sean meramente orgánicas es hacerla totalmente ininteligible. No creemos que un razonamiento sea idéntico al proceso o conducta cognitiva que lo ha producido. Es el producto de un proceso psicológico, no el proceso en sí mismo. De la misma manera la cultura, que es esencialmente pensamiento almacenado, es un producto, no un proceso. Cualquiera que sea la terminología utilizada, el Prof. Kroeber vuelve rotundamente la espalda a la Psicología como ayuda a la explicación sociológica.

La libertad de lo super-orgánico respecto a las ciencias orgánicas e individuales la basa el Prof. Kroeber en una clasificación de las ciencias en cuatro planos o niveles. Los datos de esas ciencias son, respectivamente, lo inorgánico, el ámbito de la Física y la Química; lo orgánico vital representado por la Fisiología; lo orgánico mental que constituye el campo de la Psicología; y lo super-orgánico que ha de ser estudiada por la Sociología. El biólogo acepta la vida e indaga sus formas y procesos. La vida orgánica, es cierto, puede ser reducida a las bases elementales de la Física y la Química. Pero ésta no ha de ser la principal tarea del biólogo ya que, si así fuese, la Biología no se diferenciaría de la Física y de la Química. De forma similar, la Psicología debe aceptar lo mental como tal y analizar los procesos inherentes a tal campo, ignorando los elementos fisiológicos a los que pueden reducirse los fenómenos mentales. Finalmente, la Sociología trata de los productos organizados de la vida mental buscando exclusivamente en ellos su material de análisis y sus procesos explicativos.

Como crítica a tal argumento, mostraré que la separación de las ciencias en tales estratos es más aparente que real. En realidad, las ciencias se solapan unas con otras y poseen ciertos campos en común entre los planos adyacentes superiores e inferiores. Esta relación puede establecerse de forma precisa como sigue: los fenómenos estudiados por cualquier ciencia se pueden enfocar desde dos diferentes puntos de vista. El primero es el de la descripción, el segundo es el de la explicación. Un programa completo para cualquier ciencia engloba ambas formas de acercamiento. El hecho esencial es que en la jerarquía de las ciencias, el campo de la descripción de una ciencia se convierte en el campo de explicación para la ciencia inmediatamente superior a ella. No todo el material descriptivo de una ciencia inferior se utiliza en la superior, sino sólo aquello que es relevante para la explicación de los datos estudiados en la ciencia superior. Ilustraremos lo anterior trazando a través de esta jerarquía un ejemplo de singular importancia para el nivel psicológico, a saber, el concepto de acto reflejo.

En primer lugar, el fisiólogo observa que cuando un estímulo, un pinchazo por ejemplo, se aplica a un nervio sensorial, se produce una contracción de un músculo determinado. Observa, además, ciertas propiedades de ese fenómeno, como el tiempo de latencia, el periodo refractorio y la inhibición de otros reflejos por parte de éste. Estos son aspectos descriptivos de la unidad psicológica denominada arco reflejo. Con la ayuda del microscopio es capaz incluso de describir detalles tan nimios como la sinapsis. Pero el fisiólogo no debe conformarse con la mera descripción, debe explicar. Con el fin de hacerlo, debe tomar ciertos principios de las ciencias inferiores, la Física y la Química. Así, para dar cuenta de la transmisión neurológica y de la acción de la sinapsis, utiliza las leyes del campo electroquímico, la polarización y la combustión. La existencia de una ciencia intermedia, como es la Química orgánica, demuestra cuán íntimamente depende lo orgánico de lo inorgánico en sus principios causales. La descripción se lleva a cabo pues en términos físicos-químicos. Pero a esa ciencia se le llama Fisiología.

El psicólogo, por su parte, está interesado en el comportamiento humano. Observa respuestas con un alto grado de integración, como emociones, hábitos y cogniciones, su funcionamiento y la habilidad de inhibirse o reforzarse unas a otras. No está muy interesado en el reflejo como unidad fisiológica aislada, sino en qué respuesta (que implica generalmente un patrón de reflejos) se halla asociada con un estímulo particular a través de determinadas funciones sinápticas. El ámbito del fenómeno descrito por el psicólogo trasciende pues, en alcance y complejidad, al de su ciencia constitutiva inferior, la Fisiología. Pero ¿qué hay acerca de la explicación? Hemos de aceptar que para los principios de causalidad en el estudio del comportamiento debemos descender directamente al nivel del arco reflejo y aceptar como explicativas sus características y condiciones tal y como las describe el fisiólogo. Los instintos y emociones se conciben como patrones reflejos que implican coordinaciones más o menos innatas de sinapsis. El aprendizaje y el pensamiento implican selección entre reflejos y fijación—un proceso que se explica por el cambio de resistencia en la sinapsis. La transmisión nerviosa, la resistencia alterada y la correlación en las sinapsis son, pues, conceptos que pertenecen a dos ciencias. Para el fisiólogo estas palabras describen cosas que ocurren de forma universal. Para explicarlas debe descender a los principios formulados como leyes descriptivas en la Física y en la Química. Para el psicólogo, tales concepciones neurológicas son explicativas. Dado que son universales, deja sus más profundas explicaciones en manos del fisiólogo y las aplica directamente como explicaciones de fenómenos superiores que la Psicología describe⁹.

⁹ En este punto hay que hacer referencia a las diferentes escuelas de la Psicología actual. El argumento, tal y como se presentó arriba, pertenece al punto de vista del movimiento conductista. Los miembros de la escuela introspectiva que analizan el modelo de conciencia que acompaña al comportamiento, admiten libremente que su enfoque es puramente descriptivo y que la explicación de los procesos conscientes debe ser hecha en términos fisiológicos. Por lo que respecta a este punto, están totalmente de acuerdo con los conductistas. Una tercera escuela, la del funcionalismo moderno o la Psicología prospectiva, disiente respecto a la hipótesis del arco reflejo. Ellos explican los fenómenos psicológicos echando mano de un principio mental o psíquico distintivo que se impone al mecanismo orgánico proveniente del exterior. A quienes sostienen este punto de vista, probablemente les resulte fácil creer en una mente de grupo como una entidad distinta del organismo. Quizá el Prof. Kroeber ha estado influido por esta antigua noción animista del sujeto al desarrollar su teoría del super-orgánico que consiste meramente en lo social como tal independiente del

Volviendo ahora al sociólogo, encontramos que los datos que describe son muy amplios y muy complejos. Estos datos tienen que ver con grupos de sujetos en sociedades organizadas, los productos de tales organizaciones y los cambios que experimentan. Este es, pues, un amplio campo para el análisis descriptivo. Pero para la explicación la Sociología depende de las fórmulas descriptivas de la ciencia que está justo debajo de ella, es decir, de la Psicología. Así como la Psicología tiene que buscar la causalidad en las unidades (arcos reflejos) de que se compone su material, el comportamiento individual, así la Sociología ha de encontrar sus principios explicativos en las unidades de que se compone la sociedad (los individuos). Las formulaciones del comportamiento individual que la Psicología explica a un nivel más profundo, la Sociología las acepta y utiliza como principios explicativos. Así pues, la continuidad social exige el conocimiento de los mecanismos instintivos a través de los cuales el gobierno y otras instituciones ejercen su coacción sobre el comportamiento individual, el progreso y el cambio cultural descansan ampliamente en la creatividad que, de otro lado, es un proceso de pensamiento individual.

Resumiendo: el sociólogo describe los fenómenos sociales o colectivos y los explica en términos de conducta individual; el psicólogo describe la conducta y la explica en términos de mecanismos reflejos; el fisiólogo describe el mecanismo reflejo y lo explica en términos de cambios físicos y químicos.

Mientras que el Prof. Kroeber presenta la descripción y la explicación sobre el mismo plano en la jerarquía de las ciencias, el argumento recién desarrollado acreditaría que la parte explicativa de cada ciencia se deriva de la parte descriptiva de la ciencia inmediatamente inferior a ella. Superponer en vez de separar los planos de las ciencias parece ser por lo tanto la regla. Una Sociología como una ciencia de puros super-orgánicos tiende a salirse por completo de la jerarquía del método científico ya que no se superpone, sino que consigue separarse de sus amarras y cortar sus soportes explicativos que se encuentran en la Psicología. Consecuentemente, el Prof. Kroeber proyecta una dinámica social puramente hipotética que se encuentra a la espera de descubrimientos futuros ya que hasta ahora no se nos ha demostrado nada ni en la teoría ni en la práctica. Si el análisis anterior es sólido, la teoría de la causalidad super-orgánica falla por la base sobre la que se asientan sus pretensiones.

Los antropólogos pueden quizá sentirse ofendidos por la afirmación de que no pueden ser descubiertos principios causales en el orden puramente social y pueden referirse a las leyes de la dinámica cultural recientemente establecidas por la Etnología. En justicia a ellos debe ser examinada esta reclamación. Es cierto que se han desarrollado leyes sobre el crecimiento y el cambio cultural. Estas han sido adecuadamente resumidas por el Prof. Ogburn bajo tópicos como la curva de crecimiento acumulativo, diversificación, difusión, descubrimiento independiente, inercia cultural, supervivencia y retraso cultural ¹⁰. Es cierto también que estos conceptos se han establecido en términos de cultura propiamente dicha. Tengo la impresión, sin embargo, de que se trata fundamentalmente de conceptos descriptivos más que explicativos. La dinámica que ellos implican no puede ser fielmente entendida sin

individuo. Quienes creen en el punto de vista propositivo deberían incluso proyectarlo hacia su base y considerar que una nueva entidad causal pasa a pertenecer a la jerarquía de la vida orgánica. Esta es la concepción "vitalista" en biología.

¹⁰ Social Change.

recurrir a la psicología del individuo. Así, el Prof. Ogburn emplea libremente los factores psicológicos para explicar el mecanismo de inercia y retraso cultural.

Un campo rico pero poco explorado se halla frente a nosotros para la aclamación del desarrollo cultural en términos psicológicos. Aunque los etnólogos puedan perder la paciencia por la pobreza de los intentos hasta ahora desarrollados, todavía existen posibilidades. Algunos ejemplos pueden venir a cuento.

Primero, en relación con el origen y el proceso de la cultura, la creación, un término demasiado ligeramente utilizado por el etnólogos, debe ser explicado en términos psicológicos en vez de culturales. La necesidad o el fuerte impulso de la conducta creativa existe solamente en los individuos. En su manera de proceder, la creación no es sino una variación del aprendizaje por ensayo y error simplificado por mecanismos implícitos que ocasionalmente tiene lugar en el pensamiento. La base cultural merma la conducta creativa del individuo pero es absurdo decir que puede sustituir a dicha conducta. Encontramos aprendizaje de este tipo a lo largo de amplios períodos de tiempo, desde la más remota cultura eolítica hasta las modernas fábricas.

Como otro ejemplo podemos citar el modelo de cultura universal descrito por el Dr. Wissler. El origen de este diseño universal es oscuro mientras no seamos capaces de concebir sus diversas partes como medios para la adaptación de las necesidades prepotentes o instintivas del individuo. Así, las respuestas innatas de lucha y defensa han dado lugar al desarrollo de productos culturales como el gobierno y la guerra. El impulso de hambre da lugar a la propiedad, al conocimiento científico y a la cultura material en instrumentos, aunque estos sirven por supuesto a otras necesidades. La familia y los sistemas sociales están implicados en la satisfacción de intereses sexuales. El sistema lingüístico, por medio del control ejercido sobre otros impulsos, sirve a todas las necesidades preponderantes.

Una tercera fase de explicación cultural reside en el problema de la continuidad. En su naturaleza más esencial, la cultura no es un grupo de productos super-orgánicos. Es inequívocamente orgánica y se encuentra dentro del individuo. La causalidad social no reside en un instrumento, sino en los hábitos sociales que nos han inculcado en relación con la construcción y utilización de esos instrumentos. El tema ha sido inmortalizado en la historia de Mark Twain del Connecticut Yankee. La cultura desde un plano descriptivo puede ser estudiada en su totalidad. Esta es la tarea de los antropólogos. En un sentido explicativo, sin embargo, debe buscarse dentro del individuo. La explicación de este estilo es una parte del programa del sociólogo. La teoría del super-orgánico es bienintencionada, pero resulta inútil el intento de trasplantar el método histórico y descriptivo de la Etnología al campo de la causalidad social.

A cada momento estamos retrocediendo hacia la conducta del individuo como una especie de explicación de los hechos sociales. ¿Prueba ésto que lo social como tal no deba ser considerado? De ninguna de las maneras. El hecho de que declinemos el uso del grupo, sus productos, o sus cambios como principio de explicación, no disminuye nuestro interés por estos fenómenos. Son después de todo el objetivo primordial del sociólogo. No negamos la existencia al orden social, como acusa el Prof. Kroeber, porque no la expliquemos en términos de ese mismo orden. Cuando volvemos la vista hacia el individuo a la hora de hablar de la causalidad, sólo seguimos la regla de las otras ciencias en explicar lo complejo en términos de lo sencillo, el todo en términos de sus partes.

Previamente me he referido al hecho de que una ciencia no emplea todos los elementos descriptivos de la ciencia justamente inferior a ella para sus propósitos explicativos. La Fisiología neuromuscular, por ejemplo, era más apropiada para describir los fenómenos psicológicos que la Fisiología de la circulación y digestión. De la misma manera, la Sociología puede elegir una cierta fase de la Psicología para su quehacer explicativo. Esta fase es esa parte de la conducta del individuo que estimula a otros o es una respuesta a la estimulación proveniente de los otros; en otras palabras, la conducta social del individuo. Esta sería mi definición de Psicología Social y sugeriría que una minuciosa y científica formulación podría suministrar a los sociólogos un juego de principios del más alto valor para explicar fenómenos de un orden puramente social. El quehacer de la Sociología, por tanto, sería el de descubrir agregados y cambios sociales en términos del grupo, pero explicando estos fenómenos en términos de la Psicología Social del individuo.