GABRIEL TARDE
CREENCIAS, DESEOS, SOCIEDADES

Cactus
serie perenne

Tarde, Gabriel
Creencias, deseos, sociedades / Gabriel Tarde ; con prólogo de Sergio Tonkonoff. - 1a ed. -
Buenos Aires : Cactus, 2011.
256 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-26219-2-6
1. Sociología. I. Tonkonoff, Sergio , prolog. II. Título
CDD 301

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

1ra. edición en español – Buenos Aires, Julio de 2011

Traducción: ANDREA SOSA VARROTTI
Diseño de interior y tapa: Manuloop
Impresión: Gráfica MPS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
ISBN 978-987-26219-2-6

editorialcactus@yahoo.com.ar
www.editorialcactus.com.ar

Gabriel Tarde

CREENCIAS, DESEOS, SOCIEDADES

Editorial Cactus
Serie «Perenne»

Índice

Gabriel Tarde

Creencias, deseos, sociedades

Existir es diferir. La diferencia, a decir verdad, es en un sentido el costado sustancial de las cosas, lo que estas tienen de más propio y más común. Es preciso partir de allí y negarse a explicarlo para que todo se reconduzca, comprendido en esto la identidad de la que se parte de manera equivocada. La diferencia es el alfa y omega del universo.

Gabriel Tarde

Gabriel Tarde

CREENCIAS, DESEOS, SOCIEDADES

Componendas para la presente edición

El encuentro con este proyecto, el encuentro que *es* este proyecto, tiene que ver con una saludable novedad: la creciente vitalidad de ciertos circuitos universitarios, o de ciertas experiencias de lectura, estudio y traducción que se despliegan en los márgenes de la vida universitaria, de sus cátedras, de sus institutos y programas. Esto no sucedía hace diez años, o sucedía en mucha menor escala. Pensadores que antes solo eran mencionados como «en secreto», como «pidiendo permiso», o «perdón», o «como tozuda protesta», hoy tienen una presencia, produciendo minúsculas pero potentes aglomeraciones a su alrededor. Se abre una auténtica posibilidad de colaboración. Parece que el cuerpo agobiado de la universidad necesitaba –y necesita– otros aires.

Ahora bien, esto puede ocurrir de diversas maneras. Puede ocurrir que esta apertura sea mínima –solo lo necesario– buscando nomás incorporar a una maquinaria desgastada un simple engranaje o pieza de repuesto para seguir su cansado andar. Puede ocurrir, entonces, que solo se trate de un contacto externo, epidérmico, que no haya intimidad en el encuentro, y que, como un asteroide que cae del más allá y llega a Tierra con su fuerza mínima, estos pensamientos sean «limados» cuidadosamente, para poder desembocar en la vida académica sin sus aristas más filosas, sin agujerear. Pero pueden ocurrir más cosas, eso no se sabe de antemano. En todo caso, ya la proximidad es un riesgo de contaminación.

El acercamiento de Sergio y Andrea, provenientes de ese cuerpo que ora se desploma, ora vive, es una de las señales de esa proximidad. Y es una de esas señales que alegran. Lo que alegra es que dos corrientes de deseo –de este deseo de difundir el pensamiento de Gabriel Tarde, que por otra parte es un pensamiento de la difusión, de la aglomeración, y de la variación–, hayan surgido en dos puntos supuestamente lejanos y se hayan conectado sin plan previo, por necesidad de aglomeración, de diferencia y de variación.

Y lo que alegra por sobre todas las cosas es ver serpentear un pensamiento sociológico (ahora sí dicho sin rubor) que abandona sus comodidades de siempre, sus pobres fidelidades de escuela, y se hace –aun por un instante fugaz– deseante, resistente y creador. Por eso la pregunta de Tarde a la sociología es *à la lettre* vital: ¿Hay vida ahí?

Sociología molecular

por Sergio Tonkonoff

> «Quiero decir que si se sabe si un hombre es un decidido monista o un decidido pluralista, se sabe quizá más sobre el resto de sus opiniones que calificándolo con cualquier otro nombre que termine en *ista*. Creer en lo uno o en lo múltiple es la clasificación con el máximo número de consecuencias.»
>
> William James – *Pragmatismo*

I

Cómo leer a Tarde hoy y para qué: preguntas elementales ante el retorno de este pensador por tanto tiempo ausente.

¿Habrá que darle la razón a sus adversarios y ver en él un especulador imaginativo y acientífico (Durkheim) convencido de que el individuo es la primera y última piedra del edificio social (Bouglé)? ¿Será cuestión de seguir, en cambio, quienes lo reivindicaron como un psicólogo social que sólo conocía conciencias individuales (Bondel) o como un precursor del individualismo metodológico (Boudon)? Muchas veces se encontrarán en Tarde frases que podrían volver solventes estas interpretaciones. Afirmaciones como «descartando lo individual, lo social no es nada». Si a ello se suma la preocupación por la singularidad de este magistrado de provincia, creador excéntrico de una filosofía

y una sociología pluralistas, *outsider* del sistema universitario devenido profesor del *Collège de France* y luego olvidado por la posteridad francesa, tal vez entonces se terminen aceptando las lecturas apresuradas, agonísticas o malintencionadas que han promovido ese olvido. Pero haciéndolo se habrá perdido lo esencial: para Tarde todo, incluyendo al individuo, es una sociedad.

Su obra renace bajo otra mirada, hacia 1968, con la crítica al estructuralismo y la publicación de *Diferencia y Repetición,* título que le insinúa un homenaje. Allí Deleuze lo presenta como el filósofo de la diferencia emancipada de lo negativo, como quien ha ido más lejos en el tratamiento y clasificación de la categoría oposición, y como el creador de una microsociología que rechaza el recurso explicativo a factores impersonales o a las ideas de los grandes hombres, reemplazándolos por «las pequeñas ideas de los pequeños hombres, las pequeñas invenciones y las interferencias entre corrientes imitativas». Luego, en *Mil Mesetas* (1980), el homenaje deleuziano se explícita, y esa microsociología surge en acto como un potente motor del esquizo-análisis político y social (por eso resulta de la mayor utilidad abordar la lectura de, por ejemplo, la meseta *Micropolítica y Segmentariedad* en paralelo con el ensayo *La Opinión y la Multitud* de Tarde). Una tercera referencia importante se encuentra en el libro de Deleuze sobre Foucault, publicado en 1986. En esta obra se señala una tarea todavía pendiente: confrontar la microfísica del poder con la microsociología de Tarde. Es que esta última tenía por objeto la propagación de «las pequeñas ideas de los pequeños hombres, una rúbrica de funcionario, una nueva costumbre local, una desviación lingüística, una torsión visual», tanto como aquella otorgaba un rol fundamental a las «minúsculas invenciones» ligadas a la producción de un poder que no pasa por formas sino por puntos singulares.

Esta recuperación deleuziana ha sido el comienzo y la orientación de una serie de desarrollos en los cuales las micro-sociológicas de Tarde aparecen como claves centrales de un modo de comprensión de lo social que se anuncia como un paradigma todavía en formación. La primera gran puesta en obra de este nuevo paradigma fue, ahora podemos verlo, *Vigilar y Castigar* (1975) –aún cuando el nombre de Tarde no sea mencionado allí ni una sola vez. Foucault caracteriza al modo disciplinario de ejercicio del poder como «una especie de 'huevo de Colón' en el orden de la política». Una invención que no debe entenderse como una única emergencia producida súbitamente y *ex nihilo*, sino como «una multiplicidad de procesos, con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general». Las disciplinas serían una anatomía política del detalle, hallazgos tecnológicos diversos que, combinándose, entramándose en redes flexibles, difundiéndose a lo largo de la multiplicidad del cuerpo social, llegan a formar una sociedad disciplinaria. Enseguida se verá cuán estrictamente tardeana es esta conceptualización de la lógica social del poder.

Más recientemente, también Bruno Latour y Maurizio Lazzaratto han encontrado en Tarde el punto de partida de nuevas formulaciones acerca de la realidad social y los modos de conocerla.

Latour lo considera un precursor de la teoría de la acción-red desarrollada en su libro *Reassembling the Social* (2005). Uno de los objetivos de esta teoría es cuestionar que exista un fenómeno específico llamado sociedad. Cuestiona, además, que lo social pueda ser tenido por una variable explicativa o un factor inde-

pendiente. Siguiendo la guía de Tarde (y de Deleuze) propone una sociología que reemplace la noción de sociedad por la de asociación o ensamblaje, y que haga derivar sus explicaciones del rastreo de enlaces entre elementos heterogéneos – convirtiéndose entonces en una «asociología». Tarde es para Latour un teórico de las redes *avant la lettre*, esto es, antes de la mundialización tecnológica y el estallido de la bomba informática. Es también alguien que creyó irrelevante la división naturaleza-cultura para la comprensión de la interacción humana y estimó inconveniente la distinción micro-macro para responder a la pregunta de cómo la sociedad es generada. Latour entiende que otro, más venturoso, hubiera sido el destino de las ciencias sociales si los dos volúmenes de la *Psicología Económica* de Tarde hubieran recibido más atención que *El Capital*, o si sus *Leyes Sociales* hubieran ocupado el lugar de *Las Reglas del Método Sociológico* de Durkheim.

Lazaratto, por su parte, encuentra en él al creador de una ontología del acontecimiento y la multiplicidad, imprescindible para la producción de nuevas formas de pensamiento sobre la sociedad y la política. Tarde participa aquí de la familia antihegeliana que de Nietzsche a Deleuze –pasando por W. James y Bergson– perfilan una vía de salida a las filosofías del sujeto y a las teorías sociales que sellaron la modernidad. Es presentado en *Puissances de l'invention* (2002) como una alternativa a la oposición entre individualismo y holismo de las sociologías clásicas por cuanto concibe la producción y composición del mundo social sobre la base del doble mecanismo de la repetición y la diferencia. Es visto además como una opción frente al marxismo y la economía política por cuanto quiere explicar la formación del valor, no en relación a la producción económica y la acumulación del capital, sino a la dinámica del acontecimiento o la invención.

Todo esto para decir que tal vez estemos asistiendo a la configuración de un nuevo paradigma –nuevos conceptos y nuevas conexiones– que asume a Tarde como un fundador y como un contemporáneo. Y que muy probablemente todo lo nuevo que hay en este pensador de fines del siglo XIX dependa de este tipo de lecturas. Sea como fuere, tal es el marco específico a través del cual Tarde llega hasta nosotros. Desde su muerte en 1904, su influencia, que supo ser mundial (de José Ingenieros a la primera Escuela de Chicago), había ido mermando hasta casi desaparecer. No fue sino hasta fines de la década de 1980 que comenzaron a reeditarse en Francia algunos de sus trabajos más importantes, y sólo en 1999 se emprende la publicación de sus obras completas bajo la dirección de Éric Alliez, discípulo de Deleuze y uno de los fundadores de la revista *Multitudes*. En el 2001, esta revista dedica un número monográfico a al renacimiento en cuestión titulándolo *Tarde intempestivo* – alusión nietzscheana que tal vez hable menos del autor recuperado que del contexto en el que se produce su recuperación.

Éste es uno de los motivos por los cuales algunos historiadores de las ciencias sociales han llegado a afirmar que estaríamos padeciendo una epidemia de «tardomanía», y a considerarla injustificada. Rechazan el carácter de este redescubrimiento adjetivándolo como filosóficamente sesgado, agiológicamente motivado e históricamente anacrónico. Y de Tarde execran sobre todo su ausencia de racionalidad científica, calificando su método de pensamiento como metafísico, literario y hasta periodístico, e impugnando la escasa o nula disposición a la validación empírica de las hipótesis que profiere. Es claro que esta crítica sigue una tradición: la que encuentra en él un referente negativo, portador sugerente, perspicaz y hasta simpático, de aquello que hay que

evitar si se quiere hacer una ciencia de lo social. Tal tradición merece el nombre de durkheimniana.

II

El proyecto de Durkheim se basó en el intento de fundar la sociología como la ciencia positiva de los hechos sociales. Para ello buscó, en primer lugar, delimitar un plano de consistencia específico de lo social separándolo del plano individual – afirmando que uno y otro pertenecen a distintos niveles de realidad. Es decir, procuró dar a la sociedad una entidad ontológica y analíticamente irreductible, tratándola como un sistema de representaciones colectivas que podía y debía describirse y explicarse excluyendo toda referencia a la psicología. Esto lo llevó a postular a la sociedad como un dominio *sui generis*, una (supra) individualidad con vida propia, marcada por su índole exterior y coercitiva respecto de los individuos que, sin embargo, son su condición necesaria. Es que, en opinión de Durkheim, solo en tanto totalidad lo social se da a la investigación sociológica, abstracción hecha de sus manifestaciones individuales.

Tarde, en cambio, aunque estaba interesado en producir un discurso científico con el nombre de sociología, no partía de lo social como un dominio preexistente y separado de los elementos que lo componen. Aceptando la máxima aristotélica según la cual no hay ciencia de lo particular, intentó, también él, fundar su autonomía relativa. Pero en lugar de comenzar separándola de la psicología procuró hacerlo distinguiendo tres modalidades de acción interpsicológica o inter-mental: la imitación, la invención y la oposición.

Llamó imitación a la interacción a distancia en la que alguien propone y alguien acepta –o, también, en la que uno manda y

otro obedece. Relación asimétrica, contingente y reversible, que puede o no re-producirse cada vez, tanto como cada vez invertirse (y entonces quien era modelo pasará a ser copia). Operación, consciente o inconsciente, capaz de multiplicarse sin limitaciones internas homogenizando el espacio social en el que se despliega, o más bien, produciendo un tipo particular de espacio: el de las similitudes y la reproducción social. De manera que el lazo social se produciría de la siguiente forma: un modo de hacer, sentir o pensar surge en un individuo y se transmite a otro que lo repetirá sirviéndole de ejemplo a un tercero, que será copiado a su vez. Esto es lo que Tarde denomina rayo, flujo o corriente imitativa: el modo específico por medio del cual lo diferente se vuelve semejante, y el primer paso para la conformación de identidades y conjuntos allí donde había una dispersión de elementos heterogéneos.

No habría inconveniente en llamar atomista a esta perspectiva siempre que, sabiendo a la materia social enteramente divisible en moléculas y átomos, se admita que también estos últimos pueden descomponerse. En breve: aquí los individuos no son elementos irreductibles y compactos. Se trata, más bien, de mónadas abiertas, hechas casi por completo de creencias y deseos. Tales son las partículas, sub-atómicas si se quiere, que conforman el mundo interno de las personas. Pero además, y aquí está la clave, ellas mismas conforman el contenido de la vida social. Esta vida no es más que el fluir, confluir y diferir de las corrientes inter-mentales de convicción y pasión que tanto componen como descomponen a la sociedad y a sus sujetos. De manera que un individuo es, antes que nada, una zona de pasaje y sedimentación de los flujos que en él (o ella) se reproducen. Es en la interacción social, a través de la imitación de otros y de sí mismo, que va teniendo lugar

una unidad psíquica de coherencia y determinación relativas allí donde había (y donde persiste) una mónada biológica, física y metafísicamente excesiva y porosa. De manera que los individuos imitan pero lo importante es lo imitado.

¿De dónde provienen entonces las creencias y los deseos que se imitan? ¿Cuál es la génesis de lo que se ofrece como modelo? La respuesta de Tarde a esta cuestión se concentra en el concepto de invención. Toda invención tiene lugar en un individuo, pero aquí tampoco es éste la categoría principal ni el elemento constituyente. Lo nuevo acontece en alguien que, sin embargo, no es exactamente su origen. Sucede –puede suceder– que ciertos flujos imitativos que atraviesan y constituyen a un sujeto se combinen en él o en ella de un modo imprevisto. Entonces una innovación, simple o compleja, ilustre o desapercibida, tendrá lugar. El innovador es el *locus* de una precipitación inesperada que pone una nueva diferencia en el mundo. Si es imitada, la invención será propiamente social. Se convertirá en un foco cuyos rayos modificarán la disposición del espacio en el que se propagan –y, si tienen suerte, originarán espacios nuevos.

Pero no todo acontecimiento se despliega socialmente, no toda invención es efectivamente imitada. Y esto entre otras cosas porque, en cada tiempo y lugar, hay múltiples invenciones que compiten entre sí y con otras anteriores a ellas que se reproducen ahora como tradiciones. Cada invención encuentra a su paso acontecimientos y flujos ejemplares que pueden tanto complementarla como neutralizarla. Esa neutralización, que para Tarde sólo puede ser provisoria, es el núcleo de los fenómenos de oposición – fenómenos que también forman parte de la vida social como él la entiende.

Las polémicas del tipo que fueran y las guerras son formas masivas de oposición; la vacilación de un individuo sólo es su

forma infinitesimal. Los conflictos sociales suceden cuando dos corrientes de fe o deseo actuadas por individuos convencidos y apasionados se enfrentan entre sí. Pero dado que la indecisión respecto de adoptar o rechazar una nueva palabra, vestido, oficio, profesión o partido remite a vectores imitativos que proviniendo del exterior se interceptan y contrarían en una sola mente, también la duda en un sujeto es un fenómeno netamente social.

No ha de pensarse sin embargo, nos advierte Tarde, que las oposiciones ocurren cuando se enfrentan dos flujos radicalmente diferentes entre sí. Las diferencias radicales no pueden enfrentarse. La oposición es, antes bien, un tipo de repetición especial: «la de dos cosas semejantes, dispuestas a destruirse entre sí en virtud de su misma semejanza». Los términos opuestos son fuerzas trabadas en relación por concurrir sobre el mismo objeto: unas afirman y otras niegan el mismo credo, opinión, sentimiento o práctica. Tarde, como Simmel, vio claramente que el conflicto, lejos de constituir el paroxismo de la separación entre individuos y grupos, suele ser un modo (muy intenso) de lazo social. Creía, además, que las oposiciones, más que constituir el motor del cambio socio-histórico, comportan cierto modo de equilibrio o detención en sus devenires. Para él las verdaderas transformaciones en el proceso multicentrado de la comunicación social no provienen de las luchas en cualquiera de sus formas, aun las más violentas. La violencia es sobre todo el resultado de una exacerbación de las contra-semejanzas, el efecto físico de la agudización de un proceso opositivo. Proceso que, pasado el umbral de funcionalidad favorable a la reproducción del sistema oposicional, puede conducir a la destrucción de un estado de cosas, pero no a su transformación.

En Tarde sólo las invenciones son capaces interrumpir el juego de las repeticiones y contra-repeticiones para dar lugar a lo nuevo. Y aun siendo de tal importancia, se trata de sucesos raros y difíciles.

III

Puesto en estos términos, el nivel propio de lo social es el de los flujos de creencias y deseos colectivos, las corrientes de fe y pasión que constituyen (y destituyen) a los individuos, los grupos y las instituciones. Por eso la sociología debe ser, ante todo, una ciencia de las conexiones. Debe estudiar el fluir inter-individual, por contacto o distancia, de afirmaciones y negaciones, atracciones y repulsiones, obediencias y resistencias que tejen la trama social. Debe hacer las veces de una cartografía de esos flujos. Un saber cuyo dominio esencial radica en «todos los hechos de comunicación entre espíritus y todos sus efectos», y cuya tarea consiste en dar cuenta de la creación, conservación, distribución y metamorfosis de los cauces de convicción y voluntad que producen –y son producidos por– la acción inter-individual. De ahí que sus primeros objetos de estudio no hayan sido las grandes representaciones, las clases sociales o los aparatos estatales, sino los procesos microscópicos de repetición, contra-semejanza y diferenciación producidos en las multitudes, los pequeños grupos, la opinión pública, la conversación, el rumor y los intercambios económicos. Y de ahí que no tolere bien abstracciones tales como «la» sociedad (o incluso «el» individuo) ni pueda pensar en términos de estructuras y factores los procesos de transformación social –pero tampoco los estados de equilibrio.

De manera que aquí el primer paso para abordar el estudio de un fenómeno social, sea éste generalizado o restringido, estable o crítico, consiste en encontrar un inicio. Una invención que, en tanto co-adapta algunos de sus vectores, siempre depende del campo social en el que se efectúa, pero al que también desborda mediante esa conjunción inédita que será un (nuevo) comienzo. Aquí todas las cosas sociales empiezan y terminan en la comunicación entre individuos, y una comunicación tal posee siempre un punto de irradiación singular. Aun cuando un modo de acción, pensamiento o valoración pueda institucionalizarse o colectivizarse de forma que parezca impersonal, hay en sus comienzos y en sus sucesivas transformaciones, un individuo, o más bien un tipo particular de individuación. Tarde quiere que descompongamos las nociones reificantes de nuestro vocabulario habitual –ciencia, moral, derecho, economía, nación, etc.– haciendo las historias de los procesos específicos de emergencia y diseminación que esas nociones sólo captan en su resultado. Estos términos abstractos no dejan ver lo que en realidad ha sucedido. Tienden a ocultar los acontecimientos, las propagaciones y las oposiciones luego de las cuales un ejemplo se vuelve anónimo, repitiéndose como si no tuviera origen, o como si éste fuese indefinido. Esto quiere decir que debemos entender al Individuo y a la sociedad, también a los subsistemas intermedios y a los agregados internacionales, como aquello que hay que explicar y no como lo que se debe suponer. Para dar cuenta de cualquier objeto social es preciso reconstruir las historias que convergen en él otorgándole la fisonomía con la que se nos ofrece. Esta es la historia de las creaciones singulares que lo produjeron, el radio de propagación que alcanzaron, las resistencias que hallaron en su camino, los conflictos que provocaron, las verdades que desplazaron, las composiciones que

entramaron, el nuevo mundo (grande o pequeño) que fueron capaces de engendrar, y que ahora aparece ante nosotros como una materia compacta y naturalizada, verdadera. Tarde nos propone entonces una sociología microfísica cuyo método sea el de la heterogénesis –o el de lo que Foucault llamó, siguiéndolo de cerca en este punto, la genealogía[1].

El método de la heterogénesis nos deja ver que todo lo que aparece a la distancia como un continuo hecho de una sola pieza, resulta ser una multiplicidad. Y nos permite preguntarnos ¿cómo llegan estas multiplicidades a conformarse como unidades más o menos duraderas que, en cierto nivel y desde cierto punto de vista, son sistemas de estructuras y funciones? ¿Y qué clase de sistemas son éstos?

La respuesta de Tarde es que toda unidad social debe entenderse como un compuesto, una configuración o ensamblaje de afluencias antes dispersas, que crece o decrece según nuevas corrientes confluyan en él y según los cauces que lo conformaron aumenten o disminuyan su *quantum*. La forma, estabilidad y duración de un conjunto remite entonces a la interacción asociativa de corrientes imitativas que co-adaptándose adquieren cierto tipo de estructuración y funcionamiento relativamente

[1] Es notable que cada vez que se hable de la noción de genealogía en Foucault sólo se haga referencia a su filiación nietzscheana. Para ello el texto testigo es, claro está, su ensayo de 1971, «Nietzsche, la genealogía, la historia», aparecido en un volumen colectivo como homenaje a Jean Hyppolite. Sin embargo, si se tiene en cuenta que en *Vigilar y Castigar*, Foucault declara explícitamente su intención de realizar una genealogía del alma moderna, basta con remitirse al desarrollo de ese libro para ver que la operación genealógica se realiza allí, ante todo, a partir de la magistral utilización de la serie tardeana básica multiplicidad-invención-difusión.

coordinado. Estas co-adaptaciones son tanto lógicas como teleológicas: sistematizan creencias y fines, convicciones y deseos.

Para caracterizar un ensamblaje cualquiera, hay que identificar cuál ha sido, en su caso, el modo específico en que se han articulado o dispuesto los elementos que lo componen. Se debe medir también la coherencia de dicha disposición, así como los grados de cohesión que ligan a las distintas partes entre sí. Asimismo, debe mapearse su morfología interna, los modos de circulación de sus flujos, sus grados de intensidad (alzas y bajas), el carácter atractivo o repulsivo de sus cargas, tanto como las entradas y salidas (regulares e irregulares) que informan su economía y sus relaciones con otros conjuntos. Ello habrá de hacerse cada vez, para cada conjunto, en cada tiempo y lugar.

Con todo, esta tendencia empirista y nominalista en Tarde no le impide señalar una serie de rasgos comunes a todos los modos de composición social. En primer lugar, se trata siempre de ensamblajes de relaciones inmanentes. Es decir, de lazos que no remiten a ninguna esencia, sustancia o estructura exterior que les otorgue un fundamento o un sentido situado más allá de su propia disposición. Relaciones que (segundo rasgo) poseen un carácter contingente tanto en lo que respecta a su emergencia como a su duración. Lo que equivale a decir que se producen cada vez, y cada vez pueden dejar de producirse: contingentes no sólo en el momento de su surgimiento sino incluso cuando ya se ha instaurado el circuito de su re-producción. Ello es así sobre todo porque (tercera característica) en ningún caso la estructuración generada de esta manera totaliza a sus elementos. Aquí el todo siempre es menor a la suma de sus partes. Y ello porque cada una establece un vínculo fragmentario con las otras para formar el conjunto al que siempre excede. Por otro

lado, cada parte puede participar de distintos agrupamientos a la vez, tanto como huir de todos ellos. No hay en este mundo relaciones exhaustivas y excluyentes. Sucede que cada elemento es en sí mismo un conjunto desbordado por conexiones y fugas que no entran en composición en el nivel de su unidad. Afirmar que un sistema no totaliza a sus componentes, significa que cada uno de ellos tiene actividad propia y que actúa (cuando lo hace) como asociación en distintos agrupamientos a los que pertenece según distintas modalidades y en grados diversos, pudiendo, además, modificar alguna de sus relaciones sin cambiarlas todas. Finalmente, un conjunto semejante no sólo no consigue totalizar a sus componentes sino que tampoco él mismo podrá ser cabalmente completo y absolutamente coherente. Será un sistema, pero nunca podrá clausurar su sentido ni detener sus derrames, y estará siempre sujeto a constantes variaciones en la intensidad de sus flujos, así como en los grados de conexión y coordinación de sus partes.

Todo esto implica que sociedad e individuo pueden seguir siendo nociones legítimas del discurso sociológico siempre que se los conciba como conjuntos abiertos de relaciones inmanentes, contingentes y parciales de creencias y deseos en continuo devenir. Y siempre que se entienda su constitución como un acontecimiento en sí mismo. En uno como en otro, algunas de las múltiples corrientes que conforman la trama polimorfa de la vida social han llegado, a través de co-adaptaciones precisas, a formar sistemas de juicios (una lógica) y sistemas de fines (una teleología), sin dejar por ello de diferir e interferirse en otros aspectos.

De modo que todo individuo es un intervalo entre dos dispersiones, y su unidad relativa, nunca totalizada, también ella es un

producto de la asociación de elementos que lo exceden. Constituye un conjunto que tiende a la coherencia y la completitud sin conseguirlas jamás, un punto de estructuración, inestable y provisorio, de las corrientes pasionales y creyentes que conforman la vida social en su exuberancia y diversidad.

En cuanto a las morales, las religiones y las ideologías – así como los Estados y las organizaciones económicas– más que estructuras externas a los elementos que constreñirían desde afuera, son, ante todo, formas de hacer, sentir y pensar, inter o trans-individuales. Visto en detalle aquello que llamamos institución tiene la forma de una red ligada a otras redes. Su conformación no depende de entidades o procesos que, desde un exterior infraestructural o trascendente, determinarían su forma y permitirían su estabilidad. En Tarde, lo hemos visto, el origen de las regularidades macroscópicas (económicas, culturales, políticas) debe buscarse en la repetición multiplicada de cierto tipo de actividad. Repetición que implica, ella misma, variaciones infinitesimales.

Los estados estables de la materia social se deben a un gran número de actividades elementales simultáneas. Pero esa estabilidad se encuentra constantemente trabajada por incontables y pequeñas variaciones, aun en el nivel de la repetición elemental que la produce. Es que aquello que entra en composición y se re-produce de un individuo a otro –o más bien, de una porción de un individuo a una porción de otro– sufre, por lo mismo, modificaciones que trabajan inevitablemente en favor del desequilibrio y la transformación del sistema que conforman. Tómese cualquier regularidad estadística, poniendo la atención no en su media sino en su coeficiente de variación, y se sabrá que no hay conjunto, por más estable que parezca, que no esté

sujeto a cada momento a las mutaciones más diversas. Mutaciones infinitesimales que incluso manteniéndose en su ritmo más lento resultan capaces, pasado cierto umbral, de modificar por sí solas las características globales del conjunto.

Siguiendo este camino puede pensarse en una red de redes, y otorgarle el nombre de sociedad a esa composición de nivel superior. Pero no se obtendrá de esto la imagen de un cuerpo lleno, cabalmente organizado y funcional: un organismo. Tampoco se encontrará un edificio de dos pisos atravesado por una contradicción que determina todas sus instancias. Lo que surgirá en cambio es una inmensa y tupida trama de relaciones marcada en infinidad de puntos por disyunciones que la bifurcan y oposiciones que la interrumpen. Red que, además, coexiste con un número todavía mayor de relaciones (sociales) a las que no incluye. El punto de vista microscópico permite saber que, conforme se pasa de un nivel de composición a otro superior en generalidad, se va de lo más complejo a lo más simple y estereotipado. Por eso las sociedades presentan un tipo de organización más sencillo que el de sus componentes (redes de un nivel de generalidad inferior). Para resumir esta tesis Tarde señala, con su elocuencia característica, que un hormiguero es incomparablemente menos complicado que una hormiga.

He allí la particularidad de esta sociología molecular: tomar como punto de partida la inmensa diversidad y complejidad de lo más pequeño – que es también lo más indeterminado; saber que lo heteróclito y lo heterárquico son el principio y el final de lo social estructurado; y entender que lo macro es siempre más esquemático y más estandarizado que lo micro. En suma, es propio de esta sociología mostrar en que la sociedad no comprende la totalidad de lo social.

Si agregado significa adaptado, y diversos agregados pueden co-adaptarse, entonces una sociedad es una co-adaptación de nivel superior de sistemas a los que articula parcialmente. Lo cual supone, a su vez, que al interior y al lado de la figura agujereada que dibuja su perímetro, necesariamente impreciso y discontinuo, pueden existir a) otros sistemas no adaptados (diferentes), b) sistemas que se le oponen parcial o masivamente, así como c) un centellear de diferencias no compuestas ni opuestas a nada. Puesto en otros términos, todo campo social organizado esta surcado y excedido por novedades y tradiciones, sentir o pensar, novedades y tradiciones, formas de subjetividad y de des-subjetivación, fenómenos de banda, público y multitud, que son criminales, inmorales o antiestéticos por contradecir la ortodoxia que necesariamente sanciona esta red de redes. Pero que también pueden constituirse como pequeños mundos paralelos al orden vigente, evasivas que difieren en mayor o menor grado de aquello que busca determinarlas.

IV

Se ve cómo, sobre el fin del siglo XIX, la polémica entre Tarde y Durkheim –es decir, el enfrentamiento de posibilidades diversas para la naciente disciplina sociológica encarnadas en dos individuos particularmente aptos– constituyó un conflicto cuya resolución tendría consecuencias fundacionales para las ciencias sociales y su división del trabajo. La victoria institucional de Durkheim, y su posterior establecimiento oficial como padre fundador, delimitó fuertemente el espacio de ese saber a través de la exclusión de las posiciones tardeanas a las que excomulgaba como psicologistas. Resultó de allí la norma de la separación de

la sociología respecto de la filosofía, la psicología, la biología y el arte; la exclusión de la pregunta por el individuo; y la fijación de las instituciones como objetos de análisis, sino exclusivos, al menos privilegiados. Desde entonces el *mainstream* de la disciplina asumiría una perspectiva del mundo social que seguramente puede llamarse macrofísica.

Siguiendo esta perspectiva se encontraron importantes regularidades tras la aparente errancia y diversidad de los comportamientos individuales. Luego se formularon modelos y leyes para describir y explicar esas regularidades. Pero enseguida se sustancializaron las generalizaciones realizadas atribuyendo las repeticiones, uniformidades y estabilidades descubiertas a entidades globales que serían su causa (vg.: la conciencia colectiva o el sistema social). Se hipostasiaban de esta manera los productos de la vida social en distintos pares cuyos polos después se irían a estudiar por separado: sociedad/individuo, representaciones sociales/representaciones individuales, Estado/sociedad civil, estructura/agencia. Por esa razón aquellos fenómenos sociales que no dependían de esas entidades totales tendieron a permanecer fuera, o en los márgenes, del campo de visibilidad de las tradiciones teóricas dominantes. Cuestiones como la imaginación, los afectos y las pasiones colectivas, la lógica social de las masas y los pequeños grupos, junto con las formas de (des)subjetivación que les corresponden, fueron consideradas manifestaciones secundarias o excepcionales, en el límite para-sociales, cuando no patológicas: residuos de la sociedad y de sus ciencias.

De un tiempo a esta parte, la regla de separación tajante entre saberes y el privilegio del objeto macrosocial han dejado de ser obedecidos. La sociología se vio, de buen grado o a su pesar, frente a la necesidad de encontrarse nuevamente con el resto

de las ciencias sociales, tanto como de intensificar su diálogo con la filosofía –y en menor medida con el arte– inaugurando el espacio que hoy llamamos teoría social. Las sociedades, por otra parte, van dejando de ser entendidas como totalidades. Esto vale al menos para quienes descubren que «la» sociedad (es decir, la totalización funcional, estructural o dialéctica de las relaciones sociales) nunca ha existido. Al mismo tiempo, vuelven a ser centrales aquellos fenómenos tan invisibles para las grandes teorías sistémicas como marginales para las sociedades organizadas a las que respondían, en gran medida, esas teorías. Y ello porque el momento actual parece ser el de un tendencial despliegue de lógicas pos-societales: aquellas que ponen en cuestión la identidad de los conjuntos autoconcebidos como Estados-nación, promoviendo la pluralización de los modos de sociabilidad y el re-encantamiento creciente del mundo. Lógicas sociales que empiezan a ser analizadas a partir de nociones como creencia, deseo, acontecimiento, mímesis, multitud, público, red y dispositivo. Nociones que, llegadas por la vía del pensamiento posestructuralista, hoy forman parte del vocabulario usual de disciplinas que, por lo general, desconocen el vector tardeano de su filiación.

Este desconocimiento acrecienta un riesgo propio de los análisis «post-societalistas»: el de caer en las aporías de la diseminación (peligro inverso al fetichismo sustancialista de la sociología tradicional). Y ello porque la problematización de las dinámicas emergentes con un énfasis excesivo en la dispersión que se supone característica de la tardo-modernidad, en sus fenómenos de redes, masas, bandas o tribus, puede perderse en el juego especular que describe. En otras palabras, corre el peligro de omitir, en el plano teórico, la necesidad de dar cuenta de los modos específicos de

agenciamiento o disposición de esas dinámicas; de no reparar en la existencia de articulaciones y sistematizaciones relativas sin las cuales ninguna identidad y ningún sentido, por lábiles que fueran, serían posibles. El riesgo correlativo en el plano político radica en ignorar las constantes recuperaciones por parte del capitalismo semiótico de la diversidad liberada con la crisis de la modernidad, y su re-codificación en términos de lo que Scott Lash llamó reestabilización posmodernista.

Lo notable en Tarde es que puede servirnos de prevención frente a las hipóstasis societalistas (modernas) tanto como ante las aporías de la diseminación (posmodernas). Ello es así porque su perspectiva rechaza la posibilidad de conjuntos o identidades clausuradas al tiempo que consigue evitar la absolutización de su opuesto polar e imaginario (la dispersión no estructurada). Y porque teniendo a la pluralidad del mundo como principio –y como fin– no renuncia a preguntarse por los modos de composición de las unidades y los sistemas a los que atribuye un nivel de realidad no menor en ese mundo.

La actual celebración del reencuentro de la filosofía y las ciencias sociales con Tarde en tanto pensador de la multiplicidad, no debe hacernos perder de vista algo fundamental: hay conjuntos sociales, y pueden ser objetos genuinos de una teoría social fincada en una ontología y una política de la diferencia, a condición de ser des-sustancializados y des-totalizados. Tarde así lo hace. La asombrosa novedad que todavía comporta su sociología radica en su capacidad para pensar la sociedad conservando el punto de partida que conquistó con la elaboración una ontología de la diferencia –una neo-monadología. Aquella que se resume afirmando que los verdaderos agentes y las verdaderas acciones son infinitamente variados e infinitamente pequeños; o postulando

lo heterogéneo, en lugar de lo homogéneo, en el corazón de las cosas. Punto de partida que permite una comprensión de lo social apoyada en modelos hidráulicos, ondulatorios y de cálculo infinitesimal, allí donde paradigmas todavía vigentes trabajan con modelos orgánicos, mecánicos o dialécticos.

Donde otros ven a la sociedad como un todo orgánico cimentado en grandes divisiones funcionales, o como un conjunto de base y superestructuras atravesado por un conflicto fundamental, Tarde nos invita a encontrar redes de comunicación que, inductivamente, van produciendo un efecto de conjunto plagado de oposiciones conflictivas y de fugas. Invitación a ir de un tratamiento panorámico o en bloques a la exploración en detalle de los modos elementales de producción, reproducción y metamorfosis de los conjuntos y las unidades sociales; a no dirigir la primera mirada a las estructuras globales sino a los flujos sub-representacionales y las repeticiones variadas, las conexiones y disyunciones moleculares en las que aquéllas se originan y se diluyen. Desplazamiento de la macro a la microsociología, sin dudas, pero donde ésta última no remite sólo una escala de descripción y análisis (la interacción cara a cara) sino también, y sobre todo, a un punto de vista para la comprensión general de una época: la clave de bóveda de los vínculos interpersonales en sus pormenores locales tanto como de los grandes sistemas sociales en su devenir y transformación.

Gabriel Tarde

Creencias, deseos, sociedades

¿Qué es una sociedad?

I

¿Qué es una sociedad? En general se ha respondido: un grupo de individuos distintos que se prestan mutuos servicios. De esta definición tan falsa como clara han nacido todas las confusiones tan frecuentemente establecidas entre las supuestas sociedades animales, o la mayoría de ellas, y las únicas verdaderas sociedades, entre las cuales, en cierto sentido, hay también un pequeño número de sociedades animales.[1]

Esta concepción completamente económica, que basa el grupo social en la ayuda mutua, podría ser ventajosamente sustituida por una concepción jurídica que hiciese que un individuo

[1] Me apenaría si se viese en estas líneas una crítica implícita a la obra de Espinas sobre las *Sociedades animales*. La confusión indicada está allí compensada por demasiados puntos de vista exactos y profundos como para que merezca ser señalada.

cualquiera tomara por asociados a quienes tienen sobre él derechos reconocidos por la ley, la costumbre y las conveniencias admitidas, y solo a estos, o sobre los cuales él tiene derechos análogos, con reciprocidad o sin ella, y no a todos aquellos a los que el individuo sea útil o que le sean útiles. Pero veremos que este punto de vista, aunque preferible, restringe demasiado el grupo social, en tanto que el económico lo amplía de manera desmesurada. Por último, también sería posible una noción del lazo social completamente política o religiosa. Compartir una misma fe o colaborar en un mismo proyecto patriótico, común a todos los asociados y profundamente distinto de sus necesidades particulares y diversas, poco importa si para su satisfacción se ayudan entre sí o no: esta sería la verdadera relación de sociedad. Definición exacta a nuestro entender, pero incompleta, y que entra como un caso particular en una definición más general, que intentaremos dar.

Si la relación de miembro a miembro fuera esencialmente un intercambio de servicios, no solo habría que reconocer que las sociedades animales merecen ese nombre, sino incluso que son las sociedades por excelencia. El pastor y el labrador, el cazador y el pescador, el panadero y el carnicero, se prestan, sin duda, servicios, pero muchos menos que los que se prestan los diversos sexos de las termitas entre sí. Entre las mismas sociedades animales, las más verdaderas no serían las más elevadas, las de las abejas y las hormigas, los caballos y los castores, sino las inferiores, las de los sifonóforos, por ejemplo, en las que la división del trabajo es llevada al extremo de que unos comen para los otros, que digieren para ellos. No podría concebirse servicio más distinguido. Sin ironía de ninguna clase y sin salir del género humano, se derivaría de ello que el grado del lazo social entre los hombres estaría en

proporción a su grado de utilidad recíproca. El dueño alberga y alimenta al esclavo, el señor defiende y protege al siervo, en pago por las funciones subalternas que el esclavo y el siervo cumplen en beneficio del dueño o del señor: hay una mutualidad de servicios, mutualidad impuesta por la fuerza, es verdad, pero que no importa si el fin económico ha de primar y si se lo considera destinado a prevalecer sobre el punto de vista jurídico. ¡Así, el espartano y el ilota, el señor y el siervo, y también el guerrero y el comerciante indios, estarían más unidos socialmente que lo que están entre sí los diversos ciudadanos libres de Esparta, o los señores feudales de una misma comarca, o los ilotas, o los siervos de un mismo pueblo, con las mismas costumbres, el mismo idioma y la misma religión!

Se ha pensado sin razón que las sociedades al civilizarse daban preferencia a las relaciones económicas sobre las jurídicas. Eso implica olvidar que todo trabajo, todo servicio, todo intercambio reposa sobre un verdadero contrato garantizado por una legislación cada vez más reglamentaria y complicada, y que a las prescripciones legales acumuladas se suman los usos comerciales u otros que tienen fuerza de ley, los múltiples *procedimientos* de toda clase, desde las formalidades simplificadas pero generalizadas de la cortesía, hasta las costumbres electorales y parlamentarias.[2] La sociedad es más bien una mutua determinación de compromisos y consentimientos, de derechos y deberes, que una ayuda mutua. He aquí por qué se establece entre seres semejantes o poco diferentes unos de otros. La producción económica exige la especialización

[2] Es un error creer que el reinado de la *ceremonia,* del *gobierno ceremonial,* como dice Spencer, va declinando. Al lado de los procedimientos anticuados llamados ceremonias, que decaen, existen ceremonias en vigor, bajo el nombre de procedimientos, que surgen y se multiplican.

de las aptitudes, la que, llevada al extremo, conforme al deseo inexpresado pero lógicamente inevitable de los economistas, haría del minero, del labrador, del obrero tejedor, del abogado, del médico, etc., otras tantas especies humanas distintas. Pero, por suerte, la preponderancia probada, y vanamente negada, de las relaciones jurídicas, impide que esta diferenciación de los trabajadores se acentúe demasiado, e incluso la fuerza a debilitarse cada día más. Es cierto que el derecho no es aquí más que un resultado y una forma de la inclinación del hombre a la imitación. ¿Pero es bajo el punto de vista utilitario que se enseña al campesino sus derechos, cuando se le instruye, a riesgo de que las poblaciones rurales abandonen la azada y el arado, dejando secar los dos pechos de la labranza y el pastoreo?[3] No, pero el culto a la igualdad ha prevalecido sobre esta consideración. Posteriormente, se ha querido introducir en la sociedad superior categorías que, a pesar de intercambiar servicios de manera incesante, no formaban parte de ella en muchos aspectos; y por eso se ha comprendido que debía *asimilárselas por contagio imitativo* de los miembros de la sociedad superior o, mejor dicho, que era preciso componer su ser mental y *social* de ideas, deseos, *palabras*, de elementos en definitiva semejantes a los que constituyen, tomados aisladamente, el espíritu y el carácter de los miembros de esa sociedad. Si los seres más diferentes –el tiburón y el pececito que le sirve de mondadientes, el hombre y sus animales domésticos– pueden muy bien servirse recíprocamente; si a veces hasta los seres más diferentes pueden colaborar en una obra común –el cazador y el perro de caza, los dos

[3] Tarde hace aquí referencia a la célebre frase de Maximilien de Béthune, duque de Sully, ministro del rey Enrique IV: «*Labourage et pâturage sont les deux mamelles de la France*» [La labranza y el pastoreo son los dos pechos de Francia] (n. de la t.).

sexos, con frecuencia tan disímiles– existe, por el contrario, una condición sin la cual dos seres no podrían contraer obligaciones uno respecto del otro ni reconocer derechos uno sobre otro, y es que tengan un fondo común de ideas y tradiciones, un idioma o un traductor común, todas semejanzas estrechas formadas por la educación, una de las formas de la transmisión imitativa. He aquí por qué los conquistadores de América, españoles o ingleses, no han reconocido jamás derechos a los indígenas, ni estos a aquellos. La diferencia de razas ha desempeñado en este caso un papel más insignificante que la diferencia de idiomas, de costumbres, de religiones, o solo actúa como auxiliar de esta última causa de incompatibilidad. He aquí por qué, al contrario, una estrecha cadena de derechos y obligaciones recíprocas unía, desde la rama más alta a la raíz más profunda, a todos los miembros del árbol feudal, de una constitución tan eminentemente jurídica. Aquí, en efecto, del emperador al siervo, la propaganda cristiana había producido en el siglo XII la más profunda asimilación mental jamás vista. Y es esencialmente a causa de esta semejanza, y no precisamente a causa de esa red de derechos, que la Europa feudal formaba de un extremo al otro una verdadera sociedad, la *cristiandad,* no menos unida que lo que estuvo *el romanismo* (*romanitas*) en los mejores días del Imperio Romano ¿Se quiere la contraprueba de ello? Hela aquí: los emigrantes chinos e indios de las Antillas, por más que se hallen vinculados a sus dueños blancos por servicios recíprocos, e incluso por contratos sinalagmáticos, jamás establecen entre ellos un lazo realmente social, puesto que nunca llegan a asimilarse. Hay contacto y utilización mutua de dos o tres civilizaciones distintas, de dos o tres haces diferentes de invenciones imitativamente radiantes en su propia esfera, pero no hay sociedad en el verdadero sentido de la palabra.

La división india de castas había sido establecida en virtud de una noción principalmente económica de la sociedad. Las castas eran razas distintas que se ayudaban enérgicamente de forma mutua. Lejos, pues, de denotar un estado avanzado de la civilización, la tendencia a subordinar la consideración moral de los derechos a la consideración utilitaria de los servicios y los trabajos, pierde su fuerza a medida que la Humanidad mejora y que incluso la gran industria produce progresos en ella.[4] A decir verdad, el hombre civilizado de nuestros días tiende a desentenderse del auxilio del hombre. Cada vez recurre menos a otro hombre profundamente diferente a él, profesionalmente especializado, y cada vez más a las fuerzas naturales sometidas. ¿No es el ideal social del porvenir la reproducción en grande de la ciudad antigua, donde los esclavos, como se ha dicho y repetido hasta el hartazgo, serían remplazados por máquinas, y donde el pequeño grupo de ciudadanos iguales, semejantes, sin cesar de imitarse y asimilarse, por cierto independientes e inútiles los unos a los otros, al menos en tiempos de paz, se habrían convertido en la totalidad de los hombres civilizados? La solidaridad económica establece entre los trabajadores un lazo más vital que social;

[4] En su notable obra de *Cinemática,* el alemán Reuleaux, director de la Academia Industrial de Berlín, observa que los progresos industriales ponen cada día más de manifiesto lo que hay de superficial y erróneo en la importancia atribuida por los economistas a la división del trabajo. Dice al respecto: «El principio de la *maquinofactura* [*machinofactura*] se encuentra, al menos parcialmente, en contradicción con el principio de la división del trabajo [...]. En las fábricas modernas más perfeccionadas, generalmente suele rotarse a los obreros que hacen funcionar los distintos aparatos, de manera de romper la monotonía del trabajo.» El trabajo de la máquina se especializa cada vez más, pero ocurre lo contrario con el trabajo del obrero, que se hace, dice Reuleaux, más maquinal a medida que la máquina es mejor trabajadora.

ninguna organización del trabajo será jamás comparable, en ese aspecto, al más imperfecto organismo. La solidaridad jurídica tiene un carácter exclusivamente social, ¿pero por qué? Porque supone la semejanza por imitación. Y cuando esta semejanza existe sin que haya derechos reconocidos, ya hay, sin embargo, un comienzo de sociedad. Luis XIV no reconocía a sus súbditos derecho alguno sobre él; sus súbditos compartían su ilusión; sin embargo, estaba en relación social con ellos, puesto que eran, ellos y él, producto de una misma educación clásica y cristiana, ya que tenían la mirada puesta en él para copiarlo desde la corte y París hasta el fondo de la Provenza y la Bretaña, y puesto que él mismo era influido inconscientemente por sus cortesanos, suerte de imitación *difusa* recibida a cambio de su imitación *radiante*.

Se está, repito, en relación de sociedad mucho más estrecha con las personas a las que uno se asemeja más por identidad de oficio y de educación, aun cuando sean nuestros rivales, que con aquellos a quienes más se necesita. Esto es lo que se observa entre abogados, periodistas, magistrados, en todas las profesiones. También hay razón en llamar sociedad, en el lenguaje cotidiano, a un grupo de personas análogamente educadas, acaso de ideas y sentimientos contrarios, pero que tienen un fondo común, que se ven y se influyen por gusto. En cuanto a los empleados de una misma fábrica, de un mismo almacén, que se reúnen para auxiliarse o colaborar, forman una sociedad comercial, industrial, no una sociedad sin epítetos, una sociedad pura y simple.

Una guerra civil –*Dii omen avertant!*–[5] puede romper entre nosotros, los franceses, todos los lazos jurídicos y económicos, trastornar todas las administraciones, destrozar todas las granjas

[5] «¡Que los dioses aparten de nosotros este presagio!» [n. de la t.].

y todas las fábricas; pero hay algo que no podrá destruir y es una unidad social más fuerte y más invulnerable que nuestra unión y nuestra cohesión nacionales: es la profundidad de esa cultura uniforme la que hace de nosotros, celtas o germanos, amigos o enemigos, un pueblo de hermanos en el sentido espiritual de la palabra.

Una cosa es la *nación*, suerte de organismo híperorgánico formado por castas, clases o profesiones colaboradoras, y otra cosa es la *sociedad*. En nuestros días, cuando centenares de millones de hombres tienden a *desnacionalizarse* y a *socializarse* cada día más, esto se observa claramente. No me parece que esté demostrado que estas uniformidades múltiples hacia las cuales corremos (de lenguaje, instrucción, educación, etc.) sean lo más apropiado para asegurar el cumplimiento de las innumerables tareas que los individuos asociados se han repartido entre ellos y que las naciones se han dividido entre sí. No por haberse vuelto letrado, un aldeano podrá ser un mejor labrador, o un soldado ser más disciplinado ni aun, acaso, más valiente. Pero cuando de todas maneras se reprochan estas eventualidades amenazantes a los partidarios del progreso, es porque no nos colocamos en su punto de vista, del que ellos mismos no tienen quizá conciencia alguna. Lo que ellos quieren es la socialización más intensa posible y no, lo que es muy diferente, la organización social más fuerte y elevada que se puede alcanzar. En rigor, les bastaría con una vida social desbordante en un organismo social apocado. Falta saber hasta qué punto este fin sería deseable. Aplacemos esta cuestión.

La inestabilidad y el malestar de nuestras sociedades modernas deben parecer inexplicables a los ojos de los economistas y, en general, de cualquiera de los sociólogos [*sociologistes*] que basan la

sociedad sobre la utilidad recíproca. En efecto, la reciprocidad de los servicios que se prestan las diversas clases de nuestras naciones, y las diversas naciones entre sí, se manifiesta y crece cada día con toda la rapidez humanamente posible, merced al concurso de las costumbres y las leyes. Pero se olvida que los individuos de estas clases y naciones tienden a una asimilación imitativa mucho más grande, mucho más rápida, que encuentra incluso en las costumbres y hasta en las leyes irritantes trabas, tanto más irritantes tal vez cuanto que se muestran menos desalentadoras.

¿Estoy en relación social con los demás hombres, en tanto tienen el mismo tipo físico, los mismos órganos y los mismos sentidos que yo? ¿Estoy en relación social con un sordomudo no instruido que se me parece mucho de cuerpo y de cara? No. Por el contrario, los animales de La Fontaine, el zorro, la cigüeña, el gato, el perro, a pesar de la distancia específica que los separa, viven en sociedad puesto que hablan la misma lengua. Se come, se bebe, se digiere, se camina, se grita sin haberlo aprendido. También esto es puramente vital. Pero para hablar es preciso haber oído hablar; el ejemplo de los sordomudos lo demuestra, ya que son mudos porque son sordos. Por lo tanto, comienzo a sentirme en relación social, muy débil, es cierto, e insuficiente, con todo hombre que hable, aun cuando sea un idioma extranjero; pero a condición de que nuestras dos lenguas me parezcan tener un origen común. El lazo social se va estrechando a medida que se agregan a él otros rasgos comunes, todos de origen imitativo.

De allí la siguiente definición del grupo social: un conjunto de seres que se imitan entre sí o que, sin imitarse efectivamente, se asemejan, y sus rasgos comunes son copias antiguas de un mismo modelo.

II

Distingamos claramente del grupo social el tipo social tal como, en una época y un país dados, se reproduce de manera más o menos incompleta en cada uno de los miembros del grupo. ¿De qué se compone este tipo? De cierto número de necesidades y de ideas creadas por millares de invenciones y descubrimientos acumulados en el transcurso de las edades; de necesidades más o menos acordes entre sí, es decir, que concurren más o menos al triunfo de un deseo, que es el alma de una época y de una nación, y de ideas, de creencias también más o menos acordes entre sí, es decir, lógicamente relacionadas unas con otras, o por lo menos que en general no se contradicen. Este doble acuerdo, siempre incompleto y no sin notas discordantes, establecido a la larga entre cosas fortuitamente producidas y reunidas, es perfectamente comparable a lo que se denomina la *adaptación* de los órganos de un cuerpo vivo. Pero tiene la ventaja de no estar afectado por el misterio inherente a esta última clase de armonía, y de significar en términos muy claros relación de medios a un fin o de consecuencias a un principio, dos relaciones que, en definitiva, solo constituyen una, la última. ¿Qué significa la incompatibilidad, el desacuerdo de dos órganos, de dos conformaciones, de dos caracteres tomados en dos especies diferentes? Nada sabemos sobre ello. Pero cuando dos ideas son incompatibles, es indudable que una implica la negación de lo que la otra afirma. Asimismo, cuando son compatibles, no implican o no parecen implicar de modo alguno esa negación. Finalmente, cuando están más o menos de acuerdo significa que, bajo un mayor o menor número de sus aspectos,

una idea implica la afirmación de un mayor o menor número de las cosas que la otra afirma. Afirmar y negar: nada menos oscuro, nada más luminoso que estos actos espirituales a los cuales se reduce toda vida del espíritu; nada más inteligible que su oposición. En ella se resuelve la del deseo y la repulsión, del velle y el nolle. Un tipo social, lo que se denomina una civilización particular, es pues un verdadero sistema, una teoría más o menos coherente, cuyas contradicciones interiores se fortifican o estallan a la larga, y la obligan a desgarrarse en dos. Si esto es así, comprendemos claramente por qué existen tipos puros y fuertes de civilización, y otros mezclados y débiles; por qué, a fuerza de enriquecerse con nuevas invenciones que suscitan deseos novedosos o nuevas creencias y trastornan la proporción de los antiguos deseos o las antiguas fes, los tipos más puros se alteran y acaban por dislocarse; o dicho de otra manera, por qué no todas las invenciones son acumulables y muchas solo son sustituibles, a saber, las que suscitan deseos y creencias implícita o explícitamente contradictorias en toda la precisión lógica de la palabra. Solo existen pues, en las fluctuaciones ondulantes de la historia, adiciones o sustracciones perpetuas de cantidades de fe o de cantidades de deseo que, excitados por los descubrimientos, se suman o se neutralizan, como las ondas que se mezclan.

Tal es el tipo nacional que se repite en todos los miembros de una nación. Puede compararse a un sello muy grande cuya impresión sobre las diversas ceras más o menos estrechas a las que se aplica es siempre parcial, y que no podría reconstituirse por entero sin confrontar todas esas impresiones.

III

A decir verdad, lo que he definido más arriba es menos la sociedad como se la entiende comúnmente que la socialidad. Una sociedad es siempre, en diversos grados, una asociación, y una asociación es a la socialidad, a la imitatividad, por decirlo así, lo que la organización es a la vitalidad, o incluso lo que la constitución molecular es a la elasticidad del éter.[6] Estas son nuevas analogías para agregar a las que, a mi parecer, presentan en un número tan grande las tres grandes formas de la Repetición Universal, a saber, la ondulación, la nutrición-generación y la imitación. Pero tal vez convendría, para entender bien la socialidad relativa, la única que nos es presentada en diversos grados por los hechos sociales, imaginar hipotéticamente la socialidad absoluta y perfecta. Consistiría en una vida urbana tan intensa que la transmisión a todos los cerebros de la ciudad de una buena idea, surgida en el seno de uno de ellos en algún lugar, sería instantánea. Esta hipótesis es análoga a la de los físicos, según los que, si la elasticidad del éter fuese perfecta, las excitaciones, luminosas o de otro tipo, se transmitirían en él sin intervalo de tiempo. Por su parte ¿no podrían los biólogos concebir con provecho una irritabilidad absoluta, encarnada en una especie de protoplasma ideal que les serviría para apreciar la mayor o menor vitalidad de los protoplasmas reales?

Partiendo de esta base, si queremos que la analogía se mantenga en los tres mundos, la vida debe ser simplemente la

[6] Para comprender el sentido de estas analogías en su plenitud, se invita al lector a remitirse a un artículo que hemos publicado en la *Revue philosophique* en septiembre de 1882 bajo el título «Les traits communs de la nature et de l'histoire».

organización de la irritabilidad del protoplasma, y la materia sencillamente la organización de la elasticidad del éter, así como la sociedad no es otra cosa que la organización de la imitatividad. Ahora bien, es poco útil hacer notar que la concepción de Thompson, adoptada por Wurtz, sobre el origen de los átomos y las moléculas, a saber, la hipótesis al menos tan engañosa como verosímil de los átomos-torbellinos, responde por completo a una de las exigencias de nuestro modo de ver, de igual modo que la teoría protoplasmática de la vida, hoy en día aceptada por todos. Una masa de niños educados en común, que han recibido la misma educación en el mismo medio, y no diferenciados aún en clases y profesiones: tal es la materia prima de la sociedad. Ella moldea esa materia prima y forma, mediante una diferenciación funcional, inevitable y forzada, una nación. Determinada masa de protoplasma, es decir, de moléculas organizables pero no organizadas, todas iguales, asimiladas unas a otras, en virtud de ese modo oscuro de reproducción del que han surgido: he ahí la materia prima de la vida. Con esto hace células, tejidos, individuos, especies. Finalmente, una masa de éter homogénea, compuesta de elementos agitados por vibraciones semejantes, intercambiadas con rapidez: he aquí, si he de creer a nuestros químicos especulativos, la materia prima de la materia. Con ella se han formado todos los corpúsculos y todos los cuerpos, por más heterogéneos que puedan ser. Porque un cuerpo no es otra cosa que un acuerdo de vibraciones diferenciadas y jerarquizadas, reproducidas por separado en series distintas y entrelazadas, así como un organismo no es más que un acuerdo de *intrageneraciones* elementales, diferentes y armónicas, de líneas distintas y entrelazadas de elementos histológicos, o como una nación no es más que un acuerdo de

tradiciones, costumbres, educaciones, tendencias, ideas que se propagan imitativamente por caminos diversos, pero que se subordinan jerárquicamente y se auxilian fraternalmente.

Aquí interviene, pues, la ley de diferenciación. Pero cabe resaltar que lo homogéneo sobre lo que actúa, bajo tres formas superpuestas, es un homogéneo superficial, aunque real, y que nuestro punto de vista sociológico nos conduciría, por la prolongación de la analogía, a admitir en el protoplasma elementos con fisonomías muy individuales bajo su máscara uniforme, y en el éter mismo, átomos tan individualmente caracterizados como pueden estarlo los niños de la escuela más disciplinada. Lo heterogéneo y no lo homogéneo se encuentra en el corazón de las cosas. ¿Qué hay más inverosímil o más absurdo que la coexistencia de innumerables elementos nacidos co-eternamente semejantes? No se nace, sino que se llega a ser semejante. Y por lo demás, la diversidad innata de los elementos, ¿no es la única justificación posible de su *alteridad*?

Podríamos ir fácilmente más lejos: sin ese heterogéneo inicial y fundamental, lo homogéneo que lo recubre y disimula jamás habría sido ni hubiera podido ser. Toda homogeneidad es en efecto una similitud de partes, y toda similitud es el resultado de una asimilación producida por repetición voluntaria o forzosa de lo que ha sido al comienzo una innovación individual. Pero esto no basta. Cuando lo homogéneo de lo que hablo, éter, protoplasma, masa popular igualada y nivelada, se diferencia para organizarse, la fuerza que lo compele a salir de sí mismo, ¿no es todavía la misma causa, al menos si juzgamos por lo que ocurre en nuestras sociedades? Después del proselitismo que asimila a un pueblo, viene el despotismo que lo emplea y le impone una jerarquía; pero el déspota y el apóstol son igualmente

refractarios a aquellos sobre quienes pesaba el yugo nivelador o aristocrático de otro. Por cada disidencia, por cada rebelión individual que triunfa en esta forma, hay ciertamente millones y millones que han fracasado bajo su sombra; pero no por eso dejan de ser la cantera de las grandes renovaciones del porvenir. Este lujo de variaciones, esta exuberancia de fantasías pintorescas y de caprichosos adornos, que la naturaleza despliega magníficamente bajo su austero aparato de leyes, de repeticiones, de ritmos seculares, solo pueden tener una fuente: la originalidad tumultuosa de los elementos mal dominados por esos yugos, la diversidad profunda e innata que, a través de todas estas uniformidades legislativas, reaparece resplandeciente y transfigurada en la hermosa superficie de las cosas.

No nos detendremos en estas últimas consideraciones, que nos separarían de nuestro tema. Solo he querido mostrar que la búsqueda de leyes, es decir, de hechos similares, en la naturaleza o en la historia, no debe hacernos olvidar sus agentes ocultos, individuales y originales. Al dejar estos a un lado, podemos deducir una enseñanza útil de lo que precede: la asimilación unida a la igualación de los miembros de una sociedad, no es, como se tiende a pensar, el término final de un progreso social anterior, sino que, por el contrario, es el punto de partida de un nuevo progreso social. Por allí comienza toda nueva forma de la civilización: comunidades igualitarias y uniformes de los primeros cristianos, donde el obispo era un fiel como cualquier otro y el papa no se diferenciaba del obispo; ejércitos francos donde el botín se repartía por partes iguales entre el rey y sus compañeros de armas, sociedad musulmana en sus comienzos, etc. Los primeros califas que sucedieron a Mahoma acudían ante los tribunales como simples mahometanos; la igualdad de todos

los hijos del profeta ante el Corán no se había convertido aún en una simple ficción, como inevitablemente está destinada a ser algún día la igualdad de los franceses o de los europeos ante la ley. Posteriormente, una profunda desigualdad, condición de una organización sólida, se agudizó de manera gradual en el mundo árabe, casi como se formó la jerarquía clerical del catolicismo o la pirámide feudal de la Edad Media. El pasado responde por el porvenir. La igualdad es tan solo una transición entre dos jerarquías, así como la libertad es un pasaje entre dos disciplinas. Lo que no quiere decir que la confianza y el poder, el saber y la seguridad de cada ciudadano no vayan aumentando a través de las edades.

Retomemos ahora desde otra perspectiva la idea anterior. Las comunidades homogéneas e igualitarias, decimos, preceden a las iglesias y a los Estados por la misma razón que los tejidos preceden a los órganos; y, además, la razón por la cual los tejidos y las comunidades una vez formadas se organizan, se jerarquizan, no es otra que la causa misma de su formación. El crecimiento del tejido aún no diferenciado ni empleado atestigua la ambición, la avidez especial del germen que de ese modo se ha propagado, así como la creación de un club, un círculo, una cofradía de iguales hace constar la ambición del espíritu emprendedor que le ha dado vida, propagando de tal forma su idea, su plan personal. Ahora bien, es para extenderse aún más y para defenderse de los enemigos que aparecen o se prevén, que la comunidad se consolida como corporación jerarquizada y que el tejido se hace órgano. Para el ser vivo o social, actuar y funcionar son condición *sine qua non* de conservación y extensión de la idea madre que lleva en sí mismo, y a la cual en principio le ha bastado con multiplicarse en ejemplares uniformes para desarrollarse algún tiempo. Pero

lo que ante todo quiere la *cosa social*, al igual que la *cosa vital*, es propagarse, no organizarse. La organización solo es un medio cuyo fin es la propagación, la repetición *generativa* o *imitativa*.

En resumen, a la pregunta que hemos hecho al comenzar, ¿qué es la sociedad?, hemos contestado: es la imitación. Nos queda preguntarnos: ¿qué es la imitación? Aquí el sociólogo debe ceder la palabra al psicólogo.

IV

1. El cerebro –dice acertadamente Taine– resumiendo en este punto a los fisiólogos más eminentes, es un órgano *repetidor* de los centros sensitivos y él mismo está compuesto de elementos que se repiten unos a otros. El hecho es que al ver tantas células y fibras similares enredadas, no podríamos hacernos otra idea. Por otra parte, la prueba directa la proveen las numerosas experiencias y observaciones que muestran que la ablación de un hemisferio del cerebro, e incluso el cercenamiento de una porción considerable de sustancia en el otro, solo atacan la intensidad, pero no alteran en modo alguno la integridad de las funciones intelectuales. La parte cercenada no colaboraba, pues, con la parte restante; ambas no podían más que copiarse y reforzarse mutuamente. Su relación no era económica, utilitaria, sino imitativa y social, en el sentido en que yo entiendo esta última palabra. Cualquiera sea la función celular que provoca el pensamiento (¿acaso una vibración muy compleja?) no puede dudarse que se reproduce, se multiplica en el interior del cerebro en cada instante de nuestra vida mental, y que a cada percepción distinta corresponde una función celular diferente.

Es la continuación indefinida, inagotable, de esas radiaciones enmarañadas, ricas en interferencias, la que unas veces constituye tan solo la memoria, otras el hábito, según que la repetición multiplicadora en cuestión haya permanecido encerrada en el sistema nervioso, o que, desbordándose, haya ganado el sistema muscular. La memoria es, si se quiere, un hábito puramente nervioso; el hábito, una memoria muscular.

Así, todo acto de percepción, en cuanto implica un acto de memoria –es decir, siempre– supone una especie de hábito, una imitación inconsciente de sí mismo por sí mismo. Esta, evidentemente, nada tiene de social. Cuando el sistema nervioso es excitado con la suficiente fuerza como para poner en movimiento un grupo de músculos, aparece el hábito propiamente dicho, otra imitación de sí mismo por sí mismo, e igualmente no social. Yo diría más bien *presocial* o *subsocial.* Esto no significa que la idea sea una acción abortada, como se ha pretendido: la acción no es otra cosa que la prosecución de la idea, una adquisición de fe estable. El músculo sólo trabaja para enriquecer el nervio y el cerebro.

Pero si la idea o la imagen recordada ha sido originariamente depositada en la mente por una conversación o una lectura, si el acto habitual ha tenido por origen la visión o el conocimiento de una acción análoga de otro, esta memoria y este hábito son hechos sociales a la vez que psicológicos; esta es la clase de imitación de que tanto he hablado más arriba. Es una memoria y un hábito, no individuales, sino colectivos. Del mismo modo que un hombre no mira, no escucha, no camina, no se tiene en pie, no escribe ni toca la flauta y, por si fuera poco, no inventa ni imagina sino en virtud de recuerdos musculares múltiples y coordinados, la sociedad no podría vivir, avanzar, ni modificarse sin un tesoro

de rutina, de caricaturización y de insondable mansedumbre, acrecentado sin cesar por las sucesivas generaciones.

2. ¿Cuál es la naturaleza íntima de esta sugestión de célula a célula cerebral que constituye la vida mental? Nada sabemos de eso. ¿Conocemos mejor la esencia de esta sugestión de persona a persona que constituye la vida social? No. Ya que si tomamos este último hecho en sí mismo, en su estado de pureza y de intensidad superiores, se reduce a un fenómeno de lo más misterioso, que nuestros alienistas filósofos estudian en la actualidad con apasionada curiosidad, sin llegar a comprenderlo del todo: el sonambulismo. Richet y Bertrand han entretenido a los lectores de la *Revue* con este interesante tema. Reléanse sus artículos y otros trabajos contemporáneos que resumen innumerables experiencias análogas y se estará convencido de que no me pierdo en ninguna fantasía al ver al hombre social como un verdadero sonámbulo. Al contrario, creo respetar el método científico más riguroso al intentar aclarar lo complejo a partir de lo simple, la combinación a partir del elemento, y explicar el lazo social confuso y complicado, tal como lo conocemos, a partir del lazo social a la vez muy puro y reducido a su más simple expresión que, tan felizmente para la instrucción del sociólogo, se realiza en el estado de sonambulismo. Supongamos un hombre que, hipotéticamente sustraído de toda influencia extra-social, de la visión directa de los objetos naturales, de las obsesiones espontáneas de sus diversos sentidos, solo tenga comunicación con sus semejantes, y en primer término, para simplificar la cuestión, solo con uno de sus semejantes: ¿no es en este sujeto ideal en el que convendría estudiar, mediante la experiencia y la observación, los caracteres realmente esenciales de la relación social, libre así de toda influencia de orden natural y físico que pudiera

complicarla? ¿No son acaso el hipnotismo y el sonambulismo precisamente la realización de esta hipótesis? No extrañará, por lo tanto, que pase revista de los principales fenómenos de estos estados singulares, y los encuentre a la vez ampliados y atenuados, disimulados y transparentes, en los fenómenos sociales. Acaso gracias a este acercamiento comprenderemos mejor el hecho reputado anormal, comprobando hasta qué punto es general, y el hecho general, distinguiendo sus rasgos distintivos en altorrelieve, dentro de la anomalía aparente.

El estado social, como el estado de sonambulismo, solo es una forma del sueño, un sueño de mando y un sueño en acción. Tener solamente ideas sugeridas y creerlas espontáneas: tal es la ilusión propia del sonámbulo tanto como del hombre social. Para reconocer la exactitud de este punto de vista sociológico, no debemos analizarnos a nosotros mismos; ya que admitir esta verdad en lo que nos concierne equivaldría a soslayar la ceguera que afirma, y por consiguiente facilitar un argumento contra ella. Conviene pensar en algún pueblo antiguo de una civilización completamente ajena a la nuestra: egipcios, espartanos, hebreos… Esas gentes ¿no se creían autónomas como nosotros, siendo sin saberlo autómatas cuyo mecanismo era accionado por sus antepasados, jefes políticos, profetas, cuando no se lo accionaban unos a otros? Lo que distingue a nuestra sociedad contemporánea y europea de esas sociedades extranjeras y primitivas, es que la magnetización ha llegado a ser, por así decirlo, mutua, al menos en cierta medida; y como en nuestro orgullo igualitario exageramos un poco esta mutualidad, como además olvidamos que, al mutualizarse, esta magnetización, fuente de toda fe y de toda obediencia, se ha generalizado, nos jactamos de ser menos crédulos y menos dóciles, en una palabra, menos

imitativos que nuestros antepasados. Esto es un error, y habremos de señalarlo. Pero si fuese cierto, no sería menos claro que la relación de modelo a copia, de maestro a discípulo, de apóstol a neófito, antes de hacerse recíproca o alternativa, como la vemos de ordinario en nuestro mundo igualado, ha debido comenzar por ser necesariamente, en su origen, unilateral e irreversible. De allí las castas. Incluso en las sociedades más igualitarias, la unilateralidad y la irreversibilidad en cuestión subsisten aún en la base de la iniciación social, en la familia. Porque el padre es y será siempre el primer maestro, el primer sacerdote, el primer modelo del hijo. Toda sociedad, incluso hoy en día, comienza por allí.

Por lo tanto, ha sido necesario *a fortiori*, en los comienzos de toda sociedad antigua, un gran despliegue de autoridad ejercida por algunos hombres soberanamente imperiosos y afirmativos. ¿Han reinado, como se afirma, ante todo mediante el terror y la impostura? No, esta explicación es a todas luces insuficiente. Han reinado por su *prestigio*. El ejemplo del magnetizador nos hace comprender por sí solo el sentido profundo de esta palabra. El magnetizador no tiene necesidad de mentir para que el magnetizado le crea ciegamente; no necesita aterrorizar para ser pasivamente obedecido. Es prestigioso. Eso es todo. Esto significa, a mi entender (y de acuerdo con la visión psicológica expuesta por nosotros aquí mismo hace varios años), que existe en el magnetizado cierta fuerza potencial de creencia y de deseo, inmovilizada en toda clase de recuerdos adormecidos, pero no muertos; que esta fuerza aspira a actualizarse como el agua del estanque a escurrirse; y que, por circunstancias singulares, solo el magnetizador está a la altura de abrir esa necesaria compuerta. De cerca, todo prestigio es igual. Tenemos prestigio ante alguien en la medida en que respondemos a su necesidad de afirmar o de querer

algo actual. El magnetizador tampoco necesita hablar para que se le crea y obedezca; le basta con actuar, con hacer un gesto, por imperceptible que sea. Este movimiento, con el pensamiento o el sentimiento del que es signo, es inmediatamente reproducido. «Yo no estoy seguro –dice Maudsley *(Patología del espíritu)*– de que el sonámbulo no pueda llegar a leer inconscientemente en el espíritu, a través de una *imitación inconsciente* de la actitud y de la expresión de la persona de quien *copia instintiva y exactamente* las contracciones musculares.» Notemos que el magnetizado imita al magnetizador, pero no este a aquel. Es solamente en la vida llamada *despierta*, y entre personas que no parecen ejercer acción magnética alguna una sobre la otra, donde se produce esta *mutua imitación,* ese mutuo prestigio llamado *simpatía,* en el sentido de Adam Smith. Si he colocado el prestigio y no la simpatía en la base y el origen de la sociedad es porque, como he dicho más arriba, lo unilateral ha debido preceder a lo recíproco. Aunque esto sorprenda, sin una era de autoridad, jamás hubiera habido una era de fraternidad relativa. Pero volvamos a lo anterior. ¿Por qué sorprendernos en definitiva de la imitación a la vez unilateral y pasiva del sonámbulo? Una acción cualquiera de cualquiera de nosotros da a los semejantes que son testigos la idea más o menos irreflexiva de imitarla; y si a veces se resisten a esta tendencia, es porque en ellos se encuentra neutralizada por sugestiones antagónicas, nacidas de recuerdos presentes o de percepciones exteriores. Momentáneamente privado, por el sonambulismo, de esta fuerza de resistencia, el sonámbulo puede ayudar a revelarnos la pasividad imitativa del ser social como tal, es decir, en tanto se halla exclusivamente en relación con sus semejantes, y en principio con uno de ellos.

Si el ser social no fuese a la vez un ser natural, sensible y abierto a las impresiones de la naturaleza exterior y también de las sociedades ajenas a la suya, no sería susceptible de cambio. Semejantes asociados permanecerían por siempre incapaces de variar espontáneamente el tipo de ideas y de necesidades tradicionales que les imprimiría la educación de padres, jefes y sacerdotes, copiadas ellas mismas del pasado. Ciertos pueblos conocidos se han aproximado de manera singular a las condiciones de mi hipótesis. En general, los pueblos nacientes, como los niños de corta edad, son indiferentes, insensibles a todo lo que no toque al hombre y al tipo de hombre que se les parece, al hombre de su raza y de su tribu.[7] «El sonámbulo sólo ve y oye –dice A. Maury– lo que incumbe a las preocupaciones de su sueño.» Dicho de otra manera, toda su fuerza de creencia y de deseo se concentra sobre un polo único. ¿No radica justamente en esto el efecto de la obediencia y de la imitación por *fascinación*, verdadera neurosis, especie de *polarización* inconsciente del amor y de la fe?

¡Pero cuántos grandes hombres, de Ramsés a Alejandro, de Alejandro a Mahoma, de Mahoma a Napoleón, han polarizado de esta manera el alma de su pueblo! ¡Cuántas veces la fijación prolongada de ese punto brillante, la gloria o el genio de un hombre, ha hecho caer a todo un pueblo en estado de catalepsia! El aturdimiento, sabemos, es solo aparente en el estado de sonambulismo; oculta una sobreexcitación extrema. De allí las proezas o pruebas de habilidad que el sonámbulo realiza sin vacilar. Algo

[7] El origen de todas las revoluciones sociales es, pues, la ciencia, la investigación extra-social, que nos abre las ventanas del falansterio social en donde vivimos, y lo ilumina con las claridades del Universo. Ante esta luz, ¡cuántos fantasmas se disipan! ¡Pero también cuántos cadáveres, hasta aquí perfectamente conservados, se convierten en polvo!

parecido se vio a principios de siglo cuando, muy aletargada al mismo tiempo que sobreexcitada, tan pasiva como febril, la Francia militar obedecía al gesto de su fascinador imperial y realizaba prodigios. Nada más apropiado que este fenómeno atávico para sumergirnos en el pasado remoto, para comprender la acción ejercida sobre sus contemporáneos por esos grandes personajes semi-fabulosos que las diferentes civilizaciones colocan a su cabeza, y a quienes sus leyendas atribuyen la revelación de sus oficios, de sus conocimientos, de sus leyes: Oannes en Babilonia, Quetzalcoatl en México, las *dinastías divinas* anteriores a Menes en Egipto, etc. Mirándolos de cerca, todos estos *reyes-dioses*, principio común de todas las dinastías humanas y de todas las mitologías, han sido inventores o importadores de invenciones extranjeras, en una palabra, iniciadores. Gracias al estupor profundo y apasionado causado por sus primeros milagros, cada una de sus afirmaciones, cada una de sus órdenes, fue una enorme salida abierta a la inmensidad de las aspiraciones impotentes e indeterminadas que habían hecho nacer, necesidades de fe sin idea, necesidades de actividad sin medio de acción.

Cuando en el presente hablamos de obediencia, entendemos por esto un acto consciente y querido. Pero la obediencia primitiva es muy diferente. El operador ordena al sonámbulo llorar, y este llora: aquí no es solo la persona, es el organismo entero el que obedece. La obediencia de las multitudes a ciertos tribunos, de los ejércitos a determinados capitanes, es a veces casi tan extraña. Y su credulidad no lo es menos. «Es un espectáculo curioso –dice M. Ch. Richet– ver a un sonámbulo hacer gestos de disgusto, de náuseas, experimentar una verdadera sofocación, cuando se le pone bajo la nariz un frasco vacío avisándole que es amoníaco, y cuando, por otra parte, se le dice que es agua clara,

respirar el amoníaco sin parecer molestarle en lo más mínimo.» Análoga singularidad nos presentan las necesidades tan artificiales como enérgicas, las creencias tan absurdas como profundas, tan extravagantes como persistentes, de los pueblos antiguos, incluso del más libre y delicado de todos, y mucho tiempo después de que hubo terminado su primera fase de teocracia autocrática. ¿No vemos allí las monstruosidades más abominables, como por ejemplo el amor griego, juzgadas dignas de ser cantadas por Anacreonte y Teócrito o dogmatizadas por Platón, o bien serpientes, gatos, bueyes o vacas adoradas por poblaciones genuflexas, o los dogmas más contrarios al testimonio directo de los sentidos, misterios, metempsicosis, sin hablar de absurdos tales como el arte de los augurios, la astrología, la hechicería, en los que se cree de manera unánime? ¿Y no observamos, por otra parte, los sentimientos más naturales (el amor paternal en los pueblos en donde el tío era más importante que el padre, la rivalidad en el amor en las tribus donde reinaba la comunidad de las mujeres, etc.), rechazados con horror, o las bellezas naturales y artísticas más impresionantes despreciadas y negadas porque son contrarias al gusto de la época, incluso en estos tiempos modernos (lo pintoresco de los Alpes y los Pirineos entre los romanos, las obras maestras de Shakespeare, del arte gótico, de la pintura holandesa en los siglos XVII y XVIII)? ¿En fin, no vemos discutir las observaciones y experiencias más claras, combatir las verdades más palpables siempre que están en oposición con las ideas tradicionales, antiguas hijas del prestigio y de la fe?

Los pueblos civilizados se jactan de haber escapado a este *sueño dogmático*. Su error es explicable. Todos los experimentadores han notado que la magnetización de una persona es tanto más rápida y fácil cuantas más veces haya sido magnetizada. Esta observación

nos dice por qué los pueblos se imitan cada vez más fácil y rápidamente, es decir, desconfiando cada vez menos uno del otro a medida que se civilizan y, por consiguiente, se imitan más. En esto la humanidad se parece al individuo. Nadie negaría que el niño es un verdadero sonámbulo cuyo sueño se complica con la edad, hasta que cree despertarse a fuerza de complicaciones. Pero es un error. Cuando un escolar de diez a doce años pasa de la familia al colegio, al principio le parece que se deshipnotiza, despertando del sueño respetuoso en que hasta entonces vivió en la admiración de sus padres. Esto no es así en absoluto; se vuelve más admirativo, más imitativo que nunca, sometido a la influencia de alguno de sus maestros o, mejor dicho, de algún camarada prestigioso, siendo este pretendido despertar un simple cambio o una superposición de sueños. Cuando la *magnetización-moda* sustituye a la *magnetización-costumbre,* síntoma normal de una revolución social que comienza, se produce un fenómeno análogo, solo que a mayor escala.

Hemos llegado al punto en el que ya no es necesario un objeto tan brillante, tan resplandeciente como la gloria o el genio de un hombre para fascinarnos y adormecernos. No solo a un «nuevo» que llega al patio de una escuela, sino también a un japonés que viaja por Europa, a un campesino recién llegado a París, los sacude un estupor comparable al estado cataléptico. Su atención, a fuerza de fijarse en todo lo que ven y oyen, sobre todo en las acciones de los seres humanos que los rodean, se desvincula por completo de todo lo que hasta entonces han visto y oído, incluso de los actos y pensamientos de su vida pasada. Esto no quiere decir que su memoria esté abolida; *jamás ha estado tan viva,* tan pronta a entrar en escena y ponerse en movimiento a la menor palabra que evoque en ellos la patria lejana, la existencia anterior,

el hogar, con una riqueza de detalles alucinatoria. Pero ha quedado paralizada por completo, desprovista de toda espontaneidad propia. En este estado singular de atención exclusiva y potente, de imaginación fuerte y pasiva, estos seres estupefactos y febriles sufren irrefutablemente el *encanto* mágico de su nuevo medio: creen todo lo que observan creer; hacen todo lo que ven hacer. Así permanecerán durante largo tiempo. Pensar espontáneamente es siempre más cansador que pensar a través de otro. De este modo, siempre que un hombre vive en un medio animado, en una sociedad intensa y variada que le ofrece espectáculos y conciertos, conversaciones y lecturas siempre nuevas, se exime gradualmente de todo esfuerzo intelectual; y al aletargarse y a su vez sobreexcitarse cada vez más, su espíritu, repito, se vuelve sonámbulo. Este es el estado mental propio de muchos ciudadanos. El movimiento y el ruido de las calles, los escaparates de las tiendas, la agitación desenfrenada e impulsiva de su existencia les producen un efecto de trance hipnótico. Ahora bien, ¿no es la vida urbana la vida social concentrada y por excelencia?

¿Si, no obstante, acaban a veces por convertirse a su vez en *ejemplares,* no es también por imitación? Supongamos un sonámbulo que lleva la imitación de su médium al punto de convertirse él mismo en médium y magnetizar a un tercero, quien a su vez lo imitará, y así sucesivamente. ¿No es esta la vida social? Esta cascada de magnetizaciones sucesivas y encadenadas es la regla; la magnetización mutua de la que recién hablaba solo es la excepción. Por lo general, un hombre naturalmente prestigioso da un impulso, seguido de inmediato por millares de personas que lo copian en todo y por todo, y le arrebatan hasta el prestigio, en virtud del cual obran sobre millones de hombres inferiores. Y solo cuando esta acción de arriba hacia abajo se haya agotado

veremos producirse, en tiempos democráticos, la acción inversa, y a los millones de hombres fascinar colectivamente a sus antiguos médiums y mandarlos. Si toda sociedad presenta una jerarquía es porque toda sociedad presenta la *cascada* de la que acabo de hablar, y a la cual, *para ser estable*, debe corresponder su jerarquía.

No es por otra parte el temor, repito, sino la admiración, no es la fuerza de la victoria, sino el brillo de la superioridad sentida y embarazosa lo que da lugar al sonambulismo social. Así es como en ocasiones ocurre que el vencedor es magnetizado por el vencido. Del mismo modo, un jefe salvaje en una gran ciudad, un advenedizo en un salón aristocrático del siglo pasado, es todo ojos y oídos, y está *encantado* o *intimidado* a pesar de su orgullo. Pero solo tiene ojos y oídos para todo aquello que lo asombra y lo cautiva. Ya que el carácter dominante de los sonámbulos es una mezcla singular de anestesia e hiperestesia de los sentidos. Por lo tanto copia de ese mundo nuevo todas sus costumbres, su lenguaje, su acento. Tal como los germanos en el mundo romano: olvidan el alemán y hablan latín, componen hexámetros, se asean en baños de mármol, se hacen llamar patricios. Tal como los romanos mismos en Atenas, vencida por sus armas. O como los hicsos, conquistadores de Egipto y subyugados por esa civilización.

¿Pero cuál es la necesidad de hurgar en la historia? Miremos a nuestro alrededor. Esa especie de parálisis momentánea del espíritu, de la lengua y de los brazos, esa perturbación profunda de todo el ser y esa desposesión de sí mismo llamada *intimidación*, merecerían un estudio aparte. El intimidado, bajo la mirada de alguien, se evade de sí mismo y tiende a volverse manejable y maleable por otro; él lo siente y quiere resistir, pero sólo logra inmovilizarse torpemente, lo suficiente como para neutralizar el

impulso externo, pero no para reconquistar su propio impulso. Acaso se me concederá que este estado singular, por el cual en mayor o menor medida todos hemos pasado a cierta edad, presenta las más grandes relaciones con el estado de sonambulismo. Pero cuando la timidez ha llegado a su fin y se está, como se dice, cómodamente, ¿significa que se está desmagnetizado? Lejos de ello. Sentirse cómodo en una sociedad es ponerse a tono y a la moda con ese medio, hablar su jerga, copiar sus gestos; es, en síntesis, abandonarse sin resistencia a esas múltiples y sutiles corrientes de influencias del entorno, contra las cuales hace mucho tiempo se nadaba en vano, y abandonarse a ellas, al punto de perder toda conciencia de este abandono. La timidez es una magnetización consciente y, por consiguiente, incompleta, comparable a esa semi-somnolencia que precede al sueño profundo, donde el sonámbulo habla y se mueve. Es un *estado* social *naciente,* que se produce cada vez que se pasa de una sociedad a otra o se entra en la vida social exterior al salir de la familia. He aquí, tal vez, por qué los llamados salvajes, es decir, especialmente rebeldes ante toda asimilación y, a decir verdad, insociables, son tímidos toda su vida, sujetos semi refractarios al sonambulismo; a la inversa, aquellos que nunca se han visto incomodados o molestos por nada, que jamás han sentido timidez propiamente dicha al aparecerse en un salón o en un patio de colegio, ni estupor análogo a la hora de hacer su primera entrada en una ciencia o un arte cualquiera (ya que la confusión producida por la iniciación en un nuevo oficio cuyas dificultades asustan y donde los procedimientos que hay que copiar violentan las antiguas costumbres, es perfectamente comparable a la intimidación) ¿no son los que, sociables en el más alto grado, excelentes copistas, es decir, desprovistos de vocación propia y de idea maestra, poseen eminentemente la facultad china

o japonesa de moldearse rápidamente a su entorno, sonámbulos de primer orden, extremadamente prestos a adormecerse? Bajo el nombre de Respeto, la Intimidación desempeña, en la opinión de todos, un papel social inmenso, mal comprendido a veces, pero en absoluto exagerado. El Respeto, no es solo el temor ni el amor, ni solamente su combinación, aun cuando sea un *temor amado* del que lo siente. El respeto, ante todo, es una *impresión ejemplar* de una persona sobre otra psicológicamente *polarizada.* Sin duda, hay que distinguir el respeto del que se tiene conciencia, de aquel que uno se esconde a sí mismo bajo fingidas indiferencias. Teniendo en cuenta esta distinción, se verá que a quienes se imita, se los respeta, y a todos aquellos a quienes se respeta, se los imita o se tiende a imitarlos. No hay señal más certera del desplazamiento de la autoridad social que las desviaciones de la corriente de los ejemplos. El hombre de mundo que copia el argot y lo desaliñado del obrero, la mujer de mundo que al cantar reproduce las entonaciones de la actriz, tienen para con la actriz y el obrero más respeto y deferencia que la que creen. Ahora bien, sin una circulación general y continua de respeto bajo las dos formas indicadas, ¿qué sociedad viviría siquiera un día?

3. Pero no pretendo insistir más sobre la comparación que precede. Además, es probable que, pese a mis esfuerzos, esta comparación parezca un poco forzada, si no chocante, al especial público de la *Revue*; los filósofos, en efecto, son particularmente refractarios a la acción hipnotizante y muy poco imitadores por naturaleza. Es su rasgo distintivo. ¿Es por eso, entre paréntesis, que su gusto por la vida social es tan reducido, y que vemos en Francia, por ejemplo, tantas sociedades de todo tipo, científicas o artísticas, médicas o musicales, antropológicas o arqueológicas,

sociedades incluso de egiptólogos, asiriólogos o hebraizantes, pero ni una sola sociedad de filósofos? Bien puede ser así. De cualquier manera, espero al menos haber logrado que se percibiera que el hecho social esencial, tal como yo lo veo, exige para ser bien comprendido el conocimiento de hechos cerebrales infinitamente delicados, y que la sociología más clara en apariencia, la más superficial incluso en cuanto a su aspecto, se sumerge por sus raíces en el seno de la psicología, la fisiología, la más íntima y la más oscura. *La sociedad es la imitación, y la imitación es una especie de sonambulismo*; así puede resumirse nuestro artículo. En lo que se refiere a la segunda parte de la tesis, invito al lector a distinguir lo que haya de exageración. Debo asimismo descartar una objeción posible. Se me dirá acaso que soportar una influencia no siempre significa seguir el ejemplo del que se obedece o en quien se confía. Pero creer en alguien, ¿no es siempre creer en lo que él cree o parece creer? Obedecer a alguien, ¿no es siempre querer lo que él quiere o parece querer? Ahora bien, la imitación es esencialmente un fenómeno de contagio de la creencia y el deseo o, más específicamente, de *transmisión no lógica ni teleológica* de esas dos fuerzas íntimas. Luego, los actos provocados por esa voluntad y a los que alude la orden recibida, jamás son otra cosa que reproducciones de actos ya producidos, imitados de otro o de sí mismo; y las ideas en las que se cree por persuasión solo pueden ser la reproducción de ideas anteriores de uno mismo o de ideas pertenecientes al que persuade. En efecto, *una invención no se manda,* no se persuade de hacer un descubrimiento. Ser crédulo y dócil, y serlo en el más alto grado como el sonámbulo o el hombre en tanto ser social, es pues, ante todo, ser imitativo. Para innovar, para descubrir, para despertar por un momento de su sueño familiar o nacional, el individuo

debe escaparse momentáneamente de su sociedad. Al tener él esta audacia tan poco frecuente, más que social, es supra-social.

Solo una palabra más. Acabamos de ver que en los sonámbulos o cuasi sonámbulos la memoria es muy viva, así como el hábito (memoria muscular, dijimos más arriba), mientras que la credulidad y la docilidad son llevadas al límite. En otros términos, *la imitación de ellos mismos por ellos mismos* (la memoria y el hábito no son, en efecto, otra cosa) es en ellos tan notable como la imitación de otro. ¿No habrá un vínculo entre ambos hechos? «No puede comprenderse con mucha claridad –dice Maudsley con insistencia– que en el sistema nervioso exista una tendencia innata a la imitación.» Si esta tendencia es inherente a los elementos nerviosos últimos, puede conjeturarse que las relaciones de célula a célula en el interior de un mismo cerebro podrían presentar alguna analogía con la singular relación de dos cerebros, uno de los cuales fascina al otro, y consistir, a la manera de esta, en una polarización particular de la creencia y del deseo almacenados en cada uno de estos elementos. Tal vez así se explicarían ciertos hechos extraños, como por ejemplo la disposición espontánea de las imágenes que se combinan en el sueño siguiendo cierta lógica propia, evidentemente bajo el imperio de una de ellas que se impone y da el tono, es decir, sin duda por la virtud predominante del elemento nervioso donde esa imagen residía y de donde ha salido.

Observamos, para terminar, la unidad por completo natural que nuestro punto de vista introduce en los hechos sociales. La vida de los pueblos regidos por la tradición preponderante, lo que acontece en toda civilización antigua o moderna que ha alcanzado su madurez –cosa que la nuestra no ha conseguido aún– es de algún modo una magnetización por parte de los ancestros

muertos. De allí su inmutabilidad. Actuando el magnetizado solo bajo el impulso del magnetizador se sigue que, en caso de que este transmita o parezca transmitir siempre el mismo impulso, los actos del primero permanecerán iguales. Pero cuando, como consecuencia de invenciones o descubrimientos más numerosos emanados de los contemporáneos, la *moda* (en el sentido vasto en que entiendo la palabra) ha sustituido gradualmente la *costumbre* para disolver una antigua forma de sociedad y preparar una nueva, la magnetización social naturalmente se vuelve cambiante como la voluntad de los magnetizadores, que son seres vivos. Hoy en día, entonces, cuando los dogmas tradicionales e inmodificables están en retroceso ante las teorías científicas que cambian de la noche a la mañana, cuando las *leyes tradicionales* se van hundiendo bajo las leyes parlamentarias, votadas el lunes, rechazadas el martes, por más que la radiación imitativa de las acciones y las ideas sea regular y fatal como antaño, la superficie de las sociedades contrasta perfectamente con el pasado. Pero no por eso la producción de su inestabilidad actual (a la espera de su inmutabilidad futura) se debe menos que su inmutabilidad antigua a las mismas *leyes de la imitación*.

No formularemos esas leyes por el momento. Serán tal vez objeto de un nuevo trabajo.

La invención considerada motor de la evolución social*

El título, que me es de alguna manera impuesto, no expresa bien mi pensamiento. Cuando digo que las transformaciones sociales se explican por las iniciativas individuales imitadas, no digo que la invención, la iniciativa exitosa, sea la única fuerza activa, ni siquiera la más fuerte a decir verdad, sino que es la fuerza rectora, determinante, explicativa.

Cuando el roce del ala de un pájaro desencadena una avalancha se trata de una fuerza muy débil, comparada con el peso y la cohesión molecular de las fuerzas constantes cuyo equilibrio inestable ha sido roto por ese pequeño choque accidental. Esa pequeña colisión no por eso explica menos la avalancha. Una

* Comunicación hecha el 11 de junio de 1902 a la Sociedad de Sociología de París.

pareja de filoxeras, importada en la raíz de una vid, no hace más que dirigir en un sentido determinado las fuerzas de la vid; una pareja de termitas introducidas en una viga húmeda no hace más que dirigir allí la acción de las fuerzas psico-químicas. Usted frota un fósforo, este se enciende y prende fuego un teatro: pequeña causa de gran efecto. Esa fricción ha perturbado solamente el equilibrio de fuerzas inmensas escondidas en el éter o en la materia ponderable. Y no por ello deja de explicar el incendio.

En todos estos ejemplos se ve que la dirección de las grandes fuerzas constantes (es decir, periódicas en su acción) corresponde a pequeñas fuerzas accidentales, nuevas, que al sumarse a las primeras determinan un nuevo tipo de reproducción periódica. En otras palabras, a las repeticiones se suma una variación, punto de partida de repeticiones nuevas.

Lo mismo ocurre en el mundo social. El elemento variación, accidente, germen, está representado aquí por la iniciativa individual, la invención. El elemento repetición está constituido por el clima, la tierra y la raza, así como por la tradición, la costumbre, las ideas enseñadas, los hábitos adquiridos. El clima y la raza consisten en reproducciones periódicas de movimientos (periodicidad de los movimientos de la tierra, de los vientos alisios y contraalisios, del flujo y del reflujo, etc., periodicidad de las estaciones, periodicidad de los movimientos moleculares inherentes a las sustancias químicas del suelo, etc.). También son periódicas las generaciones sucesivas de una misma raza, que reproduce hereditariamente las mismas características, las mismas funciones. Por otro lado, la tradición, la costumbre, la enseñanza, la educación, no consisten más que en repeticiones imitativas, en transmisiones de ejemplos.

Sin esos impulsos periódicamente regulares del Sol, de las fuerzas atmosféricas, telúricas, vivas, y sin esas transmisiones, sin esas repeticiones imitativas de ideas enseñadas, de hábitos inculcados, las invenciones, si bien harían eclosión, admitiendo que fueran posibles e incluso concebibles, morirían allí, al no encontrar nada para dirigir. El genio solo puede actuar a través de esos medios de acción.

Pero si esas fuerzas periódicas actuaran solas no habría transformaciones sociales. Supongamos una raza en la que todos los individuos fueran idénticamente iguales, en la que la repetición hereditaria fuera completa, sin variación individual alguna, y el conformismo específico borrara toda disidencia individual. No habría progreso posible, a no ser por copia del afuera. ¿Pero cómo hubieran podido producirse las innovaciones del afuera si también en el afuera se cumpliera la hipótesis en cuestión? La dificultad solo se vería aplazada.

No nos remontemos al origen de las cosas, al principio de las sociedades. La única forma de aclarar un poco el problema de los orígenes en toda materia es ubicarse primero *in medias res* y aprehender desde allí la acción de fuerzas que más tarde podrían servir para explicar la formación de cosas cuyas transformaciones explican en primer lugar. Situémonos en una sociedad ya organizada y viva, que tiene una lengua, un régimen político y económico embrionario, usos y costumbres. Se trata de saber cómo y por qué la lengua, el gobierno, la religión, la moralidad o el arte de ese pueblo, de esa tribu, se modifica en un momento dado.

No nos permitamos utilizar palabras vagas; busquemos hechos precisos. En política no hay duda; cada vez que tenemos la oportunidad de sorprender en acción los hechos explicativos, encontramos que son actos de individuos dirigentes: una guerra

decidida por la voluntad de un hombre de Estado, una reforma querida por un legislador (Solón, Licurgo, Napoleón), etc. Particularmente desde el año 1786 al año 1815 se percibe de muy cerca esa importancia del accidente individual. En cada gran jornada revolucionaria, en cada gran batalla del Imperio estuvo en juego la suerte de Francia y del mundo, que dependió de la iniciativa de un hombre, y a veces de un hombre muy pequeño. Si el estudiante austríaco que por poco asesina a Napoleón en 1809 no hubiera fallado en su intento, ¡qué buena suerte para nosotros! Y si bien esta acción en el plano político individual solo triunfa gracias al estado de la opinión pública, no olvidemos que esta es el resultado de acciones producidas por acontecimientos o ideas políticas debidas a iniciadores anteriores, publicistas u otros.

En las ciencias es aún más claro. El progreso no es allí más que un encadenamiento de descubrimientos sucesivos realizados por individuos y relacionados, vinculados filosóficamente unos a otros, por otros individuos. Suprima en las matemáticas a Arquímedes, Descartes, Leibniz, Lagrange (sin hablar de los que están vivos); ¿qué quedaría? Otros los habrían remplazado, diría usted. ¿Está seguro de eso? Otros habrían descubierto otra cosa, y el río matemático al seguir otro curso hubiera sido fecundo de otro modo: los individuos de genio han trazado pues su cauce. Ahora bien, todo el movimiento social deriva del movimiento científico (del que el movimiento religioso forma parte, o más bien es su equivalente en el origen de los pueblos): todo el movimiento económico deriva de las aplicaciones industriales, todo el movimiento jurídico y moral, de las deducciones teóricas. (Digo que la religión está comprendida en el nacimiento de la ciencia, ya que los descubrimientos reales que la ciencia propiamente dicha despliega se vinculan íntimamente con los

descubrimientos imaginarios, con las cosmogonías concebidas por visionarios que han aventurado soluciones a los enigmas del universo que nos rodea. Lo verdadero solo es un caso de lo imaginario.)

En las lenguas es más difícil escapar de la ilusión de la elaboración impersonal e inconsciente. ¿Pero no vemos en realidad a primera vista cómo ha nacido en ciertos casos tal neologismo, tal expresión nueva...? No solamente conocemos los nombres de los científicos o literatos que a menudo han puesto en circulación esa nueva palabra o ese arcaísmo que se ha vuelto a poner de moda (misoneísmo, microbio, vaho, etc.), tal expresión nueva (partir al campo, de todos modos, etc.) –ya que Victor Hugo, Gauthier, incluso nuestros decadentistas y nuestros simbolistas, han sido acuñadores o falsificadores del lenguaje–, sino que cada uno de nosotros en su pequeña región, ¿no contribuye a esparcir más o menos lejos su acento, su hablar...? Ahora bien, no confundamos mi pensamiento con la teoría de los grandes hombres. A mi entender, aquello que dirige el mundo no son los grandes hombres sino más bien las grandes ideas que vienen a anidar en hombres muy pequeños. Una masa de invenciones de las más fecundas (la del cero o la pólvora) son anónimas, emanan de individuos muy oscuros...

Pero no tenemos allí más que una perspectiva muy superficial de los hechos... Vayamos más atrás... Busquemos las características, las causas y, de ser posible, las leyes de la invención, de la innovación individual en todo orden de hechos: mítico, lingüístico, militar, industrial, estético, etc...

Clasifiquemos primero y partamos de esta dualidad fundamental: invenciones teóricas e invenciones prácticas, que responden unas a la necesidad de creer, de afirmar y de negar, las otras a la necesidad de desear, querer, actuar. Subdividamos a continuación en:

Invenciones teóricas: concepciones mitológicas, sistemas filosóficos, hipótesis, descubrimientos científicos.

Invenciones prácticas: innovaciones verbales (neologismos), innovaciones rituales, innovaciones industriales, innovaciones militares, innovaciones políticas, innovaciones jurídicas, innovaciones morales, innovaciones artísticas, literarias.

Las invenciones teóricas han debido nacer, lógica y cronológicamente, antes que las invenciones prácticas.

Otra distinción, desde otro punto de vista: hay invenciones indefinidamente acumulables e invenciones sustituibles. Solo los descubrimientos científicos pueden acumularse sin fin; las invenciones industriales (en tanto medio de acción) se remplazan a menudo, se sustituyen unas a otras. Ambas siguen un orden en general irreversible, ya que, por un lado, los descubrimientos más simples deben preceder a los más complejos y, por el otro, los procesos industriales menos útiles, más incómodos y más toscos deben preceder a los más útiles, cómodos y refinados.

Señalemos ahora que cualquiera sea la categoría a la que pertenece, la invención presenta siempre la característica de ser una intersección de rayos imitativos, una combinación original de imitaciones. Expliquemos esto. Llamo radiación imitativa al conjunto de reproducciones de una invención tomada como foco; y esa radiación se descompone en rayos. Entiendo por rayo la serie lineal que une al primer autor de una idea, de una palabra, de un producto, con los propagadores sucesivos de esa idea, palabra o producto, hasta llegar a un imitador considerado. Cada estudiante de matemáticas que aprende el cálculo infinitesimal se vincula con Leibniz a través de una serie especial de sucesivos maestros que han aprendido ese cálculo antes que él. Cada persona que pronuncia la palabra sociología se vincula a través de una cadena muy particular

de bocas o de plumas sucesivas con Auguste Comte, el primero en forjarla. Esta observación es aplicable a toda innovación imitada. Ahora bien, esos rayos imitativos interfieren como los rayos sonoros o luminosos, y sus interferencias a veces son fecundas.

Por ejemplo, toda palabra nueva está formada por raíces y terminaciones nuevamente combinadas (evolucion-ismo) o por radicales diversos (foto-grafía) o (si nos remontamos al primer creador de una raíz como «*spec*»), por consonantes y vocales siempre aprendidas de otro, imitadas de otro. (Esto no es lo único, como pronto veremos, pero es lo primero.)

Toda máquina nueva se compone de herramientas antiguas, de procesos antiguos dispuestos de otro modo.

Todo nuevo tipo de vestimenta, trajes femeninos, mobiliario, es una combinación de tipos antiguos. Incluso el *modern style* no hace más que combinar elementos de estilos arcaicos con inspiraciones tomadas de las formas vegetales, de las disimetrías naturales.

El más genial de los poetas y de los artistas no hace más que combinar de maneras diversas procesos artísticos ya conocidos, ritmos antiguos, y dar un timbre personal a la expresión de sentimientos o ideas viejas como el mundo. A partir de esto vemos lo que el individuo creador debe a la sociedad, todo lo que hay de colaboración social en la creación individual aun la más genial. Jamás olvidemos esto. Pensemos siempre en todo lo que hay de social en lo individual y todo lo que hay de individual en lo social. Nada menos contradictorio que esas dos verdades complementarias. No debemos perder de vista que además, desde nuestro punto de vista, lo *social* no es en sí mismo más que lo *individual antiguo y acumulado*; de modo que cuando decimos que el triunfo o el fracaso de una iniciativa individual están condicionados por el estado social, en el fondo queremos decir que

un individuo destacable hoy en día necesita hasta cierto punto, para triunfar en su iniciativa, ser favorecido –o no ser contrariado más allá de cierto punto– por la masa de individuos destacables de antaño o más bien por aquello que, convertido en tradición y costumbre, resultó de lo que otrora fueron sus innovaciones.

Si se quisiera precisar más se podría decir que la combinación que acabo de señalar es siempre binaria. Todo es simétrico, dualista, antitético, en materia de combinación como de luchas, todo es rivalidad o acoplamiento. En efecto, cualquiera sea el número de los elementos imitativos requeridos para que de su intersección surja una nueva invención (destinada ella misma a irradiar imitativamente), ellos se dividen en dos grupos que se acoplan como si no hubiera más que dos elementos para combinar (por ejemplo, la raíz y la terminación, el barco y la máquina a vapor, el carro a vapor y el riel, etc.), del mismo modo que, durante una elección, sea cual fuere el número de partidos, ellos se dividen en dos coaliciones, y paralelamente lo hacen también los Estados (triple alianza y alianza franco-rusa). O más bien en una invención total descubrimos casi siempre varios actos de invención separados por intervalos, varias invenciones elementales, cada una de las cuales es una combinación binaria, un acoplamiento. Bréal, en su *Semántica*, se ve conducido a indicar en lingüística una aplicación muy espontánea de esta verdad general: «Cualquiera sea la longitud de un compuesto, nunca comprende más de dos términos. Esta regla general no es arbitraria: se debe a la naturaleza de nuestro espíritu, que asocia sus ideas por parejas». Y en otro lugar dice, a propósito de las invenciones de sentidos nuevos: «Quien invente el sentido nuevo olvida en el momento todos los sentidos anteriores, excepto uno solo, de manera que las asociaciones de ideas se hacen siempre de dos en dos». Toda

invención es en el fondo un juicio, la reunión de dos términos a través de una cópula. Ese es el paso elemental y necesario del espíritu. Pero no tenemos por qué insistir sobre esto.

Para hablar a través de imágenes, representémonos en suma el espíritu social, la humanidad desde el punto de vista esencial, espiritual, como un inmenso cielo donde hay tantas estrellas de todos los tamaños que brillan como las pequeñas o grandes invenciones que hay o hubo, cada una de las cuales irradia o ha irradiado (siempre con mayor o menor lentitud) en una esfera más o menos vasta –unas encendidas desde el pasado más lejano, que tuvieron tiempo de llenar el espacio de su radiación imitativa (instituciones muy antiguas, industrias muy antiguas; cuentos populares, matrimonio, alfarería, etc.), otras encendidas en tiempos no tan antiguos, o modernos, o muy recientes, las que están irradiando y propagándose poco a poco–, pero todas atravesando sus rayos imitativos en los cerebros de los hombres, atravesamientos que por lo general no perjudican ni sirven para nada, pero que a veces tienen una acción eficaz y que, entonces, son unas veces choques, mutuas destrucciones (porque hay contradicción de ideas y objetivos), y otras alianzas fecundas que, en este último caso, encienden nuevos focos, nuevas estrellas ellas mismas radiantes. De manera que en ese cielo estrellado, a diferencia del de nuestras noches, las estrellas se multiplican por la sola intersección de sus rayos. Y allí reside el progreso social.

Ahora, de ser posible, expliquemos esto. Busquemos las causas de los fenómenos, e incluso sus leyes. En el fondo de una invención nueva hay algo más que imitaciones combinadas de invenciones anteriores. Hallamos allí la originalidad misma de esa combinación, y es preciso saber en qué consiste esta originalidad. Sin ella iríamos siempre de lo mismo a lo mismo, de ecuación

en ecuación; jamás habría novedades reales. ¿Qué es entonces lo que hace que exista una combinación original de esos rayos imitativos? Dos cosas: 1) el estado mental característico del cerebro individual donde tiene lugar el encuentro de dos rayos. (Eso no quiere decir que ese cerebro deba ser superior a los otros en todos los aspectos, sino solamente que debe ser diferente, estar más adaptado al tipo de función que va a cumplir); 2) la visión directa, en general, de la realidad exterior, percibida desde un nuevo punto de vista por el cerebro individual que ha escapado por un momento de la hipnosis social. Puesto que el mundo social puede ser considerado como una masa inmensa de sonámbulos mutuamente sugestionados entre los cuales hay algunos que se despiertan a medias, por algunos instantes, y son ellos a los que llamamos hombres de genio. Aquellos ven por un momento la realidad desnuda, traspasando los lentes de la tradición, de las ideas convencionales, de las cosas aprendidas. La telegrafía sin hilos fue inventada el día que un científico francés, Branly, en un estado de ánimo especial, dominado por una preocupación especial, percibió las imantaciones y desimantaciones sucesivas de la limadura de hierro al paso de las ondas hertzianas. Para ello fue necesario en principio que conociera las ondas hertzianas y la limadura de hierro, y que esas dos ideas se encontrasen en él; pero sobre todo fue preciso que, al pensar en esas dos cosas a la vez, hiciera una observación de laboratorio y constatase un hecho nuevo, hecho que jamás hubiera percibido sin los dos descubrimientos anteriores, pero que sin embargo se diferencia de ellos.

Otro ejemplo tomado del arte; analicemos la invención de Victor Hugo al escribir *Tristeza de Olimpio*: ninguno de los versos que escribía contenía más que palabras ya conocidas, palabras que habían sido repetidas millones de veces, con variantes, desde la

invención inicial de su raíz y su terminación, y no contenía más que formas prosódicas ya usadas y repetidas millones de veces desde el siglo XVI, así como ideas y sentimientos expresados otras miles de veces. Pero el encuentro de esas imitaciones era único, y su combinación, original. ¿Por qué original? Porque la visión del *Jardin des Feuillantines* o de algún jardín que recordaba la idea de aquel había despertado en el alma de Hugo las imágenes de un amor de su adolescencia y de su juventud, amor singular, único en sí mismo como todos los amores, suscitado por una mujer que no se parecía a ninguna otra; y el cúmulo de circunstancias que habían servido de marco a ese amor, a esa gracia y esa belleza *sui generis*, imprimía en el corazón del poeta una emoción de un timbre singular, jamás escuchado, distinguible entre otros. He aquí por qué, si bien la *Tristeza de Olimpio* y el *Lago* de Lamartine expresan la misma idea en la misma lengua, se trata de dos creaciones profundamente diferentes. Esos grandes poetas han sido inventores, creadores, ya que, imitadores en su origen, han sabido adaptar los innumerables ejemplos de los que se servían para producir una belleza nueva extraída de la aprehensión directa de las realidades vivas, de las bellezas naturales sentidas de cierta manera, con un grado inaudito de encanto y de fuerza.

Lo mismo ocurre incluso en la música y en la arquitectura que, a primera vista, parecen no tomar nada del mundo natural. La novedad fecunda, tanto en arquitectura como en música, consiste en haber sentido a través del espectáculo directo de las realidades, del contacto directo de un alma fuerte con las necesidades o con los sufrimientos y las alegrías humanas, emociones nuevas, nuevas por su calidad o su intensidad, y en haber puesto al servicio de la expresión de ese nuevo estado de ánimo los hábitos de los ojos o el oído, a medias vulnerados, a medias obedecidos. Así

nació la arquitectura ojival: del contacto de un alma cristiana, de un alma de arquitecto mística y apasionada, con espectáculos naturales como los grandes bosques de Île-de-France. Así nace ante nuestros ojos una música nueva, la de *Peleas y Melisandro*[1], en la que se percibe un músico consumado, ducho en los ritmos que tuerce a medias o a los que se adapta para transformarlos, y que combina elementos melódicos o armónicos ya conocidos en nuevas combinaciones, renovaciones del oído, gorjeos, balbuceos visiblemente inspirados por la libre musicalidad de la naturaleza en un alma muy moderna y única.

La diferencia, dicho sea de paso, entre la invención científica o industrial y la invención artística, estética, es que en la primera el estado de ánimo del inventor juega un rol secundario y el elemento objetivo el rol dominante, mientras que ocurre lo inverso en la segunda. Pero en ambas la condición indispensable es que se encuentren dos rayos imitativos en cerebros impresionados de cierta manera por la naturaleza exterior.

Y es gracias a esa percepción de la naturaleza exterior desde un nuevo ángulo que el encuentro de dos rayos imitativos en el cerebro del sabio, del ingeniero, del artista, se vuelve fecundo, se transforma en invención. De hecho, gracias a ese contacto directo y genial con la naturaleza, dos ideas conocidas que hasta ese momento parecían no tener nada en común, aparecen como unidas una a la otra por una relación de principio a consecuencia, o de consecuencias diferentes de un mismo principio, o por una relación de medio a fin, o de medios diferentes de un mismo fin. Al ver una manzana caer, Newton concibió la caída de los cuerpos y la gravitación de la Luna alrededor de la Tierra como

[1] Claude Debussy, *Pelléas et Mélisande*, 1892-1902.

dos fenómenos idénticos, consecuencia del mismo principio: la atracción universal. Meditando solitariamente de cara al mar, Colón tuvo la idea de considerar la navegación del Atlántico al Oeste, más allá aun de las Azores, como una forma de llegar al Imperio de Cartago sin doblar el cabo de Buena Esperanza. Esos dos itinerarios, cuya idea nada tenía de nuevo, se presentaban hasta allí como si desembocaran en dos regiones diferentes. A sus ojos, desembocaban en el mismo lugar. Y ese fue el feliz error que hizo descubrir América. Al ver cómo se desviaba la aguja imantada, Oerstedt y Ampère concibieron el magnetismo y la electricidad como dos variantes de una misma fuerza, y este descubrimiento, que identificaba dos fuerzas que hasta ese momento se suponían ajenas una a la otra, bastó para provocar más tarde la invención del telégrafo eléctrico cuando se combinó en otros espíritus geniales con la necesidad, ya antigua, de comunicaciones mentales a gran distancia, y les pareció el mejor medio para alcanzar ese objetivo. Asimismo, el poeta, en un momento de inspiración al ver un jardín durante una caminata, el límite de un parque, un río, piensa en la brevedad de la vida, en la insensibilidad de la naturaleza que sonríe ante nuestras tristezas, que continuará su fiesta sobre nuestras tumbas, y las palabras, las imágenes, le vuelven, y por primera vez contribuyen en conjunto a un mismo fin: a la expresión de su emoción particular. Así ocurre con el músico cuando, tocado por una pasión, remueve, evoca fragmentos de melodías o acordes ya conocidos y los hace converger en un mismo efecto musical.

Ante todo pues, la invención constituye, en todos los niveles, una obra lógica y teleológica, y lo que tiene de accidental es solo la condición de lo que tiene de esencialmente racional. Ella es juicio, razonamiento, deducción, adaptación.

Dicho esto, podemos formular algunas consideraciones generales relativas a la génesis y la serie de las invenciones. Sabemos o podemos adivinar según lo que precede que hay un encadenamiento lógico, un árbol genealógico de las invenciones. Ello quiere decir que toda invención, por ejemplo C, solo puede nacer después de que las invenciones elementales A y B de las que C es combinación hayan nacido (por ejemplo, el descubrimiento de América solo podía nacer después del descubrimiento de las construcciones navales y de la brújula, etc.) y, además, de que se hayan propagado lo suficiente más allá del foco de cada una, para que sus radiaciones interfieran en un cerebro, y en un cerebro apropiado para acoplarlas. De igual modo, antes de que la invención D aparezca, es preciso que las invenciones A, B y C hayan nacido y se hayan igualmente propagado y encontrado en otro cerebro preparado para servir de lecho nupcial a las invenciones antiguas y de cuna a la nueva. Y así sucesivamente, con E, F, G, etc.

Y señalemos que esas cosas no son tan simples como parece. No hay solamente una línea única, una única serie de invenciones que proceden por deducción lógica; a partir de cada invención hay millones de invenciones que ella hace posibles, pero no todas se realizan, sino solo algunas. Ahora bien, si se quiere comprender las series lineales de las invenciones reales, es necesario tomar en consideración el vasto campo de las invenciones posibles. Lo real solo es un caso de lo posible; y no solo en matemáticas el cálculo de las cantidades imaginarias es necesario para calcular las cantidades verdaderas. Todo descubrimiento lleva una infinidad de otros descubrimientos en sus flancos; pero no todos salen de allí.

El descubrimiento del cero ha permitido por sí solo el desarrollo del álgebra, de la aritmética superior; ¿y se puede decir que

todos los teoremas posibles de ese orden han sido formulados? ¿Se puede decir que todos los teoremas que el cálculo infinitesimal llevaba en su seno vinieron al mundo? Ocurre con el árbol genealógico de las invenciones como con el árbol genealógico (también lógico) de las especies vegetales o animales: todas las especies que hubieran podido ser no fueron. Cada especie hubiera podido desarrollarse en una infinidad de sentidos y producir una infinidad de otras especies, de las que solo una parte se realizó. Pero es importante reflexionar sobre todas esas cosas posibles cuyo nacimiento ha sido interrumpido por las circunstancias, para no caer en el error vulgar de creer en fórmulas unilineales de la evolución social.

Como quiera que sea, volvamos. Primero, para que una invención M haga eclosión es preciso que las invenciones elementales A, B, C, etc., de las que ella es combinación, hayan nacido y se hayan propagado y encontrado en el cerebro apropiado para dicha combinación. Luego, cuanto más rápida haya sido la propagación imitativa de A, B y C, y más esparcida haya estado sobre un vasto territorio y una población densa, más oportunidades habrá de que sus rayos interfieran en el cerebro deseado; y, por otro lado, dado un campo determinado de expansión de esas invenciones elementales, cuanto más fértil en variedades individuales, en desigualdades individuales profundas y marcadas gracias a cruces, mezclas de sangre –ni muy poco ni demasiado heterogéneas– sea la raza, más oportunidades habrá de que la singularidad cerebral exigida por la combinación fecunda de los rayos imitativos A, B, C..., etc., se realice y la realice.

Se ve que hay aquí un encuentro de dos encuentros, lo accidental multiplicado por sí mismo: es preciso que rayos imitativos interfieran y que lo hagan en un cerebro que resulte de una

interferencia de líneas, de una multitud de matrimonios todos más o menos fortuitos. ¡Cuántos espermatozoides y óvulos que se encontraron sin haberse buscado, fortuitamente, para que un Newton viniera al mundo e hiciese posible el encuentro en su cerebro de las leyes de Kepler con la idea de la atracción, sugerida al ver una manzana, confirmada por la medida verdadera de la distancia entre la Luna y la Tierra! Supóngase a Newton nacido en un lugar del mundo donde las leyes de Kepler no se hubieran propagado poco a poco, o bien que en su época los sabios alemanes[2] e ingleses no hubieran tenido comunicaciones frecuentes, fáciles, gracias al latín; ese genio habría muerto estéril, sin dar su fruto... ¡Cuántos genios fueron frutos secos por razones similares!

Por eso, todo lo que por un lado favorece la expansión de los ejemplos y sus interferencias (ampliación de los Estados, apertura de las fronteras, extensión y pequeño número de lenguas, etc.) y por el otro, todo lo que favorece las variedades, las desigualdades, las originalidades individuales (ampliación del *connubium*, supresión de las castas y conservación de las clases a la vez, individualización de la educación y la cultura) tiende a incrementar la inventiva e impulsa el progreso social.

Una democracia esclarecida nada tiene que temer de las singularidades y superioridades individuales; ya que, gracias a la difusión imitativa, el individuo superior o singular trabaja para la colectividad. Lo mejor del individuo se socializa.

¿Hay razón para creer que, al avanzar, la civilización hará cada vez menos necesarias esas diversidades e incluso esas superioridades individuales? No, ya que las que primero se presentan son las invenciones más fáciles, todas cosas por lo demás iguales. He

[2] «*Savants français*» en el original.

aquí por qué antiguamente aparecieron tantas invenciones a la vez, independientes unas de otras, en tantos puntos diferentes del globo (por ejemplo, el mito del gigante asesinado por un enano, o la idea de hacer cocer la arcilla al sol, la alfarería)... A medida que las sociedades vuelven más fácil la expansión imitativa de las invenciones antiguas, aumenta la dificultad para que aparezcan invenciones nuevas, por la misma razón que la dificultad de extracción de nuevos minerales de una mina también aumenta a medida que es explotada por más tiempo.

Así pues, para hacer brotar nuevas ramas del viejo tronco de las matemáticas, la física, la biología, la navegación, etc., se precisan genios más dotados. Y le es tan imposible a un hombre medio entre los civilizados elevarse hasta esas nuevas invenciones como lo es para un niño de cinco años hacer la octava en un piano Pleyel o tomar con la mano un fruto situado a seis pies de altura. Pero cuando un hombre grande ha tomado un fruto de lo alto de una de las ramas del árbol de la ciencia, los hombres de razas inferiores pueden comerla. Los japoneses, los polinesios, incluso los pieles rojas, se europeízan, aunque hubieran sido por siempre incapaces de elevarse ellos mismos hasta nuestras concepciones europeas.

En lo que precede parece que exageré la parte de lo accidental. Pero solo es una apariencia. En realidad, si cada invención tomada por separado es accidental, si siempre se tiene el derecho de decir que podría haber nacido antes o después y en otro lugar que en el que nació, no es menos cierto que leyes generales relativas al grado de probabilidad de las invenciones y su encadenamiento lógico regulan el conjunto de su desarrollo. Pero no tengo que buscar esas leyes aquí. Mi tema es ya demasiado extenso como para que busque ampliarlo aún más. Estoy pues obligado a remitir

a la lectura de mis obras a quienes no les basta con mis breves y concisas indicaciones, forzosamente amontonadas en un espacio de tiempo demasiado corto.

Luego, cualquiera sea la accidentalidad de estos aportes, poco importa... Lo esencial es que, provocadas cada una fortuitamente, esas invenciones –cada una de las cuales es por lo demás lógica en sí misma– se clasifican, se organizan sistemáticamente en virtud de una lógica social (que no es una entidad mitológica, sino una necesidad de coordinación armoniosa más o menos desarrollada en todos los cerebros humanos y que crece con el progreso).

Ellas se organizan en esos maravillosos sistemas denominados gramática, lengua, religión, cuerpo de leyes, código, constitución gubernamental, régimen económico. El azar (entendido científicamente) solo es el proveedor de la lógica. Y de este modo, tanto en la elaboración social como en la elaboración viviente, tanto en nuestras sociedades como en la naturaleza exterior, una imaginación admirable colabora con una razón profunda para juntar la unidad con la variedad...

La idea de oposición

I

Muy a menudo se ha dicho y repetido, y se ha convertido en una especie de axioma, que todo nuestro conocimiento de las cosas consiste en percibir similitudes o diferencias entre ellas. Eso es exacto y prueba que la vida universal es una sucesión o un entrelazamiento sin fin de repeticiones y variaciones. ¿Es no obstante verdad que solo se pueden distinguir dos grandes clases de relaciones entre los objetos, entre los seres o los estados de los seres? Hay una tercera relación que siempre se olvida, a pesar de la importancia y la gravedad de su rol; es la combinación original de las dos primeras relaciones íntimamente fusionadas en la relación de *oposición*, de *inversión*, de *contrariedad*. Dos cosas opuestas, inversas, contrarias, se caracterizan por presentar una diferencia que consiste en su misma similitud o, si se quiere, por presentar una similitud que consiste en diferir todo

lo posible. Entendámonos bien cuando digo que no se presta atención a esa relación. No se cuenta tal vez entre las que más se mencionan en el lenguaje corriente, ni siquiera en los proverbios (*«los extremos se tocan»*); pero es notable que la especulación filosófica, que se ha enfrentado a tantas ideas vulgares para depurarlas en el crisol de su análisis y generalizarlas al hacerlo, casi no se ha dignado a recoger en su camino esta importante noción. La especulación filosófica de seguro se ha valido de ella como todo el mundo, pero sin tomarla aparte y examinarla a fondo, sin estudiarla desde el punto de vista más preciso y a la vez más general, como conviene a un filósofo. Sobre todo los lógicos –con excepción no obstante de su maestro Aristóteles, del que hablaremos más adelante– mostraron una desatención singular al respecto. Cuando Hegel, por ejemplo, nos despliega con tanta serenidad su rosario interminable de tríadas, no se da cuenta de que la tesis y la antítesis que *opone* una a la otra en cada una de ellas, a veces son realmente términos *opuestos*, y a veces son solo términos *diferentes*; y hubiera valido la pena, me parece, marcar esa distinción. Renouvier dice al pasar unas palabras sobre nuestro tema, pero no con su habitual profundidad. «Los contrarios lógicos son términos tales que uno de ellos expresa todo lo contrario o el conjunto de los contrarios al otro, por ejemplo, lo organizado y lo desorganizado, que comprenden una gran esfera del conocimiento; o lo justo y lo injusto, que solo agotan un tema más determinado.» Los contrarios, según él, serían *complementarios*, lo que restringe de manera singular el alcance de su aplicación. Una deuda de 100 francos de Pierre con Paul, ¿no es precisamente el contrario de un crédito de la misma suma de Paul con Pierre? ¿Y en qué se puede decir que este crédito es el complemento de esa deuda?

Renouvier agrega: «*En cuanto a los contrarios mal definidos*, que a veces figuran con ese nombre en el discurso, expresan una simple correlación cuya naturaleza puede variar o no tienen *ningún interés para la ciencia*. Tales son, por ejemplo, lo grande y lo pequeño, lo fuerte y lo débil, lo *blanco* y lo *negro*, etc...» Subrayo lo blanco y lo negro, cuya oposición psicológica, en absoluto indiferente a la ciencia, ha dado lugar a trabajos eruditos. Pero los otros ejemplos citados atestiguan por su vaguedad y banalidad el completo desdén del ilustre metafísico por esta cuestión. Lo que le concedo de buena gana es que los contrarios han sido hasta aquí muy *mal definidos* o no lo han sido en absoluto; es decir que hay espacio para intentar definirlos. ¿Pudo un geómetra como él no pensar en la tan interesante oposición matemática de las cantidades positivas y negativas? Esa oposición le hubiera permitido reducir a términos más precisos las oposiciones del *fuerte* y el *débil*, del *grande* y el *pequeño*, del *rápido* y el *lento*, etc.

Solo Aristóteles, entre los grandes maestros de la filosofía, se ha mostrado preocupado y algo atormentado por nuestro tema, cuya importancia, al igual que a sus predecesores helénicos, no se le escapó. En su *Metafísica* y sus otras obras hace frecuentes alusiones a un escrito suyo titulado *La teoría de los contrarios* o *La elección de los contrarios*. Es lamentable que ese tratado se haya perdido, pero lo que debe consolarnos un poco por esa pérdida es que el profundo filósofo tenía muy probablemente una idea bastante mal definida y aceptablemente compleja de la oposición. Como tipo y fuente de las parejas de opuestos menciona la oposición de la unidad y la pluralidad[1] o la del Ser y del No-ser.

[1] «Así se puede alinear la inercia (el reposo) en la unidad y el movimiento en la pluralidad.»

«En general se está de acuerdo –dice– en admitir que los seres y la sustancia provienen de los contrarios. Por eso todos los filósofos reconocen que los principios son contrarios: unos los ven en lo impar y lo par, los otros en lo frío y lo caliente, estos en lo finito y lo infinito, aquellos en el amor y la discordia. Todas esas oposiciones y tantas otras pueden reducirse a la de la unidad y la pluralidad.»[2] Más adelante opone lo anterior a lo posterior, el género a la especie, el todo a la parte. Juega también con las oposiciones de lo pequeño y lo grande, lo poco y lo mucho, lo liso y lo áspero, lo derecho y lo curvo, todo eso en desorden y sin jerarquizar. Allí también hay que derivar todo de los contrarios. «Todos los colores intermedios derivan del blanco y el negro, y se puede afirmar que todas las cosas de la naturaleza son contrarios o provienen de los contrarios.» Dice además que «la propiedad más especial de la sustancia es que, permaneciendo una única y misma cosa, puede recibir a los contrarios», es decir, ser alternadamente negra y blanca, seca y húmeda, ir de derecha a izquierda, luego de izquierda a derecha, etc. Aristóteles vuelve con frecuencia sobre esta propiedad.

Cada vez que habla de los contrarios, proporciona valoraciones nuevas, busca visiblemente rectificarse, completarse, no está satisfecho con su concepción, que a veces se esfuerza en vano por precisar, y otras amplía abusivamente. Esta cuestión lo obsesiona.

[2] En su *Física*, dice también: «Un punto en el que acuerdan los físicos es que todos consideran los contrarios como principios». Y cita como principios contrarios de la física lo *denso* y lo *ralo*, lo *lleno* y lo *vacío*, lo *alto* y lo *bajo*, lo *delantero* y lo *trasero*, etc. La única diferencia entre los filósofos físicos radica, según él, en que unos toman por principios a los contrarios inferiores –lo *seco* y lo *húmedo*, lo *frío* y lo *caliente*–, y los otros a los contrarios superiores –lo *par* y lo *impar*, el *amor* y la *discordia*–.

A través de su teoría de los contrarios se convence de explicar el misterio de la transformación universal.[3] «Así –dice– todas las cosas provendrán de la mezcla de los contrarios o de los elementos; los elementos mismos provendrán de esos contrarios que son, de alguna manera, los elementos en potencia (...) Lo caliente real es frío en potencia, y lo frío real es igualmente caliente en potencia.» Explica la formación de la *carne* por la oposición de lo líquido y lo seco que han llegado a mezclarse en dosis aproximadamente iguales. (¿No recuerda esto en el fondo la importancia que Spencer atribuye al estado *plástico* de los tejidos orgánicos?). Aristóteles tiende a admitir (como todavía lo hace Spencer) la similitud simétrica de los dos cambios opuestos de producción y destrucción. Pretende ante todo que «la producción y la destrucción naturales se realiza en el mismo tiempo», lo cual es manifiestamente falso para las edades sucesivas de los seres vivos, pero no para los períodos astronómicos. Por eso él toma sus ejemplos entre estos últimos períodos. «Cuando el sol aparece hay producción, cuando se retira hay destrucción, y esos dos fenómenos ocurren en tiempos iguales.» «Pero a menudo –se objeta a sí mismo– sucede que la destrucción es más rápida (...)», y veremos más adelante el alcance de esta observación. Cree darse cuenta de la alternancia supuestamente regular de las generaciones y de las destrucciones universales a través de la traslación circular del Sistema Solar «que los cuerpos simples no hacen más que imitar». Visto que toda producción es circular, «¿cómo puede ser que los hombres y los animales no vuelvan

[3] Véase su obra sobre *La production et la destruction des choses*, (París, Ladrange, 1866), cuyo título es por sí solo significativo.

del mismo modo sobre ellos mismos *de manera de que el mismo individuo reaparezca?*». Él responde a eso, pero responde mal.

Su obsesión por su teoría de los contrarios es tal que sobre ella funda su moral. La virtud es para él solo un término medio entre dos vicios opuestos: el justo medio es de su invención. «Entre los dos sentimientos de temor y de confianza (excesiva), el coraje ocupa el medio.» Entre la prodigalidad y la avaricia, la generosidad. Entre la irascibilidad y la impasibilidad, la dulzura. Entre la exageración hiperbólica y la atenuación denigrante, la veracidad. Entre la pena envidiosa de la felicidad de los otros y la alegría malintencionada por su desgracia, la justicia. Entre la bufonada, que de todo se burla, y la rusticidad, que no se burla de nada, la amabilidad. Pero a menudo busca ese término medio, cuyo verdadero lugar reconoce aquí, y no lo nota debido a su noción demasiado amplia y muy poco clara de los contrarios. Cree que debe distinguir –y se toma mucho trabajo en justificar esa distinción– los contrarios que tienen intermediarios y los que no; aquellos que tienen intermediario son lo blanco y lo negro, por ejemplo. Los que no lo tienen son lo par y lo impar, la enfermedad y la salud, etc. En realidad, como intentaremos mostrarlo, todos los verdaderos contrarios están separados por un estado neutro, un estado cero.

Entre las cosas que no tienen término medio, Aristóteles cita las proposiciones contradictorias. «No es posible –dice– que entre dos proposiciones contradictorias haya jamás un término medio, *sino que hay necesidad absoluta de afirmar o de negar* una cosa de una cosa.» Aquí confunde claramente las condiciones exteriores de la realidad con las de nuestro pensamiento. Es seguro que una cosa es o no es sin medio posible. (Por eso para mí el ser no es contrario al no-ser; el no-ser solo es un término medio entre dos realidades contrarias.) Pero no es menos cierto que ignoramos

una multitud de cosas y que en nuestra ignorancia a menudo nos abstenemos de negar o de afirmar tal cosa de tal otra. Entre la afirmación más o menos convencida y la negación igualmente más o menos convencida está la duda, mientras que entre el ser y el no-ser no hay medio: ello quiere decir que el ser de las cosas se nos aparece como algo muy diferente a su *afirmabilidad*, y su no-ser como algo muy diferente a su *negabilidad*. En suma, el gran estagirita ha logrado aclarar tan poco esta intrincada cuestión –lo cual no es sorprendente en el estado embrionario de la ciencia de su tiempo– que termina por decir que toda diferencia es una contrariedad y que dos especies del mismo género están siempre opuestas entre sí.[4] Pero señala muy bien que «es siempre un solo contrario el que se halla opuesto a un único contrario». En Física él ha visto bien las verdaderas oposiciones del movimiento, que se reducen a la doble dirección posible a lo largo de una misma recta.[5] Solamente agrega: «En términos absolutos, es el movimiento el que es contrario al movimiento; pero el reposo también se le opone (...) y, además, dos reposos pueden ser contrarios uno al otro». Hay allí una oposición verdadera seguida de dos oposiciones imaginarias. Pero abandonemos ahora, con pesar, al gran pensador.

Al echar un primer vistazo sobre el Universo nos parece ver que allí todo se repite: los movimientos periódicos de los astros y las vibraciones de un rayo luminoso, tan rápidamente multi-

[4] Proposición que no sin razón asombra un poco a su comentador. Este hace observar con ingenio que «el hombre es diferente del caballo sin ser el contrario del caballo».

[5] «En el movimiento de traslación, el movimiento hacia arriba es el contrario del movimiento hacia abajo, el movimiento a la derecha es el contrario del movimiento a la izquierda».

plicados que el rayo parece inmóvil; en los cuerpos, incluso los sólidos, la prodigiosa y rítmica agitación de las moléculas y la incesante regeneración de los mismos tejidos en el ser vivo, la monotonía de los mismos movimientos respiratorios o circulatorios, la propagación fulminante de las mismas sensaciones a lo largo de los nervios; en la ciudad, en la nación, innumerables series complicadas y entrelazadas al infinito de acciones similares, articulaciones verbales similares, golpes de espátula o cepilladuras parecidos, pinceladas o golpes de arco de violín, ritos semejantes, todos actos aprendidos e imitados voluntaria o involuntariamente, por moda o por costumbre, que son la febril y continua actividad de los Estados más tranquilos en apariencia, así como la monótona y disimulada reiteración de las sociedades aparentemente más revolucionarias. Ahora bien, al dar una simple mirada también sobre el Universo, creemos ver que allí todo se opone: antípodas, cóncavo y convexo que se encuentran enfrentados, equilibrio de las fuerzas que se neutralizan, reacción en todas partes igual y contraria a la acción, polaridad física, interferencias de las ondas que se chocan entre ellas, movimientos inversos de los cuerpos celestes que caen uno sobre el otro, electricidades de mismo signo que se repelen, electricidades de signo contrario que se atraen. Y eso no es todo: simetría universal de los cristales, simetría universal de las formas vivas, simetría radial o bilateral, casi sin excepción de un extremo al otro de la vida; lucha entre seres vivos, competencia vital; antítesis psicológica del placer y el dolor, del *sí* y el *no*, del amor y el odio, del temor y la esperanza; antinomias sociales de las creencias que se niegan mutuamente, voluntades que se enfrentan en combate, ejércitos y partidos, poderes que incluso, se dice, deben contrabalancearse. Tantas formas –y hay muchas otras– bajo las cuales se nos presenta la

noción proteiforme que me gustaría intentar despejar entre sus brillos multicolores, a menudo confusos y engañosos.

No es por lo demás necesario haber analizado esta noción para presentir vagamente su importancia. El peligro no es tanto desconocerla como exagerarla, sin quererlo ni saberlo, tal vez porque no hemos estudiado y generalizado esta idea lo suficiente. La concepción del mundo por completo polar y simétrica que se hacen los pueblos infantiles (Ormuz y Ahrimán, Dios y el Diablo, etc.) y la concepción completamente belicosa y antinómica utilizada por los darwinianos, se parecen en que una y otra elevan la relación de oposición al rango de clave de explicación suprema, una al no ver en el fondo de la Realidad más que la contradicción de dos seres, la otra al no ver en el fondo de la Vida más que el antagonismo de dos acciones. Desde tiempos inmemoriales, ya sea bajo la forma de simetría buscada con obstinación o bajo la forma de guerra y de combate, la idea poco esclarecida de oposición ha ejercido un deplorable imperio sobre los espíritus. Sobre todo la fascinación de la guerra ha sido fatal. No existe mayor enemigo del espíritu de sociabilidad que el espíritu de partido, que sin embargo procede del primero; y de hecho ¿no es porque procede de él, no es porque hace falta en principio ser miembros de una misma sociedad para poder dividirse después en partidos, que la división de los pueblos en partidos es un mal no sin mezcla de algún bien? Al espíritu de partido, tan enraizado en el corazón del Hombre, se une esa necesidad de falsa originalidad que posee la mayoría de nuestros contemporáneos y que explica su indisciplina, disfraz de su rutina; me refiero a esa tendencia a creerse original porque se defiende lo contrario de la opinión común, o del ejemplo común; eso es aun una manera de imitar, y no la menos extendida en las sociedades orgullosas en las que

se vanaglorian de no copiar al vecino o al superior, incluso en lo mejor, pero donde, al negar precisamente lo que el vecino afirma, al censurar precisamente lo que él alaba, al demoler precisamente lo que él construye, se persuaden de no copiarlo...

La verdad es que la Oposición, esta contra-repetición, esta repetición invertida, solo es, como la repetición misma, un instrumento y una condición de la vida universal, pero el verdadero agente de las transformaciones es algo a la vez más vago y más profundo que se mezcla con todo el resto, imprime un sello individual a todo objeto real, diferencia lo similar, y se llama Variación. No prejuzguemos sin embargo estas conclusiones, que se desprenderán del conjunto de este estudio; y ante todo busquemos precisar primero el origen y la naturaleza de la noción que nos ocupa, circunscribiendo su ámbito propio; luego pasaremos revista a sus encarnaciones multicolores en los diversos estratos de la realidad, y procuraremos mostrar finalmente su verdadero alcance.

II

Es probable que el recuerdo de las luchas a mano armada haya despertado en primer lugar, mucho antes que la visión de los objetos simétricamente inversos, la noción de los contrarios en el espíritu humano; y es también al pensar confusamente en esos pequeños combates singulares con sus camaradas que el niño concibe esa idea. Para él, nada hay más contrario en el mundo que los troyanos y los griegos, los cartagineses y los romanos, o dos trenes puestos en marcha a todo vapor uno contra el otro sobre la misma vía. Así se forman en nosotros desde muy temprano

parejas de enemigos irreconciliables, históricos o míticos (cristianos y turcos, ángeles y demonios). Esas son nuestras primeras conexiones mentales. Luego notamos que dos personas que se abrazan no están menos enfrentadas que dos personas que se pelean, y el amor mutuo, así como el odio recíproco, se vuelven un lazo frecuente de imágenes correlativas. Nisus nos recuerda a Euryale así como Aquiles a Héctor. Y al mismo tiempo, constatamos que esas dos parejas son opuestas una a la otra. ¿Por qué opuestas? Por una razón muy distinta a las dos que preceden: a causa de un tipo de confrontación que se ofrece al pensamiento tan vivamente como aquella de dos adversarios o dos amigos; me refiero al contraste entre el placer y el dolor, a los que jamás vemos luchar uno contra el otro, es verdad, y menos aún abrazarse, pero que necesariamente nos hace pensar uno en el otro, así como Cartago hace pensar en Roma. De esas dos antípodas íntimas del placer y la pena –antípodas en un sentido muy diferente al de las antípodas terrestres, pero en un sentido no menos real y cuya similitud con el otro es tan difícil de negar como de definir–, de esos dos términos en perfecto contraste psicológico derivan en el fondo las dualidades del amor y del odio, del bien y del mal, de lo puro y lo impuro, de lo dulce y lo amargo, de lo liso y lo áspero, del acorde musical y la disonancia, etc.

¿Qué es pues lo que hay en común?, ¿y hay algo en común entre las oposiciones de lo cóncavo y lo convexo, lo alto y lo bajo, el ayer y el mañana, la alegría y la tristeza, la afirmación y la negación, el deseo y la repulsión? Ni en los escritos filosóficos, desgraciadamente, ni en las conversaciones corrientes descubriremos aclaraciones respecto a esto. Intentemos no obstante analizar más de cerca esta confusión de ideas. A veces, tanto entre los sabios como entre la gente en general, se oponen dos términos

que juntos forman un todo aparente o real, y de los que uno de ellos, por consiguiente, completa, equilibra o determina al otro –por ejemplo el *yo* y el *no-yo*, lo orgánico y lo inorgánico, lo lleno y lo vacío, la luz y las tinieblas, el movimiento y el reposo, las dos mitades de un círculo, el alma y el cuerpo, el ácido y la base, el caballo y su caballero–; otras veces en un todo se consideran solo dos partes pequeñas y se las opone una a otra, ya sea porque se repelen y se combaten, por ejemplo los dos polos de un imán, ya sea porque son solidarias, por ejemplo los dos focos luminosos conjugados, o simplemente porque son las dos extremidades de una serie finita, por ejemplo, los dos puntos extremos de un diámetro[6], las dos puntas de un bastón, los pies y la cabeza del hombre, lo blanco y lo negro en la gama de las sensaciones visuales, etc. Finalmente –y es aquí donde la idea de oposición provoca el impulso más audaz–, si la serie es concebida como infinita, no dejamos por ello de encontrar términos contrarios, y oponemos, tanto en matemática como en metafísica, la nada al infinito. Veremos si hay espacio para acoger ese vulgar y profundo contraste.

Hay en esto muchas falsas oposiciones mezcladas con oposiciones verdaderas. Examinemos el primer sentido indicado. Si es exacto, debemos decir que yo (o cualquier otro ser, átomo, animálculo) me opongo a todo el resto del Universo con el que formo un todo, el único todo verdadero y no arbitrario. ¿Es eso verdad? Se puede advertir que esta especie de oposición es a veces la única que nos proporciona el objeto; no siempre sucede que

[6] En ese sentido, no solamente las dos extremidades de un diámetro se oponen entre ellas, sino que incluso se puede decir que el centro es lo opuesto a la circunferencia, ya que es la extremidad común a todos los rayos y la circunferencia es el grupo total de la otra extremidad de esos rayos.

a esa oposición se le agregue otra, la de ese objeto y otro objeto determinado. Se podría decir que el amor, cuando llega a apoderarse con fuerza de un hombre, tiene justamente el efecto de crearle una oposición especial, añadida o más bien que sustituye a su oposición fundamental. Antes de amar, él formaba una pareja con el universo; ahora, con aquello que ama. Pero señalemos que la oposición se confunde aquí con la adaptación, o mejor dicho con la *co-adaptación*; ya que es importante no olvidar –como tantos filósofos y científicos lo han hecho para escamotear la idea de finalidad aunque la utilizaran– que los seres supuestamente adaptados uno al otro están en realidad adaptados juntos a un fin común. El ojo en absoluto está adaptado a la luz ni la luz al ojo, sino que uno y otra están co-adaptados a la visión. Del mismo modo, el que ama no está adaptado a su amante ni ella a él, sino que los dos lo están al amor. Por el contrario, los seres y los estados opuestos están realmente adaptados uno al otro.

Lo propio de las distinciones puramente lógicas, a menudo útiles pero artificiales, es crear falsos contrastes. Abra una flora ordenada según el método dicotómico, por lo demás muy cómodo. Verá allí las plantas polipétalas opuestas a las plantas monopétalas, las hojas estipuladas opuestas a las hojas sin estípulas, etc. Aquí ya no es la co-adaptación la que es tomada falsamente por la oposición sino la mutua delimitación. Pero lo que delimita es lo que confronta, no lo que contrasta. Por eso la oposición entre lo orgánico y lo inorgánico, o entre el *yo* y el *no-yo*, es ilusoria. Un organismo está simplemente circunscripto por el conjunto del mundo ambiente; solo puede ser atacado, contrariado por así decir, por un organismo similar a sí mismo, e impulsado hacia él por un deseo análogo al suyo. De la misma manera, un *yo* difiere simplemente de su *no-yo*, es decir, del grupo de sensa-

ciones objetivas que lo determina en un momento dado; pero si, dentro de ese grupo, ha reconocido las señales que revelan la presencia de otro yo, amado u hostil, ha encontrado allí en cierta forma su *contra-yo*, su igual psicológico, su rima viviente. Hay en la aprehensión primera de nuestro contrario real, de nuestro semejante opuesto, una alegría de descubrimiento indecible que habíamos olvidado, que Robinson recordó al ver a Viernes.

Pero preguntémonos al pasar, la Vida en general, el Espíritu en general, ¿se oponen a algo? ¿Y qué sería la anti-vida o el anti-espíritu? No concebimos nada parecido, no más que un anti-espacio o un anti-tiempo, o una anti-materia o una anti-fuerza. ¿Por qué?, ¿por qué si toda acción supone una reacción precisamente igual y contraria, no toda realidad supone una contra-realidad? Se puede responder que parece que hay dos categorías bien marcadas de realidades: por un lado, fenómenos que observados de cerca se reducen a acciones y, por el otro, potencias, leyes o, mejor dicho, virtualidades que llamamos Materia, Energía, Vida, Espíritu, Espacio y Tiempo. En el seno de cada una de esas virtualidades millones de oposiciones aparecen y desaparecen sin cesar: figuras simétricas, simultaneidades de movimientos contrarios, propiedades físicas o químicas antagónicas, funciones alternativas de nutrición y desnutrición, conflictos de opinión y de intereses, batallas. ¿Pero cómo podría cada una de esas virtualidades tener un contrario? ¿No es ella ante todo una infinidad de cierto tipo, una totalidad? Puesto que los extremos deben ser del mismo género, sería necesario que el anti-espacio, por ejemplo, fuera una especie de espacio; pero entonces el Espacio no sería todo el espacio. Sin embargo, si se piensa en las especulaciones de las *meta-geometrías* sobre el *espacio euclidiano* y sobre la posibilidad de *espacios curvos* que se opondrían a *nuestro* espacio recto o que,

mejor aún, serían simétricamente oponibles entre ellos, tal vez juzguemos insuficiente esta respuesta. Dos totalidades pueden muy bien oponerse una a otra si se relacionan simultáneamente con un género que las rebasa y las contiene: el Universo es una jerarquía de *todos parciales*. Si esto es así, si los fragmentos del Ser universal no están ajustados con arte y simetría, habría que extraer una importante consecuencia de la impotencia en que nos encontramos para imaginar una anti-vida, un anti-espíritu, etc. Puesto que los fragmentos generales del mundo que conocemos no nos permiten percibir ningún rastro de simetría y de cohesión superior, ¿no sería esta la prueba de que existen otros rastros ocultos a nuestro saber y que, más allá del Espíritu individual o social, hay en la inmensidad estelar misteriosas fuentes de fenómenos impenetrables para nuestras miradas y sin embargo indispensables para la inteligencia completa de aquellos que nos son conocidos en nuestro residuo de mundo extraño y mutilado que tomamos falsamente por un todo? Así Spinoza enumeraba infinitos atributos de Dios más allá del pensamiento y la extensión, los únicos perceptibles para el hombre.

Pero volvamos al examen de nuestras definiciones. Ni el sentido de mutuo complemento ni el de mutua delimitación nos parecen apropiados para la idea de oposición, que no debe ser confundida obviamente con la idea de acuerdo, ni aun con la de simple diferencia. Debe retenerse el sentido de neutralización o de equilibrio recíproco. El ácido y la base son opuestos en tanto se neutralizan; los llamados colores complementarios también merecen ser opuestos en tanto se destruyen entre sí para producir el gris, especie de colorido incoloro. El veneno es asimismo lo opuesto del antídoto. Del mismo modo, diremos que dos pesos desiguales, suspendidos en los dos brazos inversamente desiguales

de una palanca, son opuestos si hacen equilibrio; poco importa en efecto su falta de similitud aparente. Aquí la facultad de equilibrarse, la igualdad de dos efectos mecánicos, constituye la verdadera similitud.

¿Pero abarca esta definición el entero dominio de la oposición? Los dos focos de una elipse no se equilibran en nada, ni lo cóncavo y lo convexo, ni el placer y el dolor. ¿Se dirá que esas oposiciones puramente *estáticas* solo tienen valor en razón de oposiciones *dinámicas* de las que derivan, que no hay oposiciones geométricas sino solamente oposiciones mecánicas, que no hay oposiciones anatómicas (hojas denominadas opuestas, corolas regulares, órganos dobles), sino solamente oposiciones fisiológicas (inspiración y exhalación, sístole y diástole, etc.)? No dejaremos de hacer notar a favor de la negativa que aun en aritmética es innegable el contraste del signo *mayor a* con el signo *menor a*, del signo *más* con el signo *menos*, e incluso del signo del cero con el del infinito. Añadiremos que la contrariedad de ciertas *tendencias*, lejos de poder servir de fundamento a la contrariedad de los *estados* que son sus términos, la supone necesariamente. La esperanza solo es lo opuesto al temor, el amor al odio, porque la conciencia está constituida de manera de comportar dos estados opuestos, el placer y el dolor. Dos fuerzas mecánicas solo son antagónicas en tanto se dirigen en sentido inverso siguiendo una misma línea recta; por consiguiente, si el espacio de nuestro Universo fuera de naturaleza tal de no incluir líneas rectas como en la hipótesis (inteligible o no) de un *espacio curvo*, las oposiciones mecánicas serían imposibles. Así ocurre con el tiempo, que al comprender innumerables series de fenómenos no conlleva direcciones opuestas en su seno, abstracción hecha del espacio.

No es difícil responder a esta argumentación, cuyo nervio consiste en la simetría psicológica del placer y el dolor. En cuanto a la inversión de las figuras semejantes, es en efecto claro que se funda en la posibilidad considerada o vagamente concebida del movimiento de una contra otra y de su colisión de frente en el punto de encuentro. Del mismo modo, la inversión por lo demás muy precisa del placer y el dolor tiene a mi entender como fundamento la oposición relativamente muy precisa de los movimientos del alma denominados deseo y repulsión, deseo de cierta intensidad y repulsión de una intensidad exactamente igual con respecto al mismo objeto. Una sensación es agradable porque es deseada; creemos equivocadamente que es deseada porque es agradable en sí misma. Nuestro error proviene de la noción vaga de placer que nos representa bajo una forma estática el hecho dinámico del deseo. Cuando decimos que sentimos un placer visual deberíamos más bien decir que, al experimentar una sensación de la vista, deseamos inconscientemente retenerla y nos esforzamos por ello. Si pese a su inacabamiento esencial y a su imprecisión, la antítesis del placer y el dolor se impone al buen sentido y a la ciencia; si todo el mundo siente, por ejemplo, que hay una oposición real entre los placeres y las penas del gusto y el olfato, aunque nadie pueda decir si el sabor ácido, amargo o agrio es el opuesto exacto del sabor dulce, o cuál es cabalmente la especie de hedor que es lo opuesto al perfume de la rosa o del clavel, ello se debe a la hibridez de la noción del placer y del dolor. Bajo su aspecto-deseo, el placer se opone realmente a algo claramente determinable, pero no bajo su aspecto-sensación.

Queda la objeción derivada de la oposición de los signos matemáticos. Pero se sabe que esos signos expresan operaciones hechas sobre los números o las cantidades, y no sobre un carácter

propio de las cantidades y los números; la resta se opone a la suma, la multiplicación, a la división. El aumento de una magnitud se opone a su disminución; de allí que el signo *mayor a* se oponga al signo *menor a*. La consideración de los movimientos inversos a partir de un punto fijo, o la de los deseos contrarios del corazón humano, la de los derechos y los deberes humanos opuestos, como cuando se trata de problemas que circulan de un lado a otro sobre la cifra del activo o el pasivo de un comerciante, es lo único que autoriza y justifica el empleo de las cantidades negativas en álgebra.

Me parece pues que no hay duda de que la fuente única de todas las oposiciones fenoménicas es la posibilidad de una neutralización recíproca de acciones semejantes. Si tenemos razones para oponer entre sí dos estados o dos seres, como lo haré con frecuencia, es como consecuencia de la contrariedad real de las tendencias que les atribuimos. Dos sensaciones, dos estados cualesquiera, pueden ser similares, pero como tales, y abstracción hecha de toda fuerza en movimiento, no se ve cómo podrían destruirse entre sí o incluso colisionar entre sí; y sin esto, ¿con qué derecho llamarlos opuestos? Esto es lo esencial; también miraríamos como opuestos, si fuera posible, dos acciones susceptibles de destruirse entre sí sin ser no obstante semejantes; pero eso es imposible ya que la hipótesis es contradictoria. Para contrabalancearse, dos términos deben equivalerse, es decir, deben tener una medida en común, lo que supone su similitud y su igualdad bajo el punto de vista en cuestión.

Se sigue de allí que los términos opuestos deben ser igualmente positivos. Lo vacío no es pues lo opuesto a lo lleno, ni la oscuridad lo opuesto a la luz, ni el silencio al sonido, ni el reposo al movimiento. ¿Cómo un término fijo, muerto, inerte, no susceptible de variaciones, podría ser igual y semejante a un

término vivo y eminentemente variable que se desarrolla? La luz puede ser más o menos viva, el sonido, más o menos intenso o elevado, el movimiento, más o menos rápido, lo lleno, más o menos denso; el reposo, el silencio, las tinieblas, el vacío, son o no son, no admiten ni más ni menos.

III

Precisemos aún más nuestro pensamiento. Si dados dos términos variables uno se nos presenta como el límite de las variaciones acumuladas del otro en cierto sentido, y del mismo modo el otro se nos muestra como el límite de esas mismas variaciones acumuladas en sentido inverso, sin que haya sido necesario atravesar un estado neutro para pasar de uno a otro, esos dos términos son heterogéneos, no opuestos. En botánica se puede concebir un órgano floral cualquiera –pétalo, estambre y pistilo– como el extremo límite de las modificaciones sucesivas de una hoja dirigidas de cierta manera; y uno podría asimismo representarse una hoja cualquiera como el extremo límite de las modificaciones sucesivas e inversamente dirigidas de un órgano floral. Del mismo modo, no existe tipo viviente que no se pueda relacionar a través de una concepción análoga con cualquier otro tipo, concepción a veces conforme con la verdadera filiación de esos tipos, otras veces imaginaria, pero siempre legítimamente imaginable. Es tanto como decir que las especies vivientes, o la flor y la hoja, los vegetales, difieren por naturaleza. El espectro solar nos presenta colores diferentes separados por una continuidad de matices intermedios; por tanto, esos colores son radicalmente distintos. Igualmente, cuando hablamos de ese tipo singular de

variación llamado aumento o disminución, se puede considerar una parábola, por ejemplo, como el límite de las prolongaciones del gran eje de una elipse; lo que significa que la elipse y la parábola, aunque una proceda de la otra, difieren por completo, infinitamente, y no son dos figuras oponibles. Aquí vemos por lo demás un ejemplo sorprendente de la relación que une las variaciones cualitativas con las variaciones cuantitativas; relación que se reproduce bajo formas nuevas en los niveles superiores del conocimiento y hasta en sociología. En efecto, a medida que el eje de la elipse se alarga, su curvatura varía cualitativamente a cada instante. En todos los ejemplos que preceden, como en general en la noción de una serie cualquiera, hay en el fondo una oposición auténtica pero por completo subjetiva, inherente al sujeto que observa los términos y los compara, y no a esos términos mismos: el espectador, al pasar mentalmente de uno de los términos al otro, y al volver a pasar de este a aquel, realiza dos acciones opuestas, separadas por un estado de inacción.

Muy diferente es la oposición realmente objetiva que se nos presenta en el caso en que dos figuras, una cóncava, la otra convexa, están yuxtapuestas, como en la sección de una lente, o bien cuando un alma es afectada sucesivamente por un placer de cierto género y luego por un dolor del mismo género. El paso de la figura cóncava a la convexa o de esta a aquella solo es concebible por medio de un estado cero, una nada de convexidad y concavidad. El paso del placer al dolor correspondiente solo es posible por medio de la interposición de un estado de no-placer y de no-dolor. Aquí es la nada y no el infinito lo que sirve de intermediario entre los términos comparados.

Definiremos pues la oposición así: cuando dos términos variables son tales que solo puede concebirse que uno se con-

vierta el otro a condición de que recorra una serie de variaciones que desemboquen en un estado cero y que vuelva a ascender a continuación esa misma serie de variaciones precedentemente descendida, esos dos términos son opuestos.

Cuando un péndulo oscila hay dos oposiciones para considerar. Al descender, adquiere siempre una velocidad nueva, y al volver al subir la pierde; en lo más bajo de su trayecto, atraviesa pues un punto donde ni gana ni pierde velocidad y que desde ese punto de vista es un estado neutro. Por otro lado, una oposición no menos real existe entre la velocidad con la que el péndulo está animado al ir de derecha a izquierda en lo más bajo de su trayecto y la velocidad que lo anima al regresar en esa misma posición vertical. Cada una de las extremidades del arco de círculo descripto encuentra el estado cero, el estado de inmovilidad momentánea que separa las dos series sucesivas e inversas de las velocidades variables que animan alternativamente al péndulo. Cuando una bolilla elástica tropieza con un obstáculo y luego retrocede con una velocidad casi igual, hay oposición de esos dos movimientos sucesivos: ¿pero por qué? Porque los geómetras admiten que en el momento en que se produjo el choque la velocidad del móvil en su primer sentido disminuyó gradualmente hasta llegar a ser nula, y luego atravesó una serie de fases inversas y semejantes. Pero la serie decreciente de los números fraccionarios no es en absoluto opuesta a la serie creciente de los números enteros; no hay en efecto similitud entre ellas ni cero que las separe. La unidad, su punto de conjunción, no es la nada del fraccionamiento y de la multiplicidad, sino el principio de la multiplicidad y la totalidad de los números fraccionarios. No hay semejanza entre las dos series ya que a igual distancia de la unidad las cifras que se corresponden en las dos

series no son las mismas: 9 décimos corresponde a 2; 8 décimos corresponde a 3, etc. El intervalo permanece siempre igual entre números enteros sucesivos; entre 999 y 1.000 existe el mismo intervalo que entre 1 y 2. Pero entre 9 décimos y 8 décimos la diferencia es más grande que entre 1 décimo y 9 centésimos. Por el contrario, en álgebra la serie de las cantidades positivas se opone legítimamente a la de las cantidades negativas. Entre ellas hay cero y similitud perfecta. Esta antítesis matemática es el símbolo más claro de todas las antítesis del Universo y, a través de su reconocida importancia, demuestra el papel considerable de la relación que estudiamos.

Si suponemos que los dos focos A y B de una elipse van acercándose hasta confundirse en un círculo y luego van alejándose de nuevo de manera que el foco A toma el lugar de B y a la inversa, se podrá decir que la nueva elipse así construida, completamente semejante a la primera, es opuesta a ella. En sus cambios e inversiones periódicas, las gravitaciones de los astros son la brillante realización celeste de esta hipótesis. Un círculo puede ser considerado el estado cero atravesado por una infinidad de elipses que de este modo invierten sus focos, teniendo por eje pequeño su diámetro, que se convierte a su vez en el gran eje en el momento de su anonadamiento momentáneo en él. No es pues sorprendente que el círculo, auténtico cero elíptico, producto neutro del conflicto entre figuras opuestas, no sea él mismo oponible a ninguna otra figura, a no ser *quizás* a una infinidad de parábolas engendradas por el alargamiento infinito de las elipses que lo han producido a través de la aproximación completa de sus focos. La parábola, infinito elíptico, se opondría así al cero elíptico. No obstante, veremos más adelante si se puede oponer el infinito a cero.

Ya se ve gracias a esto la importancia del estado cero. Es que en efecto la nada, como el infinito, solo es inteligible en un sentido relativo. Lo infinito *en sí,* como la nada *en sí,* son *verba et voces.* Pero cada cosa puede ser pensada como si tuviera su propia nada, su manera de no ser. A decir verdad, nada, neutralidad, cero, significan en ese sentido equilibrio y estabilidad; y aquí se revela el papel esencialmente conservador más que destructor, y en absoluto creador de la oposición. Es por ello que ha habido una confusión respecto al alcance de ese fenómeno universal cuando se prestó especialmente a la *lucha por la existencia* una eficacia inventiva de tipos nuevos en lugar de acotar su virtud a la depuración y a la defensa de los antiguos. Esa característica será manifiesta si examinamos un tipo específico cualquiera, aquello que se denomina el estado normal de una especie, como el estado cero atravesado incesantemente en sentidos inversos por la serie de las variaciones individuales que se combaten entre sí y lo mantienen gracias a su misma lucha, ya sea que se encarnen en las generaciones sucesivas que van oscilando de uno a otro de esos extremos, o que estén representadas por grupos casi iguales de contemporáneos, como bien lo saben los estadísticos demógrafos. Así concebido el tipo normal es, en otros términos, el *cero de monstruosidad.* Naturalmente, no es oponible a nada, como el círculo, y por una razón análoga, a menos que se lo oponga, hipotéticamente, al conjunto de todos los otros tipos que no solamente han nacido sino también que hubieran podido nacer de él, en los sentidos más divergentes, a través de un amontonamiento *infinito de monstruosidades.*

Siguiendo a los psicólogos ingleses, especialmente a Spencer, el yo no podría experimentar dos estados al mismo tiempo; y

como es sin embargo evidente que poseemos la idea de simultaneidad, su formación se explica por la hipótesis de estados sucesivos cuyo orden sería fácilmente reversible. La simultaneidad sería, en suma, el estado cero atravesado por dos sucesiones inversas. Pero el punto de partida es falso; y aunque los psicólogos asociacionistas lo pongan en primer lugar, el alegato de que la conciencia es incapaz de captar dos cosas a la vez tiene la desgracia de dar en el corazón del sistema de la asociación. Ya que ¿cómo podrían dos ideas unirse alguna vez y soldarse en un espíritu en el que nunca coexistirían?

En cierta medida, en tanto una convergencia y una divergencia sean opuestas se puede decir que hay una vaga oposición entre el conjunto de las acciones convergentes, que desde la eternidad transcurrida han llegado a desembocar en mi «estado de ánimo» particularísimo en este momento, y el conjunto de las acciones divergentes que ese estado de ánimo va a producir de manera invisible y a ramificar al infinito durante toda la eternidad futura. Todo estado individual puede ser considerado así como el simple punto de intersección de dos haces de acciones convergentes y divergentes. Desde ese punto de vista la sensación aparece como el estado cero de una actividad ambiente que pasa a su desarrollo invertido. Por eso no es en sí oponible a nada. Pero hemos dicho que la sensación puede volverse en apariencia susceptible de oposición al servir de punto de aplicación de la fuerza creyente o de la fuerza deseante del alma. Es porque la visión del blanco es deseada en general casi tanto como la visión del negro es rechazada, que esos dos colores se oponen uno a otro. Si ese fuera el caso de otros dos colores cualesquiera, el amarillo y el verde, por ejemplo, si uno fuera también por lo general evitado tanto como el otro apreciado, los opondríamos uno a otro como

el negro y el blanco. Otra hipótesis. Supongo que experimento cierto placer de frescura al mojar mi mano derecha en el agua a 18 grados pero que, al calentarse el agua poco a poco, mi placer disminuye hasta llegar a los 30 grados, donde se anula, y que de 30 a 38 grados renace como placer de calor, aumenta y vuelve a ser finalmente igual al que era. ¿Hay allí oposición psicológica? No, solo existe la oposición matemática del más y del menos si se considera la disminución, la anulación y el aumento del placer; pero no existe oposición del placer consigo mismo, sino solo su repetición variada. Nada impide mojar una mano en el agua a 18 grados e inmediatamente después hacerlo en el agua a 38 grados. ¿Habrá habido necesariamente cero de placer en el intervalo de uno de esos placeres al otro? En absoluto; el deseo habrá durado mientras se cambiaba de objeto. Por el contrario, cuando a una temperatura que me agradaba, que deseaba retener, sucede bruscamente una temperatura que me hace sufrir, que rechazo, estoy forzado a admitir que entre esa satisfacción y ese dolor, entre ese deseo y esa repulsión, se interpone una impresión rápida de indiferencia.

Podemos preguntarnos si una relación de cambio cualquiera no implica la interposición de un estado neutro. Cuando una cosa deviene otra, se altera, se diferencia, ¿no se puede decir que ella ha debido en principio dejar de ser lo que era antes de devenir otra? Si así fuera, la *alteración* no diferiría en nada esencial de la oposición, y la distinción de los dos sería arbitraria o artificial. No es este el caso. Si toda diferenciación supusiera un anonadamiento transitorio, todo causación, toda creación *ex alio* no sería en el fondo más que una creación *ex nihilo*.

De la definición que acabamos de desarrollar se deduce que la idea de tiempo entra necesariamente en la idea de oposición.

Todo lo que he dicho quiere decir que esta supone la consideración de una serie, de un sentido, en una palabra, de un orden cronológico, ya sea que se consideren las posiciones sucesivas de un móvil o los grados de intensidad sucesivos de una creencia o un deseo, o simplemente una sucesión de cifras. Dos cosas consideradas inmutables en esencia no podrían ser opuestas. Sin embargo el Tiempo, que es la condición de todas las oposiciones, no podría contenerlas. La reversibilidad del orden *crónico* como tal, independientemente de todo encadenamiento fenomenal, no es inteligible desde ningún punto de vista, realista o idealista. Si se admite que pese a su similitud aparente, los instantes sucesivos difieren como tales, que su diferencia no es indiferente, que es muy real como esos instantes, que ellos son algo y no nada, es claro que, cuando un péndulo oscila, por más que atraviese varias veces y vuelva a atravesar los mismos puntos del espacio, esa inversión de la serie de posiciones no acarrea la reproducción o más bien la resurrección de los mismos instantes. No ser más y no poder ser más después de haber sido, es ese todo el ser de un instante, si tiene un ser. Si por el contrario se le niega al tiempo toda realidad, es aún más claro que no podría haber oposición propiamente *crónica,* puesto que lo crónico ya no es nada.

La razón de esto es que el Tiempo, justamente por ser la condición de toda acción y de todo cambio, es inactivo y estático por sí mismo. Si actuara, su acción no podría ser un movimiento –ya que cada instante tiene por ámbito propio el campo entero de la extensión y porque la ubicuidad implica inmovilidad–, ni una modificación psicológica, ya que cada instante no llena menos la conciencia que el espacio. Finalmente, una acción supone una tendencia; pero el tiempo, al constar solo de una dimensión, no tiene ni puede tener *dirección*. Cuando nos representamos

la serie de los instantes como un alineamiento somos víctimas de una metáfora. Es porque los puntos del espacio cuentan con una disposición curva, es decir sin dirección de unos hacia otros, que es concebible y posible su disposición rectilínea, es decir, con dirección de unos hacia otros. Si el espacio solo tuviera una dimensión, sería como si no tuviera ninguna. El Tiempo es así; y esa conclusión permite desechar como insignificantes ciertos problemas que suscita, por ejemplo, saber si la velocidad supuestamente constante del flujo de los instantes es susceptible de aceleración o desaceleración; es decir, saber por qué, en una palabra, la velocidad es esa y no otra.

Una serie de posiciones en el espacio puede ser considerada como simultánea o como sucesiva. Puede ser simultánea al pivotear alrededor de una de sus extremidades, hacer una infinidad de ángulos más o menos abiertos consigo misma y, cuando decididamente se haya invertido, esa inversión solo será un caso perdido, singular es verdad, en esa riqueza de variaciones geométricas. Si es sucesiva solo puede repetirse o invertirse. Imaginemos que los puntos del espacio sean tan pobres en relaciones mutuas posibles como los puntos del tiempo; todos los movimientos del Universo serían necesariamente paralelos y ajenos unos a otros o estarían dirigidos unos contra otros. No habría ni mundos solares ni seres vivos. A veces, después de un esfuerzo prolongado de especialización teórica o práctica, parece que el alma, ya sea individual o nacional, se encamina hacia un estado de empobrecimiento similar a esa miseria imaginaria. Una sola idea se aloja entonces en la inteligencia y en el corazón; toda la inteligencia se ha reducido a una opinión, todo el corazón a un propósito. solo queda repetirse o contradecirse, encomiar continuamente a su ídolo o insultarlo. La política, que produce tantos

monomaníacos, tiene el don para esas repeticiones y esos giros. La imaginación desplegada por el arte, incluso por la industria, por la cultura filosófica, nos salva de ese peligro.

Observemos que la fecundidad de ciertas inversiones se debe a que solo son aparentes y que, en realidad, ellas son variaciones. Por ejemplo, escuche a contrapelo una melodía musical comenzando por la última nota y finalizando por la primera, y estará encantado de ver que de ese modo ha creado una melodía de una singularidad inesperada, a veces incluso melodiosa, pero de una melodía por entero nueva, que no es en modo alguno lo inverso del mismo fragmento oído como de costumbre, sino que a menudo difiere de él por completo. No se produce nada parecido cuando después de ver una persona de perfil se la mira aún de perfil, pero del costado opuesto: es siempre, girado a la derecha o a la izquierda, el mismo rostro. ¿Por qué esta diferencia entre la inversión visual y la inversión acústica? Es que cuando vemos un perfil, al ser todos los puntos de la figura percibidos a la vez, cada uno lo es relativamente a todos los otros, de cualquier manera en que el rostro sea girado. Pero cuando se oye una sucesión de notas, cada una es percibida en relación con las que la preceden y no con las que la siguen; si las precedentes, que por sí solas le daban su significación, se vuelven las siguientes, y viceversa, toda la naturaleza de las relaciones musicales es cambiada en el fondo, toda la expresión del motivo está modificada y no simplemente invertida. Por eso Edison tenía razón al señalar entre otras ventajas de su fonógrafo la facilidad que proporciona este instrumento para reproducir al revés una música cualquiera. No hay error en ver allí una fuente nueva de invención melódica. Como confirmación de mi explicación precedente, haré ver que un asombro similar al producido por la melodía musical

dada vuelta nos produce mirar al revés una página impresa o manuscrita. La belleza caligráfica o tipográfica del texto no ha disminuido, sino que se ha renovado; se cree ver una escritura desconocida y no la inversión de la que se conoce. Es que cuando la parte superior de una carta se vuelve la inferior y viceversa, su significación se pierde, como cuando una nota anterior a tal otra se vuelve su posterior, ya que la idea expresada está vinculada a la superioridad o la inferioridad de tal parte de la carta como la melodía a la anterioridad o la posterioridad de la nota.

La idea de oposición
Clasificación de las oposiciones

I

Para situarnos un poco en este tema tan denso tenemos que introducir algunas distinciones y un intento de clasificación al menos provisorio. Como ya sabemos, los extremos son estados o acciones; pero también sabemos que las oposiciones estáticas tienen oposiciones dinámicas más o menos disimuladas como único fundamento inteligible. ¿Debemos sin embargo ocuparnos solo de estas? No, las primeras son demasiado sorprendentes como para no merecer, al menos en lo que se refiere a la simetría de las formas vivas, un estudio aparte. Entendida por cierto en nuestra amplia acepción, la noción de simetría comprende a la vez la relación geométrica de las figuras inversas y la relación psicológica o social del placer y el dolor, lo bello y lo feo, el bien y el mal, y la aproximación de esos dos tipos de simetrías heterogéneas, extrañamente análogas, así como también la rela-

ción de las oposiciones dinámicas de diversas categorías incita al espíritu reflexivo a buscar la fuente de su profunda analogía, tal vez incluso a preguntarse si no existen otros tipos de simetrías *sui generis* afirmables o *conjeturables* por inducción, biológicas por ejemplo, que a falta de un sentido particular destinado a su comprensión se confundirían ante nuestros ojos con los otros tipos, bajo cuya forma se presentarían a nosotros...

Las oposiciones dinámicas, fuente de las precedentes, ofrecen un tema más rico aún de investigación y reflexión. Consisten en fenómenos simultáneos o sucesivos. Si son sucesivos su contrariedad adquiere el nombre de *ritmo*, oposición estudiada con tanta curiosidad por Herbert Spencer, quien la erigió en ley universal, pero que al generalizarla abusivamente la deformó y por así decirlo la *descaracterizó*. Reducida a sus justos límites ella vuelve a ganar en originalidad y en alcance verdadero lo que pierde en ilusoria generalidad.

Lleguemos a los extremos dinámicos simultáneos. La oposición de estos puede ser radial o lineal.[1] A primera vista, esta distinción solo parece concernir a los extremos de orden físico, pero veremos que por extensión se aplica a los extremos vivos y sociales. Si es radial, la oposición dinámica simultánea puede ser centrípeta o centrífuga. Si es lineal, toma el nombre de *polaridad*, bajo el cual posee un lugar eminente en las ciencias. Los ejemplos-tipos de esas diversas clases de contrarios nos son provistos por la física y la astronomía. El sonido, la luz, la electricidad, son vibraciones que se propagan o tienden a propagarse siguiendo todas las direcciones posibles del espacio en

[1] La misma distinción es aplicable a las simetrías vivas, que como sabemos pueden ser omnilaterales (radiados) o bilaterales.

el aire o en el éter. Un rayo cualquiera producido por una serie de dichas vibraciones es un movimiento al que se opone otro rayo emanado del mismo foco sonoro o luminoso, siguiendo una dirección diametralmente inversa. He aquí la oposición radial centrífuga.

Pero en lugar de ir divergiendo de un centro, los infinitos movimientos opuestos pueden ir convergiendo hacia él o al menos las tendencias de esos movimientos pueden estar dirigidas hacia ese punto central. Todas las moléculas terrestres tienden así hacia el centro de gravedad del globo. La gravitación contiene, como la luz, sus oposiciones en sí misma. ¿No se puede decir también que la gravitación se opone a la luz? Esa sería una oposición a la vez centrípeta y centrífuga, y la fuerza centralizadora del peso sería, en un sentido, lo contrario de la fuerza expansiva de la radiación de luz y calor. Si se cree la hipótesis cosmogónica de Laplace y se la une a las profundas ideas de Clausius sobre la disipación de la energía, esta especie de antítesis astronómica tendría mucho sentido. Entendida en sentido rítmico, resumiría las dos fases fundamentales de la historia del cosmos: la concentración primordial de la nebulosa en sol, en planetas incandescentes, y la expansión final, infinita, del movimiento etéreo, del cual una reducida, muy reducida parte es utilizada en su paso sobre los astros extinguidos para las necesidades de la vegetación y la animalidad, de las faunas y las floras poco frondosas aquí y allá, mientras que la casi totalidad de ese flujo incesante y sin fronteras se expande en la inmensidad. Aun el poco éter en movimiento, tomado a hurtadillas por los seres vivos, no tarda en ser restituido al espacio bajo forma difusa; de manera que la fuerza centrífuga, el calor disipado, sería la forma definitiva y el último disfraz

del Proteo dinámico, la trampa en la que toda energía estaría destinada a caer y perderse a su vez.

¿Pero es necesario mostrar el carácter abusivo de esta última pseudo-oposición, a la cual le falta como elemento esencial la similitud de sus términos? Ni la luz ni el calor radiantes son peso invertido. Si la luz y el calor nacen de choques producidos por el encuentro de moléculas que caen unas sobre otras, no es como la reacción nace de la acción, es debido a combinaciones químicas, verdaderas invenciones renovadoras de la materia a la que da lugar la condensación de las masas. Lo mismo ocurre cuando la *competencia vital*, presión omnilateral ejercida por todas las especies próximas sobre una de ellas, la que consideramos, fuerza a esta a poner en acción todas sus energías defensivas y ofensivas y suscita, sin producirla, una *exuberancia vital* de variedades innumerables, divergentes en sentidos opuestos. Lo mismo ocurre cuando el concurso social –incluso más que la competencia y la convergencia sociales– de todos los recursos, todas las ideas contradictorias, todas las actividades contrarias de una región en un centro urbano, en una capital, enciende allí, a través de una multitud de discusiones y conflictos, un foco de invenciones que después se difunden por todas partes en radiación imitativa... Se ve que la vida y la sociedad presentan también la oposición bajo su aspecto radiante, ya sea centrípeto o centrífugo. ¿Pero no notamos al mismo tiempo cómo al elevarnos a esas esferas superiores de la existencia se vuelve claro que la oposición centrípeta debe toda su fecundidad a la variación, de la que es la causa puramente ocasional?

II

Hablemos de la oposición lineal. En las ciencias físicas lleva el nombre de polaridad. En el fondo, los dos polos que se oponen uno al otro no expresan otra cosa que las dos extremidades de una vibración. No hay pues rayo luminoso que no contenga millones de pares de polos. Solo que ellos no son notados en el éter libre si nada obstaculiza la vibración en todos los sentidos de todas las partículas. Pero el éter encerrado en el interior de los cuerpos está más o menos comprimido y la propagación de sus ondulaciones se encuentra restringida a líneas determinadas. De allí sin duda la polaridad eléctrica y magnética. Aunque manifestada en el éter libre, la polaridad luminosa no tiene otra causa. Escuchemos a Tyndall en sus bellas lecciones sobre la luz: «Habíamos explicado –nos dice– cómo las vibraciones de cada partícula de éter individual se producen de manera transversal a la línea de propagación. En el caso de la luz normal debemos figurarnos que las partículas de éter vibran en todas las direcciones o acimuts –como se dice a veces– perpendiculares a esa línea. Pero en el caso de una placa de turmalina cortada de forma paralela al eje del cristal, el rayo de luz que cae sobre la placa se divide en dos rayos que vibran uno paralelamente y el otro perpendicularmente al eje. Uno de esos rayos es apagado por la turmalina con una rapidez excesiva; de modo que después de haber atravesado un pequeño espesor de turmalina la luz sale con todas sus vibraciones reducidas a un solo plano. En esa condición esta luz es lo que se denomina un rayo de luz *polarizado* en un plano o rectilíneamente». No es sin razón que esta expresión de polarización ha sido elegida. Dice incluso Tyndall: «Al reflexionar sobre las observaciones de Huyghens, Newton llegó a la conclu-

sión de que cada uno de los rayos transmitidos por el espato de Islandia tiene dos lados; y por la analogía entre esta dualidad de lados y la dualidad de extremidades de un barrote imantado que constituye su polaridad, llegó consecuentemente a considerar los dos rayos como polarizados».

Solo señalo a título de indicación, sin tener aquí la intención ni la pretensión de escribir un tratado de física, los bellos trabajos de los físicos modernos sobre la polarización, ya sea de la luz o del calor.[2] La luz reflejada, al igual que la luz refractada, se reveló polarizable; y al estudiar más profundamente ese fenómeno se llegó a descubrir que el plano de polarización de ciertos cristales es circular, es decir que tienen la propiedad de polarizar la luz siguiendo un plano que gira, y que gira siempre en el mismo sentido, a veces a la derecha, otras a la izquierda. «Si coloco un cristal de cuarzo –dice Tyndall– entre el polarizador y el analizador, usted ve un rojo espléndido y, mientras hago girar el analizador ubicado delante de derecha a izquierda, los otros colores aparecen sucesivamente. Se han encontrado especies de cuarzo que exigen que el analizador sea girado de izquierda a derecha para obtener la misma sucesión de colores. Los cristales de la primera clase se denominan en consecuencia *dextrógiros* y los cristales de la segunda *levógiros*.»

La polaridad, entendida en una acepción amplia pero legítima, desborda sobremanera el ámbito de la física propiamente dicha. Si se considera que las gravitaciones elípticas de los astros tienen en común con las ondulaciones sonoras o luminosas el

[2] Se los encontrará brillantemente resumidos y esclarecidos en el libro de Tyndall sobre la luz, *Six lectures on light*, 1873. [Trad. cast.: *Lecciones sobre la luz*, Madrid, Bailly Bailliere, 1873-1875].

hecho de ser igualmente movimientos periódicos, no se verá ninguna dificultad en comprenderlas juntas, ondulaciones y gravitaciones, dentro de un mismo género del que serían dos especies que abarcarían todos los movimientos del universo sin excepción y sería además muy fácil derivar uno del otro. ¿Qué es una vibración sino una elipse muy alargada? ¿Qué es una circulación planetaria sino una elipse muy encogida? Desde ese punto de vista, nada hay más natural que pensar el afelio y el perihelio de un planeta, los dos puntos extremos de su elipse, como sus dos polos. Partiendo de allí, si se recuerda que todos los movimientos de los globos de nuestro sistema, salvo los de los cometas que son refractarios, se realizan por muy poco en el mismo plano, como el rayo luminoso salido de la turmalina –y, lo que es más, en el mismo sentido–, se estará dispuesto a concederme que nuestro Sistema Solar, adelgazado de tal manera y achatado, de esfera convertida en disco, es en suma un universo polarizado. Y no se podrá negar que ese adelgazamiento y ese achatamiento, esa polarización cósmica han sido una necesaria y saludable mutilación.

La analogía puede llevarnos muy lejos. Es raro que un tipo viviente, incluso el más prolífico y cosmopolita, se despliegue en toda la riqueza de variaciones de la que es capaz como la luz en la inmensidad. En general, en un momento y lugar dados, es detenido por las circunstancias hostiles que sacrifican despiadadamente o impiden nacer todas esas variedades en todo sentido, salvo en uno solo, en el que una variabilidad limitada le es permitida. Por ejemplo, una planta labiada de hojas opuestas y lisas con tallo cuadrado, cuatro estambres, corola monopétala, solo diferirá de ella misma, quedando todas sus otras características idénticas, por la hendidura más o menos profunda de los cinco

lóbulos de su corola, de modo que la variedad con más hendiduras será casi polipétala, y la variedad con menos hendiduras estará casi desprovista de lóbulos. La especie oscilará, por así decirlo, entre sus dos polos bajo la presión de las circunstancias; y las opondremos legítimamente una a otra, no porque la monopetalia sin lóbulos sea lo contrario de la polipetalia, lo que no es cierto, sino porque dadas las características esenciales del tipo y las condiciones exteriores, ellas son las extremidades de una serie viva inextensible. Los antropólogos oponen del mismo modo las cabezas humanas más largas vistas desde arriba a las menos largas; eso no quiere decir que la *dolicocefalia* sea en sí misma lo contrario a la *braquicefalia*, sino que la estructura del cráneo humano oscila entre esos dos grados diversos de alargamiento.

Los prejuicios encarnados, las pasiones hereditarias y constitucionales, las particularidades históricas del medio social en el que tiende a desarrollarse el espíritu de un hombre o de un pueblo, no obstaculizan ni estrechan menos su desarrollo que lo que las montañas infranqueables, los vientos regulares, la latitud, los accidentes del suelo, mutilan el florecimiento de la vida. La libertad casi completa –o supuestamente completa– de todo pensar y todo decir que reina en nuestros días en algunos puntos del globo nos hace olvidar que en esos mismos puntos, en un pasado reciente, un pequeño círculo estrechaba la inteligencia curiosa en un dominio de investigaciones y descubrimientos muy reducido. Las innumerables disidencias parciales que en una época de plena civilización se producen a la vez y se confunden entre sí, demasiado multiplicadas para ser notadas, se convierten en verdaderas oposiciones, destacadas por todos, y terribles fuentes de discordia en épocas de civilización fragmentaria, como la civilización política y artística de los atenienses, la civi-

lización jurídica de los romanos, la civilización teológica de los alejandrinos y los bizantinos. ¿Cuáles son las mayores diferencias que puede permitirse la razón de un cristiano de Alejandría en el siglo III de nuestra era? Para él está establecido que Cristo es Dios. Partiendo de allí puede relajar o estrechar más o menos entre ciertos límites el lazo que une la divinidad y la humanidad en la persona de Cristo. Esos dos límites son, por un lado, el arrianismo, que marca con claridad la distinción entre las dos naturalezas, y por otro lado, el sabelianismo, que las identifica. Entre las dos doctrinas se interponen muchas teorías. La misma querella fue reavivada bajo nombres diferentes por Nestorius, que distinguía dos naturalezas y dos personas en Jesús, y por Eutiques, el *monofísico*.[3] Es imposible ir más allá de un lado o del otro a menos que se niegue la divinidad de Jesucristo. Sobre la cuestión de la gracia y el libre arbitrio, los dos representantes de las posiciones extremas son Pelagio, según el cual la gracia es sin duda eficaz pero la voluntad puede prescindir de ella, y San Agustín, que cree en la necesidad constante de la gracia sin no obstante afirmar la absoluta inutilidad del querer.

Aquí se ve bien bajo qué condiciones las oposiciones que señalo y algunas que siguen entran en nuestra definición general de la oposición. Para aceptarlas como verdaderas es preciso considerar la doctrina ortodoxa como el estado neutro atravesado por una inteligencia que se dirigiría de una a otra de esas posiciones que se dicen opuestas, cuya similitud consiste en tener el mismo contenido de ideas, afirmado por una y negado por la otra, y

[3] «La secta opuesta al nestorianismo y que la sigue de cerca, ya que siempre se producen esa clase de vaivenes en la marcha de esas doctrinas, es la secta de Eutiques» (Renouvier).

por otro lado, en ser ambas cabezas de serie. Solo que, por ese último aspecto, su parecido es por completo accidental, debido a las circunstancias históricas, a las condiciones mentales pasajeras que han impedido ir más lejos a la serie. Es en efecto claro que si otras dos sectas fueran encumbradas a continuación del pelagianismo y el agustinismo, una que profesara que la voluntad puede todo y la gracia nada, la otra que la gracia puede todo y la voluntad nada, hubieran constituido la oposición más radical que ese tema contiene en sí. Pero tales sectas no podían surgir en el seno del cristianismo; ellas le son exteriores. Ha sido necesaria la consolidación inesperada y momentánea de la fe ortodoxa bajo Luis XIV en Francia, gracias a su acuerdo transitorio con la ciencia por completo matemática y física de aquel entonces, para permitir que un disentimiento doctrinal en suma tan suave como el de los jansenistas y los molinistas adquiriera las proporciones de un cisma nacional.

Existen épocas y sociedades más felices donde querellas como las de los partidarios de la música italiana y la música francesa del siglo XVIII apasionan a la opinión. Hay otras tristemente condenadas a tener problemas económicos o jurídicos como único sustento. El cerebro de algunos romanos que se pusieron a filosofar no conoció por así decir otro alimento que las cuestiones de Derecho. También se han visto allí discusiones como las de los proculeyanos y los sabinos –discusiones que hoy en día no atravesarían el umbral de una sala de conferencias de abogados pasantes– que agitaron Roma y dejaron su recuerdo en la historia.

Existen pues sociedades en cierto modo polarizadas; o más bien, no las hay que no lo estén siempre en un aspecto cualquiera, sobre el cual se dirige momentánea o perdurablemente el foco de la retina nacional, por así decirlo. Pero es una desgracia para

aquellas que se mantienen en esa forma dualística de manera permanente, a falta de difuminar en una radiación de disidencias de todo género las divisiones de cierto género demasiado privilegiado, que adquieren de tal forma un valor muy exagerado, hasta hacer correr sangre. ¿Podemos creer que en lo que concierne a nuestras naciones europeas más brillantes el tiempo de esas fatales escisiones ha pasado, que su *despolarización* está realizada? En ciertos aspectos sí, pero no en todos. En las artes, las letras, las ciencias, en filosofía, en moral, en religión, ese progreso se produjo o se produce. En nuestro siglo no se ha visto la lucha de Pasteur contra Pouchet a propósito de la generación espontánea, y menos aún el desacuerdo entre las teorías de P. Secchi y M. Faye sobre las manchas de sol, dividir la ciencia en el mismo grado en que lo hizo en el último siglo la cuestión de la verdadera definición de fuerza viva. Es que otras mil discusiones teóricas se reparten la atencion y el interés de los científicos. La literatura ya no asiste a batallas campales comparables a las de los románticos y los clásicos en 1830; ella es más libre, más emancipada en toda dirección, así como el arte. Los ídolos y los contra-ídolos como lo fueron en otras épocas los Epicuro y los Zenón, los Platón y los Aristóteles, han sido destronados en filosofía. Las teorías muy personales que los filósofos tejen ahora, cada uno en su taller, se oponen aún de dos en dos y de manera mucho más radical que en tiempos de cultura menos general, pero lo hacen simultáneamente y, en consecuencia, con menos esplendor.

¿Es ese un progreso sin mezcla? ¿Y no podría atribuírsele a la indiferencia esta ausencia de cismas profundos? Hay que señalar sin ninguna duda que el despertar literario, artístico, científico de una nación está siempre marcado por la aparición de dos grandes nombres que mantienen algún brillante y singular combate bajo

los ojos de la multitud alineada en dos campos hostiles: Corneille y Racine, Ingres y Delacroix, Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire, etc. Eso es cierto; pero su duelo[4] jamás es o nunca debe ser más que el preludio de un combate general, y solo así bueno. Por ejemplo, la querella de los darwinianos y los anti-darwinianos se fue calmando a medida que se propagó la fiebre especulativa, cada vez menos intensa tal vez, pero cada vez más extendida, que siguió a esas altas controversias.

Pero es notable que entre todos los demás aspectos de la vida social, solo la política se distinga por el mantenimiento ininterrumpido de su estado dualístico y polarizado. Solo ella continúa dividiéndonos, cortándonos en dos; y mientras que las guerras de razas, las guerras religiosas, las guerras comerciales, tal como las de los ingleses en la India y la de los españoles en América en el siglo XVIII, han llegado a su fin, al igual que las escenas de pugilato o las toscas polémicas entre artistas o sabios del siglo XVI, las guerras políticas, civiles o internacionales subsisten aún y no están cerca de ser eliminadas. La razón es que la política nos presenta sus problemas uno a uno, y no todos a la vez como la filosofía, la ciencia y la religión, que sin embargo tienen también un orden del día, pero en absoluto imperativo. La política, voluntad colectiva que no padece de indecisión ni ambigüedad, nos impone las cuestiones que nos plantea; es preciso resolverlas a toda costa; y como se llega rápido a agotar la serie de soluciones prácticas, las opiniones extremas no tardan en atraer la atención y en armar a menudo al país contra sí mismo. Por desgracia, en

[4] Me permito remitir al lector a mis *Lois de l'imitation* [Trad. cast.: *Las leyes de la imitación: estudio sociológico*, Madrid, 1907] donde hablé del *duelo lógico* como uno de los procesos necesarios y cotidianos de la lógica social.

ese inevitable resultado participa con gran fuerza –por la rapidez y la actualidad de sus informaciones, por la simultaneidad de sus múltiples excitaciones en sentidos contrarios–, la maquinaria social que más ha contribuido a ocasionar en filosofía, en la ciencia, las letras, la religión, el resultado inverso, gracias a la difusión de los conocimientos y la diseminación de las curiosidades: hablo de la Prensa. Pero esperemos que llegue el día en que la preocupación general por las cuestiones sociales, mucho más apropiadas por su complejidad para parcelar y dispersar la opinión que para escindirla solamente en dos partidos, al menos luego de que la cuestión del socialismo haya atravesado su fase aguda, relegue a último plano los asuntos secundarios de lo contencioso político. Estos solo interesarán a un público especial de mandatarios de la nación encerrados en una sala, iguales en eso a los asuntos de lo contencioso judicial que, nacidos también y resueltos día a día, hacen poco ruido fuera de las salas de audiencias. La *Gazette des chambres* entonces bien podrá ser leída casi como lo es ahora la *Gazette des tribunaux*.

III

La clasificación precedente, completamente formal, ha sido erigida sin tener en cuenta la naturaleza propia de las oposiciones, su *materia*. Entremos un poco mejor en la intimidad de nuestro tema y creemos para ello nuevas distinciones. Dividiremos las oposiciones en dos grandes clases: las *cualitativas* (o seriales) y las *cuantitativas*. Y subdividiremos estas últimas en tres sub-clases: 1) la oposición del más y del menos, relativa a los aumentos o disminuciones de una misma cantidad; 2) y 3) la oposición

mecánica y la oposición lógica (dividida ella misma en dos) que ponen cara a cara fuerzas físicas o psicológicas, susceptibles de neutralizarse.

Las cuatro categorías así formadas se suceden por orden de generalidad decreciente. La primera, la oposición cualitativa o de serie, es teóricamente aplicable a la universalidad de los fenómenos; la segunda, la oposición cuantitativa de *grado*, ya está restringida al ámbito de la cantidad; la tercera, la oposición mecánica, está limitada a esa fracción de la cantidad denominada fuerza motriz; la cuarta, la oposición lógica, a esa otra fracción, vinculada a la precedente, que nos presenta la conciencia, suponiendo, como yo creo pero no sin encontrar contradicción, que existen verdaderas cantidades psicológicas. La tercera y la cuarta oposición, señalémoslo, tienen en común el hecho de ser oposiciones de *sentido dinámico*, de *dirección* en el espacio o en la conciencia.

En suma, desde el punto de vista de su *materia* las oposiciones se subdividen como sigue:

I. Oposiciones cualitativas — o de *serie* (a)

II. Oposiciones cuantitativas
- o de *grado* (b)
- o de *fuerza*
  - mecánica (c)
  - lógica (d)

Si se quiere se puede dar el nombre de *dinámicas* a las dos últimas oposiciones cuantitativas (c y d).

No se produce en el mundo una sola secuencia de fenómenos, estados del alma, fases embrionarias, depósitos de capas geológicas, meteoros, períodos astronómicos, lo que sea, que no pueda ser concebida o imaginada, con razón o sin ella, como producida

en un orden precisamente inverso. Estoy sobre un sendero de montaña. La serie de mis impresiones visuales, cambiantes a cada instante, estará dada vuelta cuando vuelva sobre mis pasos. Hay aquí sucesión de cosas cualitativamente distintas que no son susceptibles de añadirse unas a otras ni se suprimen unas a otras, y que solo pueden sustituirse. Por eso, en este caso, la inversión serial es por sí sola inteligible. Una estrella variable pasa hipotéticamente del azul al rojo, del rojo al violeta, del violeta al verde. ¿A qué puede oponerse este orden, ese grupo de relaciones, azul, rojo, verde, sino al *mismo* orden, al mismo grupo, solo que invertido –verde, violeta, rojo, azul–? La inversión serial implica pues un juicio referido a la identidad de cierto *orden* a través y por medio de dos *series* opuestas. Al distinguirse de ese modo de la noción de serie, la noción de orden afirma su naturaleza soberana, más comprensiva incluso que las de espacio y tiempo, como quería Leibniz.

Aunque entre en un sentido en la oposición *serial*, la oposición *cuantitativa de grado* se separa de ella por características tan marcadas que exige un lugar aparte. De ese modo entendemos esa gran oposición del más y el menos, del aumento y la disminución, que juega un papel tan importante y cuya fuente psicológica no es fácil de descubrir en nuestras pérdidas y nuestras adquisiciones interiores. Es en efecto por ese carácter de ser interiores unas a otras que las partes continuas y semejantes de la cantidad se distinguen de los elementos discontinuos y disímiles de la serie, que son exteriores unos a otros. Cuando un volumen, cuando una velocidad, cuando una masa disminuye después de haber aumentado, cuando un gas se recalienta y se dilata después de haberse enfriado y contraído, esta inversión es profunda de una forma diferente a la de los colores espectrales recorridos del violeta

al rojo, y luego del rojo al violeta. El gas que se dilata, el móvil que se acelera, *adquieren* a cada instante un volumen nuevo, una velocidad nueva, que *pierden* al contraerse, al ralentizarse. Hay progreso en un caso, regresión en el otro. Pero cuando se pasa de uno de los colores del espectro a otro, ¿se puede decir que algo progresa o retrocede, que algo se *desarrolla*, a no ser el espectador que, gracias a su memoria, fundamento de su identidad personal, adquiere así nuevas sensaciones visuales? Y de hecho la noción de desarrollo se halla vinculada a la de cantidad; y en todas partes donde, bajo la apariencia de simples cualidades que se suceden y se sustituyen, sentimos que un desarrollo se realiza, podemos afirmar que estas cualidades recubren alguna cantidad verdadera inherente a la naturaleza de un ser identico a sí mismo a través de sus incrementos sucesivos. Al observar las transformaciones de un brote, de un embrión, del alma de un niño, decimos asistir a un progreso porque estamos convencidos de que algo persiste y se incrementa bajo esas variaciones.

Si queremos comprender la oposición majestuosa de la Evolución y la Disolución, del devenir y el desfallecimiento, ritmo trágico de la existencia, es importante distinguir, como acabamos de hacer, la inversión serial de las cualidades sustituidas, y la inversión cuantitativa de los grados de crecimiento o decrecimiento. La primera normalmente nunca se produce en la naturaleza; no se ve el cadáver de un hombre retroceder hasta el óvulo inicial, la fruta convertirse en flor, la mariposa, en crisálida; pero vemos las fuerzas, las velocidades, incluso las dimensiones de todos los seres disminuir en su vejez después de haber aumentado hasta su madurez. Hay allí un contraste muy claro entre el papel de las cualidades y el de las cantidades en el Universo. Sin embargo, son inseparables.

Remontémonos al origen, ya indicado, de las ideas de aumento y disminución. Hemos dicho que solo podemos encontrarlo en el discernimiento íntimo del hecho de adquirir y del hecho de perder. Pero la condición *sine qua non* de la adquisición, de la posesión verdadera, es la necesidad. Un ser sin necesidad, hipótesis que por cierto implica contradicciones, estaría imposibilitado de sentirse incrementado o disminuido en lo que sea durante sus percepciones sucesivas. La necesidad supone una falta, un complemento del ser que buscar, un tipo predeterminado que realizar, a sabiendas o no. Toda cantidad supone pues un ideal; entiendo un ideal preciso, aunque cambiante él mismo dentro de ciertos límites, y modificado durante el cambio real como el plan de un estratega durante el fragor del combate. Por consiguiente, si nos representamos una línea recta que se traza en el espacio vacío sin ningún lazo con otras líneas, sin ninguna longitud precisa que alcanzar, las prolongaciones o los acortamientos posibles de esa línea son como si no fueran y, a decir verdad, no son, por la razón matemática de que esa línea no se acerca ni se aleja así de la longitud infinita, único término con el que está en relación a falta de cualquier otra relación. Todo incremento de longitud, velocidad, densidad, trabajo, duración, vitalidad, así como también de deseo o creencia debe pues ser concebido en relación a una longitud, a una velocidad, etc., a un deseo y a una creencia limitados y no infinitos, es decir, imposibles. Ahora bien, ese límite arbitrario y necesario que por sí solo da un sentido y una realidad a los incrementos y los decrecimientos de los seres está marcado por la naturaleza de las fases cualitativas que los seres deben recorrer al desarrollarse. Sin cualidades no habría pues cantidad posible; sin heterogéneo, no habría nada continuo. Y la recíproca no es menos verdadera. ¿Existe un naturalista o un

historiador que, después de haber notado con curiosidad los caracteres sucesivos de una evolución vital o social pueda abstenerse de formular un juicio sobre el progreso o la decadencia que es su acompañamiento inevitable?

¿Se puede suponer un mundo que no contenga la oposición del más y el menos, del progreso y la decadencia, de la composición y la disolución? Sí, es lícito en rigor concebir un mundo donde nada de lo adquirido se pierde, donde jamás un volumen aumenta ni disminuye, donde nunca una velocidad acelerada se ralentiza, donde la energía de las pasiones, de las convicciones, está siempre en aumento sin debilitarse jamás. ¿Pero no se ve la consecuencia fatal de esto? La repetición –bajo todas sus formas, ondulación o gravitación, generación, imitación– se volvería imposible, y con ella la variación, de la que la repetición es la condición indispensable.

Señalemos que, si bien la hipótesis de un mundo donde todo va en aumento sin ninguna disminución no es inconcebible, la de un mundo donde todo va disminuyendo sin ningún aumento halla más dificultad para alojarse en nuestro espíritu. Sin embargo, no es más contradictorio suponer el pasaje del infinito en el extremo pasado, a cero en el extremo futuro, que suponer la transformación inversa. Queda una tercera hipótesis, cara no se sabe por qué a los científicos que hacen metafísica sin saberlo: la de un mundo donde todo lo que existe realmente –la fuerza, se nos dice– permanece y persiste de una eternidad a la otra sin aumentar ni disminuir en nada. Pero en un universo semejante, en el que la cantidad de existencia real se considera inmutable, ocurre una de dos: o bien hay cualidades fenoménicas agregadas a la cantidad supuestamente sustancial, o bien no las hay. Si no las hay, ¿por qué tal cantidad antes que tal

otra? ¿Y qué realidad puede poseer una cantidad que, teniendo como única propiedad el hecho de ser susceptible de más o de menos, no aumenta ni disminuye? Si las hay, la serie de las cualidades a producir provee una justificación, una determinación suficiente de la cantidad que las produce y las sostiene; pero esos fenómenos cualitativos que aprehenden, parcelan, emplean la realidad juzgada única, ¿tampoco tienen entonces nada de real? Es indudable que algo real se crea y algo real se destruye en cada aparición y en cada desaparición fenoménica. Y como los fenómenos considerados en su aspecto cualitativo son heterogéneos, sin medida común, ¿con qué derecho se pretende que el que se crea equivalga al que acaba de ser destruido? Esto no tiene ningún sentido. Por otro lado, variaciones cualitativas suponen variaciones cuantitativas; y la cantidad solo tiene dos maneras de variar: aumentar o disminuir. Debemos pues renunciar a la hipótesis de un universo sin aumento ni disminución de su cantidad de realidad; y la conservación de la energía –o de cualquier otra cantidad que se considere fundamental– solo debe ser concebida como el exceso constante, sensiblemente inalterable, de todas las innumerables adquisiciones de los seres sobre sus innumerables pérdidas correlativas.

Pero basta con justificar la distinción de las dos oposiciones de serie y de grado y mostrar la importancia de esta última. Es tiempo de llegar a las oposiciones *mecánicas* y *lógicas*, que podrían ser reducidas a una sola y misma noción general: la oposición de lo positivo y lo negativo, la oposición de *sentido*. Tenemos la sorpresa de encontrarla en las esferas más diferentes. Ya sea una figura que se vuelve cada vez menos cóncava y luego cada vez más cóncava, o un móvil cuya velocidad primero se hace más lenta y luego se acelera, o una mente que afirma una tesis con

una dosis de fe creciente y luego decreciente, o un corazón que ama a una persona con una ternura alternadamente intensificada y temperada. No hay allí más que simples oposiciones cuantitativas. Pero si llegada al cero de concavidad, la figura cóncava se vuelve convexa; si llegado al cero de velocidad siguiendo su dirección, el móvil vuelve a subir, en una dirección exactamente inversa, es decir, a lo largo de la misma línea, la escala de sus aceleraciones; si, alcanzado el cero de afirmación, la duda absoluta, la mente comienza a negar con una energía progresivamente igual a su convicción primera; si, descendido al cero de amor, a la indiferencia completa, el corazón escala los grados del odio con respecto a la misma persona, ¿no hay allí oposiciones de una clase completamente nueva, irreductible a los tipos precedentes?

Es tanto más esencial establecer esta distinción cuanto que, por una ambigüedad nefasta, el lenguaje del álgebra tiende a disimularla. Los signos del más y del menos (+ y -) sirven allí de igual modo para expresar el contraste de las cantidades positivas y negativas, aunque unas y otras comprendan el pasaje del más al menos y del menos al más. El álgebra no tiene signos especiales para marcar la diferencia que existe entre una disminución determinada de un crédito y su coexistencia con la deuda equivalente a esa disminución. Sin embargo, el crédito y la deuda pueden coexistir sin que se produzca compensación alguna; por otro lado, uno y otra pudieron ser consecutivos. Del mismo modo, se puede tener la mano derecha ardiendo y la mano izquierda helada, y el calor de una no proviene de la deducción del frío de la otra. Si no se puede amar y odiar a la misma persona al mismo tiempo (¿y aún así es tan imposible?), se puede muy bien, como sabemos, adorarla primero y detestarla después. Y como esos términos dinámicamente opuestos se encuentran ya sea a

la vez, ya sea sucesivamente en un mismo ser, se concibe muy bien en ese sentido la adición de lo positivo y lo negativo para los geómetras. Pero si por lo negativo se entiende simplemente el menos, añadir lo menos a lo más es una contradicción en los términos; es como si se dijera que la disminución de una cosa la aumenta o que su aumento la disminuye. Sin duda se ha tenido en la práctica excelentes razones para mantener los símbolos usados en matemáticas; pero es bueno señalar su frecuente impropiedad, que se debe a una confusión inadvertida.

El carácter singular de la oposición que nos ocupa resalta vivamente si se observa que un gran número de propiedades, aunque susceptibles de aumentos o disminuciones positivas, no conllevan aumentos ni disminuciones negativas correspondientes. Ejemplos: el volumen de un cuerpo, la conciencia de una persona. ¿Qué sería el más o el menos de *inextensión*, de no-volumen? ¿Y qué sería el más o el menos de inconciencia, a pesar de un psicólogo que ha aventurado esta hipótesis ininteligible? De la misma manera, la vitalidad es sin duda una magnitud que sentimos crecer o decrecer en nosotros; pero cuando ella ha terminado de decrecer, ¿estamos *más muertos* un año después de nuestra muerte que en el momento en que acabamos de dar el último suspiro?

Al continuar enumerando estas excepciones, pronto despejaremos su sentido. Veremos que esas cualidades positivas a las que se opone en gran medida su propia negación, pero no cualidades negativas, imágenes invertidas de ellas mismas, son términos abstractos y genéricos que abarcan una infinidad de oposiciones dinámicas. Volvamos sobre esta consideración, ya indicada más arriba. Sin duda no hay anti-volumen opuesto al peso más allá de lo imponderable; no hay anti-movilidad opuesta a la movilidad

más allá del reposo; no hay anti-luz opuesta a la luz más allá de la oscuridad; no hay anti-sonoridad opuesta a la sonoridad más allá del silencio... Pero el volumen, o más generalmente la superficie, es la cualidad general de las figuras, que son simétricamente opuestas; el peso abarca la infinidad de las mutuas atracciones reales o posibles que se oponen por pares simétricos como la acción y la reacción; la movilidad comprende la infinidad de las masas que se mueven unas hacia las otras y la oposición real o posible de sus direcciones; la luz es el nombre genérico de los rayos luminosos que se lanzan desde un mismo foco en sentidos exactamente inversos y de las ondulaciones luminosas que a menudo interfieren, que siempre van y vienen rítmicamente; el sonido es el nombre genérico de los rayos sonoros que también divergen y de vibraciones sonoras sujetas a ritmos similares, a interferencias similares. Del mismo modo, en el ámbito subjetivo, no hay anti-conciencia opuesta a la conciencia más allá de la inconciencia, ni anti-sensibilidad, anti-inteligencia, anti-actividad opuestas a la sensibilidad, la inteligencia, la actividad más allá de la insensibilidad, la ininteligencia, la inercia. Pero la conciencia es la cualidad común, por un lado, a todos los seres conscientes, susceptibles de oponerse y que se oponen en efecto en las luchas sociales, por la contradicción de sus pensamientos y voluntades, y por el otro, a todos los estados de un mismo ser consciente, entre los cuales hay algunos que se oponen, como sabemos. La sensibilidad, la inteligencia, la actividad son cualidades comunes a todas las maneras de sentir, de pensar y de actuar, entre las que hay algunas que se oponen una a otras, ya sea en el mismo espíritu o entre espíritus diferentes, a saber, en cierta medida, ciertas sensaciones agradables –sabor dulce, olor a rosas, blanco, acordes perfectos– con ciertas sensaciones desagradables –sabor

amargo, mal olor, negro, cacofonía–, o bien ciertas nociones que se contradicen –una que implica la afirmación de aquello de lo que la otra implica la negación exactamente con la misma energía de fe–, o bien ciertas acciones que se obstaculizan y se paralizan, porque una implica que persigamos y la otra que rechacemos la misma cosa con la misma fuerza de deseo.

En el fondo, si se reflexiona sobre todos estos ejemplos se verá sin dificultad que la oposición de lo positivo y lo negativo se vincula a la del *hacer* y el *deshacer*,[5] exclusivamente propia de las fuerzas y en consecuencia mucho menos general que la del *adquirir* y el *perder* que se aplica a todas las propiedades activas o pasivas de los seres, a todas las cantidades, sobre todo mucho menos general que la del *aparecer* y el *desaparecer*, común a todas las cualidades. Quizá se me objetará que la oposición del hacer y el deshacer abarca a la vez no solo la de lo positivo y lo negativo sino también las oposiciones cuantitativas y seriales. En efecto, para que una cantidad, después de haber aumentado, disminuya, ¿no es preciso que se haya producido una acción contraria a la que causó su aumento? Y para que una serie de apariciones fenoménicas cualesquiera, después de tener lugar, se desarrolle en sentido inverso, ¿no es necesario reconocer también el ejercicio de una fuerza igual y contraria a la que ocasionó su primer desarrollo? Eso parece seguro; y he aquí por qué dijimos más arriba que todas las oposiciones estáticas tienen un origen dinámico. Pero tampoco hay que confundir todo e identificar la causa con sus efectos. Las ideas de fuerza, cantidad y orden no dejan de ser muy distintas e irreductibles unas a otras; y

[5] Ya dijimos más arriba que las oposiciones de ese tipo de apariencia estática, como las de lo cóncavo y lo convexo, o del placer y el dolor, se reducen a oposiciones dinámicas.

así como la idea de oposición no es necesariamente inherente a la idea de cantidad y serie, tampoco lo es a la de fuerza. La oposición dinámica implica no solo la existencia de fuerzas, sino también una constitución de un medio tal, medio en el que ellas se despliegan, que su combate sea allí posible.

Si el espacio, como el tiempo, tuviera solo una dimensión y, lo que es más, una única dirección según la cual se realizarían los movimientos más o menos rápidos de todos los cuerpos del universo, absolutamente incapaces de retrogradación o de desviación alguna; si el espíritu, limitado y orientado de manera semejante, tuviera una naturaleza tal que los diversos yo, que afirman o quieren a la vez con más o con menos energía, no podrían, después de haber afirmado una tesis o querido un proyecto, negar esa tesis ni querer la no-realización de ese proyecto; es seguro que en un mundo así habría choques mecánicos y psicológicos, cuando el móvil más rápido empujara desde atrás al más lento, o cuando el creyente más ferviente enardeciera al creyente más tibio, que lo entibiaría a cambio. Pero también se ve entonces que la idea de choque, lejos de despertar la de lucha, la de neutralización recíproca de los movimientos, la de convicciones o de voluntades, sería más bien sinónimo de acuerdo y armonía –no digo equilibrio–, ya que tendría por resultado la igualación gradual de las velocidades, las creencias y los deseos. Al ser suprimida toda lucha, habría no obstante todavía actos, potencias, fenómenos dinámicos sin ninguna oposición dinámica. La idea de combate, la oposición del hacer y el deshacer, no es pues inseparable de la idea de fuerza; y para que el combate sea posible a las fuerzas es necesario ante todo que la constitución del espacio y del espíritu se preste a ello.

Como quiera que sea, señalemos ahora que todas las oposiciones dinámicas de naturaleza objetiva se reducen en suma a dos

movimientos dirigidos en sentido inverso sobre una misma línea recta o sobre el elemento rectilíneo infinitesimal de una curva; y que todas las oposiciones dinámicas de naturaleza subjetiva se reducen a estos dos tipos: la fuerza de negar opuesta a la fuerza de afirmar, y la fuerza de rechazar opuesta a la fuerza de desear.[6] Si solo discernimos un único tipo fundamental de oposición objetiva, mientras que distinguimos dos tipos de oposición subjetiva, es sin duda porque no penetramos en el fuero interno del mundo físico, y tal vez, si tuviéramos un conocimiento más profundo de ese mundo, veríamos que la pretensión de descomponer la materia en movimientos, de reducir a la unidad la dualidad del movimiento y de la materia, es tan vana como la de identificar la creencia y el deseo, el juicio y la voluntad, la actividad teórica y la actividad práctica de un hombre o de un pueblo, ya sea que se descompongan las voluntades en ideas, como Spinoza, o que, como muchos de nuestros contemporáneos, se vea más bien en las creencias tendencias y en las convicciones, energías.

Acabo de enunciar dos proposiciones importantes que convendría quizá demostrar. Pero el desarrollo de la primera no enseñaría nada, creo, a los físicos, y el desarrollo de la segunda me llevaría a repetir lo que dije en otro lugar sobre las características psicológicas y sociológicas eminentes de la fuerza de creer y de la fuerza de desear.

[6] Véase en nuestros *Essais et Mélanges* (1895) el estudio que se titula «La Croyance et le Désir».

La psicología en economía política

I

En dos artículos publicados aquí mismo[1] en los meses de agosto y septiembre de 1880 intenté mostrar que entre todos los fenómenos íntimos, la creencia y el deseo son los únicos susceptibles de grados homogéneos, así como de estados positivos y negativos simétricamente opuestos, y en consecuencia son las únicas cantidades, pero que por derivación pueden comunicar su carácter cuantitativo a los innumerables compuestos psicológicos en los que, generalmente juntos y en dosis desiguales, desempeñan siempre un papel activo. Con excepción de esos dos modos, o más bien de esas dos fuerzas consideradas en su pureza abstracta y en todas partes presente, todo en el alma y, en primera línea la sensación pura –extraída hipotéticamente

[1] Véase la *Revue Philosophique* de agosto y septiembre de 1880 [N. de la t.].

de un cúmulo de juicios y propósitos inconscientes fundidos en ella– sería algo cualitativo, único en sí mismo, inherente a su instante propio, *irreproducible* y, en consecuencia, incapaz de ese tipo de variación denominada incremento o disminución. Por último, la creencia sería siempre el objeto del deseo, y estaría en la naturaleza del deseo consumarse finalmente en la creencia, cuyas formas más altas serían la verdad científica acabada y la seguridad individual perfecta.

Para coronar la demostración de estas ideas, no hay como tenerlas provisoriamente por demostradas y aplicarlas a la moral, la lógica o la economía política, a fin de hacer ver las modificaciones tal vez felices –es una posibilidad– que impondrían a esas ciencias. Ya comencé ese estudio a propósito de Bentham, pero de manera un poco superficial. En lo que sigue me limitaré a las consecuencias propiamente económicas de mi punto de vista y más especialmente aún a la teoría del valor.

He aquí por qué. En última instancia, y hablando con rigor, es verdad, la lógica y la moral pueden edificarse convenientemente sobre bases místicas sin considerar de manera expresa la naturaleza cuantitativa y teóricamente mensurable del deseo y de la fe.[2] Se puede hacer reposar lo verdadero sobre una conformidad de los pensamientos con principios supuestamente innatos, y el bien sobre una conformidad de los actos con una ley divina o con el imperativo categórico. ¿Pero sobre qué apoyar lo útil, si no es sobre gustos humanos y opiniones humanas? En economía

[2] Es lamentable que por fe generalmente se entienda, de manera equivocada, fe religiosa. La fe religiosa es más un violento deseo de estar totalmente convencido que una convicción perfecta, es decir, involuntaria y calma, inconsciente y estable en el fondo del espíritu, a la manera de un teorema, o como la creencia en la existencia objetiva de las cosas que nos rodean.

política, entonces, no hay ningún medio de huir hacia el cielo si la tierra escapa. Todas las prescripciones de esa ciencia se fundan sobre juicios de utilidad general más o menos grande; todas esas fórmulas expresan o pretenden expresar las relaciones de entidades singulares simultáneamente crecientes o decrecientes que son tratadas como verdaderas cantidades: el trabajo, el crédito, el capital, el valor, etc. Ahora bien, seguramente no se trata de verdaderas cantidades; pero con igual seguridad hay algo de cuantitativo en ellas, y diré lo mismo de todo lo que en el lenguaje corriente es considerado susceptible de más y de menos, superior o inferior a otra cosa. Por lo tanto, toda vez que un economista emplea, como se ve en gran medida obligado a hacer, esas expresiones usuales de reducción o extensión del crédito, aumento de la riqueza, progreso del bienestar y de la actividad, etc., o bien habla por hablar, o bien afirma implícitamente que esas diversas colecciones o cúmulos de las cosas en apariencia más heterogéneas (el trabajo, cúmulo de esfuerzos musculares o intelectuales de lo más variados; el capital, cúmulo de reservas de todo tipo; el crédito, grupo de actos de fe, etc.) son en el fondo compendios de cosas homogéneas y comparables que se trata de despejar. Allí se encuentra la dificultad: ¿cuáles son esas cosas? Hasta aquí se ha respondido: los grados de pena [*peine*] o de goce [*jouissance*] que acompañan los estados de ánimo multiformes agrupados de este modo. Tal es el análisis incompleto de los utilitaristas. Al desconocer absolutamente el elemento intelectual y *judicial*, que aparece sin embargo a flor de piel en el crédito; y al obstinarse en ver en la seguridad solamente una ventaja reducible a satisfacciones, en el esfuerzo solo un dolor más o menos vivo, más o menos prolongado, han creído resumir en esas dos palabras, pena y goce, el alfa y el omega, la causa y

el fin de la economía política. El ideal sería procurarse con un mínimo de pena un máximo de goce.

Mutilación enorme que, lejos de aclarar algo, todo lo embrolla. Ya que en las penas y los goces, por completo *sui generis*, el carácter cualitativo, *no-mensurable*, es el que domina. Pero examinemos esas dos ideas: que el placer sea simplemente la cualidad de una sensación *en tanto deseada*, y la pena simplemente la cualidad de una sensación *en tanto rechazada*; eso puede considerarse demostrado. Llevemos más lejos el análisis y tal vez solo veremos también en la pena física o moral y en el placer físico o moral un *alza* o una *baja* alternativa, continua, inconsciente, de nuestra *fe en nosotros mismos*, en nuestro valor, en nuestra potencia, en nuestra virtualidad física o moral, individual o social. Esto quedaría por demostrarse, pero los límites de este artículo se oponen a ello.

En definitiva, la cuestión es entonces saber si la fe y el deseo tienen una naturaleza realmente cuantitativa. Si es así, la ciencia económica es posible; si no, podría calificársela con todo derecho como mala literatura. La economía política, una vez más, postula necesariamente, pero por desgracia hasta aquí de manera implícita, y no de una manera explícita y formal, las proposiciones que presento. Y quizá las dudas que no dejan de levantarse sobre su legitimidad, sobre su realidad como ciencia, tal vez las dificultades que se experimentan para hacer que se la acepte definitivamente, para establecerla en los espíritus, tienen como causa principal el error que se cometió al no atacar de frente el postulado que implica, a fin de ver si, por casualidad, no es susceptible de demostración.

Mientras nos obstinemos en fundar la economía política sobre la noción equívoca de *servicios*, de *satisfacciones*, lo cual,

repito, presenta el deseo y la fe combinados con elementos sensitivos disímiles y cuya heterogeneidad es sobre todo prominente en ella, esa ciencia se volverá radicalmente impropia a todo desarrollo filosófico. La ambigüedad de esta idea de servicios contribuye a mantener el conflicto entre la escuela teórica, deductiva, generalizadora, unitaria de economistas como Ricardo, Stuart Mill y la mayoría de los franceses, y la escuela histórica, inductiva, particularista que, a veces más fuerte y otras más débil, nunca logra aplastar a su rival ni deja de resistirlo. ¿Por qué esta lucha? Porque unos se apoyan sin saberlo, o sin verlo con claridad, sobre aquello que hace que los goces o los sufrimientos más diversos de la vista, el odio o cualquier sentido, físicos o morales, tengan *algo* de comparable pese a todo, de realmente idéntico, de mensurable o casi calculable en el fuero interior, de donde proviene su derecho a *reunir* esas cosas; mientras los otros, que reclaman no sin apariencia de razón, objetan la diversidad radical de las alegrías y los dolores, considerados como sensaciones. Estos últimos analizan por ejemplo la palabra *riquezas*, que es a la economía política lo que la fuerza es a la mecánica, cosa fundamental cuya producción, organización y gasto es lo que hay que estudiar. ¿Qué es la riqueza? Los rebaños del pueblo pastor, la tierra labrada del campesino, el cofrecillo de joyas del avaro, el *cachemir* de una mujer, etc., tantos objetos, tantos placeres especiales, sin relación alguna, sin medida en común, dicen...[3]

Si lo que dicen es cierto, la economía política reposa sobre un *flatus vocis*, o sobre un campo ajeno a la ciencia, ya que no

[3] Véase especialmente *Revue de Deux-Mondes*, 1 de abril de 1881, artículo de Laveleye.

hay ciencia de lo cualitativo como tal. Y en ese caso se debe admitir con Cournot que el *común denominador* de los valores, la moneda, ya sea en metálico o fiduciaria, es puramente ficticio y convencional. Pero si, de acuerdo con nuestra manera de ver, se da su justa parte a cada una de estas dos escuelas, se comprende por qué, pese a la erudición, el ingenio, el buen sentido aguzado, desplegados por la escuela histórica, la escuela teórica es inexpugnable. Sería sin embargo mucho más fuerte si tuviera conciencia de su verdadera razón de ser, a saber, la posibilidad teórica de medir la fe y el deseo. Digo teórica, y eso basta para que haya razón para una ciencia económica. Pero lo que siempre impedirá a esta ciencia establecerse, formularse en leyes exactas y verificables, es la imposibilidad de medir prácticamente, cómodamente, la creencia y el deseo, a no ser a veces en bloque y con aproximaciones insuficientes.

Cuando, por azar, los economistas se apoyaron sobre la idea de deseo más que la de servicios, hicieron un uso bastante desafortunado. Por ejemplo, atribuyeron el origen de la producción al deseo de riqueza. El deseo de riqueza es a la economía política lo que el deseo de felicidad es a la moral, pura tautología. Lo mismo sería decir *el deseo de lo deseado*, ya que el hecho mismo de ser deseado individualmente eleva un estado del alma cualquiera al rango de felicidad, y el hecho mismo de ser deseado genéricamente eleva un objeto o un servicio cualquiera al rango de riqueza. Incluso habría que distinguir entre el deseo de producir la riqueza, denominado trabajo, y el deseo de adquirirla o retenerla para transformarla en satisfacciones personales, que se llama consumo.

Un deseo solo se vuelve económico si consiste sea en producir una cosa o un trabajo destinados a otro, sea en emplear

la cosa o el trabajo de otro. Pero trabajar o ser desposeído por alguien es ser utilizado por él; desposeer o hacer trabajar a alguien, es utilizarlo. Ahora bien, utilizar a alguien o algo, es adquirirlos. Pues toda relación realmente económica supone la adquisición del hombre por el hombre, adquisición por cierto unilateral o recíproca, esclavitud y robo o asociación y trabajo.[4] Y desde ese punto de vista, el primer ladrón que codició el asno o la vaca de su vecino, el primer guerrero que tomó prisioneros de guerra, creó sin saberlo la economía política. Pero el ideal económico es la reciprocidad y, es más, la *equivalencia* de las apropiaciones mutuas. Ideal social inaccesible, hay que admitir, ya que está lejos de ser el ideal individual de un asociado cualquiera, y toda sociedad está siempre dirigida por algún individuo preponderante. Cada uno procura servir poco y hacerse servir mucho. La sociedad, como todo, solo es para el individuo un potente instrumento que quiere tocar, o que fantasea con destruir si no lo toca según su conveniencia. En apariencia, la soberanía del pueblo, en el fondo la soberanía del fin, del fin cada vez más general e inteligente, espero, pero de seguro cada vez más personal, radical y profundo, es el dogma que se impone y se extiende cada día a medida que se emancipan las voluntades. Si, entonces, las leyes o pseudoleyes económicas solo estuvieran hechas para un mundo donde reinara la mutualidad más estricta, no valdría mucho la pena ocuparse de ellas desde el punto de vista práctico. Pero siempre quedaría preguntarse si nos acercamos o nos alejamos de ese estado perfecto, si implica contradicción o no, y a condición

[4] En tanto más simple, la apropiación unilateral naturalmente ha debido preceder a la otra.

de qué los productos y los servicios intercambiados pueden ser juzgados *equivalentes*. De allí la importancia de una buena teoría del valor.

I
Teoría del valor

¿Qué es el valor? ¿En qué difiere del precio y de la simple utilidad? Cuestión capital e intrincada, fértil en divagaciones, y sobre la cual parece que los economistas, con sus famosas distinciones vacías de oferta y demanda, de trabajo y capital, etc., han difundido por lo general más mayúsculas que ideas claras. Por fortuna, en el presente solo se habla de la *ley* de la oferta y la demanda apenas a título de indicación. Particularmente, Paul Leroy-Beaulieu se burla un poco de eso en su última obra. Hace más de cuarenta años, Cournot la había enterrado de *incognito*. ¿Hablaremos de la teoría de Bastiat, que hace proporcional el valor del producto al servicio prestado? Eso es muy vago; el servicio prestado a veces es el esfuerzo ahorrado, otras, el placer procurado, y antes de confundir las dos cosas, placer y esfuerzo, en una misma noción, habría que mostrar que ellas tienen alguna otra cosa en común, y qué es eso que tienen en común. ¿Distinguiremos con Stuart Mill o según él tres o cuatro clases de productos, a saber, aquellos cuya cantidad se encuentra limitada por la naturaleza de las cosas y aquellos cuya cantidad puede incrementarse indefinidamente, sea sin aumento gradual, sea con aumento gradual del costo

de producción (agricultura), sea con disminución gradual de gastos (industria)?[5] ¿Y formularemos para cada una de esas clases una ley diferente del valor, aquí determinada por el costo de producción, y en otra parte por la necesidad de la ecuación entre la oferta y la demanda? Pero se pasa gradualmente de una clase a la otra. Haría falta entonces una ley especial para cada artículo; eso equivaldría a decir que no hay ley. Stuart Mill se muestra sobre todo profundo, aunque incompleto, en sus observaciones relativas a la influencia de la costumbre sobre los precios. Pero ve esa influencia como una anomalía destinada a desaparecer, y veremos que eso no ocurre.

Lleguemos ahora paso a paso a nuestra manera de comprender el valor. En primer lugar, el valor de un objeto depende: 1) de la intensidad de la creencia con la que se lo juzga apropiado para satisfacer una necesidad, para realizar una voluntad; 2) de la intensidad del deseo cuya previsión es la necesidad en cuestión o cuya opción entre varios otros juzgados inferiores es la voluntad en cuestión. Eso no basta. Detengámonos, sin embargo, para señalar que aquí como allí el aumento de la cantidad-deseo puede compensar la disminución de la cantidad-fe o a la inversa. Dos aguas termales pueden tener el mismo valor (valor hasta aquí es sinónimo de utilidad) si una es considerada *infaliblemente* apta para curar un mal *leve* tal como un dolor de garganta y si se cree, pero *no sin controversia*, que la otra tiene *algo de* eficacia para las enfermedades más graves, como la bronquitis crónica. Hay en esto tanto de deber como de valor. A mi entender, el verdadero deber, practicado

[5] No se sabe por qué Stuart Mill omite esta última categoría, la más importante de todas.

diariamente, tiene un sinnúmero de grados, aunque se reserve sin razón ese nombre a los deberes más intensos considerados infinitos e iguales entre sí; y todos son las conclusiones de lo que he llamado silogismos naturales, el mayor de los cuales es una *voluntad* (compuesto donde domina el deseo) y el menor, un *juicio* (compuesto donde domina la creencia). Por ejemplo, deseo duplicar los beneficios de mi molino con una intensidad igual a 8. Estimo que lo lograré, con una intensidad igual a 4, duplicando el número de pares de muelas. Debo, con una intensidad igual a 4 y no a 8, duplicar el número de muelas. Invirtamos las proporciones suponiendo mi voluntad igual a 4 y mi juicio a 8; el deber no habrá aumentado ni disminuido. Cuando se dice que los beneficios del empresario son en parte una compensación por los riegos que ha corrido, se reconoce la legitimidad de la compensación por mí establecida –y tan frecuente en moral o en economía política– entre el *menos* de fe y el *más* de deseo. El deseo más vivo que suscita en el corazón del empresario el afán de un beneficio superior al de los obreros lo consuela de estar menos seguro del éxito que lo que ellos lo están de cobrar sus salarios. A la inversa, los accionistas de las sociedades anónimas arriesgan *poco* en general con *pocas* posibilidades de ganar *mucho*. Sin ese *mucho* esas sociedades no hubieran podido nacer. En el momento de emitir acciones para la perforación del istmo de Suez, al depositar sus fondos los accionistas sacaron pura y simplemente la conclusión de un silogismo natural en el que el universal y *profundo* deseo de navegación económica y acelerada era la conclusión mayor, y la fe de Ferdinand de Lesseps en la realización posible de su plan, fe *menos profunda* en suma y debilitada al propagarse, era la menor.

Unas palabras más sobre estas nociones auxiliares. El precio comparado de las tierras vírgenes muy poco deseadas que se venden a 16 francos la hectárea en Estados Unidos y de los terrenos de nuestras grandes ciudades deseadas en extremo, que se venden por hasta 2.000 francos el metro cuadrado; el valor de los títulos de nobleza, de las condecoraciones y en general de todas las cosas que serían inútiles independientemente del deseo del que son objeto por el solo hecho de que se las cree deseadas por otro; la depreciación repentina de toda cosa artificial en los países asolados por una gran epidemia, que mitiga todos los deseos correspondientes y, por el contrario, la plusvalía real que da a toda cosa natural o fabricada el progreso de la salud pública, acompañada por deseos crecientes: todos esos hechos demuestran bastante bien la participación del deseo en la formación del valor. Muestran también que pese a Stuart Mill puede haber un alza o una baja general de los valores. Otros hechos prueban con igual claridad el importante papel de la fe. Se lo conoce, por poco que la seguridad tambalee o se afirme, que el crédito se reduzca o se expanda en un Estado, que este se arruine o se enriquezca. Según Roscher, en el siglo XVIII había en Francia –pero no en España– inspectores que certificaban oficialmente el grado de alcohol del aguardiente destinada a exportación; por eso, pese a la elevación de los derechos de tránsito y de aduana, se transportaba de Francia a España mucha aguardiente destinada sin embargo al consumo español, únicamente para procurarles la *plusvalía* (superior a consecuencia de esos derechos) que les daba ese certificado oficial.[6] ¡Qué plusvalía, sin ironía, no da a un hombre el diploma de doctor!

[6] *Recherches sur divers sujets d'économie politique*, pág. 277.

Hasta ahora solo hemos considerado en el valor la utilidad. Toda cosa animada o inanimada que inspira un deseo especial a muchas personas tiene valor en el sentido amplio del término. Pero el sentido estrecho supone además que esa cosa o esa persona es enteramente venal, intercambiable, que su precio está regulado por la competencia de los competidores en la compra, que pujan hasta que uno solo se presenta para adquirirla a uno de los precios propuestos, puja que supone la desigualdad de fortunas y de deseos; volveremos sobre esto. El precio así determinado es, no el precio justo (sobre el que diremos algunas palabras más adelante), sino el precio estable y normal. Es, en efecto, aquel que establece la ecuación no de la oferta y la demanda, es decir, de los deseos vagos de vender y de los deseos vagos de comprar, sino del número de cosas para vender y del número de personas que se decidirán a comprarlas. Ya que, según que el precio se eleve o baje, el número de compradores intencionales disminuye o aumenta, y solo hay un precio entre mil posibles que lo vuelve precisamente igual al número de cosas para vender.

Una vez resuelto ese problema y fijado el precio, el mayor o menor deseo, impulso, placer con el cual se compra importa poco al economista. No obstante, la consideración del deseo es de gran peso en la fijación del precio. Antes de proponer su precio, el productor considera incluso la cantidad de ese deseo vago de adquisición optativa, eventual, suscitada en el corazón del indigente al ver las opulentas vitrinas. Y se puede decir que si hubiera termómetros del deseo general el regateo sería suprimido. Así ocurre a medida que el consumidor y el fabricante están mejor informados ambos –por la mayor facilidad de las informaciones– sobre el alza o la baja aproximativa, sobre la

generalidad creciente o decreciente del gusto público del que es objeto un artículo de moda.

Sin embargo, supongamos que todas las personas que desean adquirir un producto tuvieran una fortuna igual y que su deseo de adquirir ese producto presentara en cada una de ellas la misma intensidad proporcional en relación a la suma de sus otros deseos. Resultará de ello que cada una de esas personas estará igualmente dispuesta a sacrificar, para satisfacer esa fantasía, la misma fracción máxima de su ingreso total, ya sea por ejemplo 1.000 francos. ¿Por qué? Porque entre todos los diversos deseos cuya satisfacción podría ser obtenida por medio de esta suma y que deben ser sacrificados a uno de ellos a través del empleo de esa suma, el más intenso, pero por muy poco, es el deseo satisfecho por el producto en cuestión. Sin embargo, supongo que si el precio fuera mayor, 1100 francos, deseos más intensos cobrarían importancia y prevalecerían sobre aquel. Ese precio se impone pues a consecuencia de la *lucha interna* que de este modo tiene lugar en el corazón de cada comprador intencional. Desde ese momento, ¿qué importará el número de esas personas competidoras desde el punto de vista de la fijación del precio? Haya cien o un millón de esas personas, el fabricante, que suponemos monopolista, informado sobre la igualdad de sus fortunas y la igual proporción de sus deseos –añadamos de sus creencias– sabrá que debe cotizar su producto en mil francos, ni más ni menos. Producirá más o menos según el número previsto de compradores, pero el precio será el mismo.

La competencia de los compradores no jugaría así ningún papel en este caso. Efectivamente, por sí misma ella no tiene efecto alguno sobre el precio, pese al prejuicio contrario. El número de los que *tienen ganas* de un objeto solo influye indirectamen-

te sobre el precio al ensanchar la brecha entre las riquezas más grandes y las más pequeñas, entre los deseos más intensos y los más débiles, y también al sobrexcitar el espíritu de rivalidad y emulación. Por más pequeño que sea un Estado, cuando en él la desigualdad de condiciones es grande, los objetos escasos son cotizados a precios extravagantes; y por más vasto que sea un imperio, cuando las condiciones en él se nivelan, la extravagancia de los precios excepcionales se atenúa. Esta desigualdad podría servir para medir bastante bien el progreso de esa nivelación. Si viejas encuadernaciones se pagan 2000, 3000, 4000 francos, ello no prueba que haya una infinidad de bibliómanos que se las disputan, sino en cambio que hay bibliómanos riquísimos (tal vez solamente dos), que habrían estado preocupados por satisfacer con la misma suma –si no la hubieran gastado de aquella forma– una fantasía tanto o más valiosa para ellos que esta, completamente insignificante y frívola. Antes de decidirse, el coleccionista que pujó en la subasta vio desfilar rápidamente ante sus ojos la imagen de sus diversas fantasías por satisfacer, las pesó de modo involuntario en las balanzas tenues e invisibles de su conciencia, y encontró que la veleidad de poseer esa curiosidad apenas artística era todavía la de mayor peso.

Si como cree demostrarlo Paul Leroy-Beaulieu, nuestra evolución social se dirige hacia una igualación casi completa de los rangos y las fortunas, si además la supresión de los rasgos distintivos de raza y de provincia, la uniformidad regulada de las ocupaciones, la multiplicidad de viajes, deben acarrear a la larga la similitud completa de los apetitos, los gustos, incluso de los caprichos, y si finalmente el progreso de la razón sobre la pasión entibia o apaga el ardor de la emulación y el fuego de las subastas, la hipótesis en la que acabo de colocarme estaría desti-

nada a realizarse en el futuro. La influencia incluso indirecta de la competencia de los compradores sería pues una de esas causas secularmente declinantes que el progreso debe terminar por gastar; y llegaría un día en que aparecería claramente la verdad ya segura de que el valor de las cosas se determina por pesajes internos de deseos así como de creencias, cuyos objetos son además heterogéneos. Es verdad que, dicho sea de paso, quizá no habría que confiar demasiado en esas bellas esperanzas. Se comprueba con facilidad que todos los grandes hechos económicos corrientes –la disminución de la renta de las tierras y en general de todos los privilegios de situación en la industria o en la agricultura por el progreso de las carreteras; disminución de la tasa de interés por la menor productividad de los capitales, elevación de los salarios, etc.– convergen hacia una nivelación democrática de las condiciones, así como se prueba fácilmente el hecho de que todos los hechos geológicos ordinarios –erosión y achatamiento de las montañas por las aguas, elevación de los valles y del fondo de los mares– contribuyen a aplanar la superficie del suelo. Pero aquí y allá no se cuenta con los sobresaltos intermitentes que hacen elevarse una montaña nueva o hacen surgir un César cualquiera, fundador de una dinastía apoyada sobre contrafuertes de aristocracias improvisadas. Y es de notar que las montañas más recientemente elevadas son las más altas. Después de todo, el sentimiento que es el alma y el sostén de todas las aristocracias, el culto al éxito, no parece haber disminuido mucho, y a la primera gran erupción de gloria y orgullo, no se sabe aún lo que se podría volver a ver. Luego, tengamos en cuenta que lo característico de una civilización en progreso *es la creciente facilidad que proporciona a un plan individual puesto en boga de triunfar rápida y completamente*. Para retomar

consideraciones más humildes, si la tasa de interés desciende a consecuencia del agotamiento de las antiguas invenciones, otros grandes descubrimientos pueden producirse y hacernos volver a las elevadas tasas de antaño.

Nada es por lo tanto menos probable que la igualación de los rangos y las riquezas; y en cuanto a la igualación de los deseos por la fusión de las razas y las clases, solo podrá consistir en la sustitución de matices individuales infinitos sin colores marcados por algunos colores marcados sin matices intermedios. Por otra parte, como quiera que sea, la desigualdad de las fortunas y de las almas no impide en absoluto que el precio estable y normal esté completamente determinado por la *competencia psicológica* de deseos y de creencias y no por la *competencia de compradores*. Solo que, como veremos, ello se vuelve más difícil de desembrollar.

Ahora bien, ¿cuál es la acción de la *competencia de los productores, de los vendedores* entre sí, sobre la determinación de los precios? ¿Es verdad que tiende a bajarlos hasta un límite extremo marcado por el menor costo de producción de artículos similares, de modo que ese límite correspondería al único precio estable y normal, al único precio justo? No. Sin duda, en la hipótesis de que fueran suprimidos los privilegios de situación en la industria o en la agricultura, y ningún producto estuviera en cantidad limitada, infranqueable, y todos los productos fueran susceptibles de extender su desarrollo con una elasticidad perfecta sin aumento proporcional de gastos, y el talento de los empresarios, la habilidad de los obreros, los medios y las máquinas de producción fueran iguales y semejantes, y por último todos los mejores procesos de fabricación fueran divulgados y conocidos por todos los competidores, en esa hipótesis quimérica, la rivalidad a ultranza de los productores *podría* hacer descender

los precios casi hasta el límite indicado. ¿Pero por qué suponer tantas imposibilidades a la vez como si fueran lo habitual? En el momento en que ese ideal de los economistas parecía acercarse un poco a nosotros, vea cómo se levantan nuestros grandes almacenes, suerte de ballenas del comercio que engullen a todos nuestros pequeños vendedores. ¿Qué importa después de todo al comprador el mayor o menor trabajo, el esfuerzo gastado, que una mercancía condensa? Ese esfuerzo *fue* un deseo *que no lo es más*. La confianza en su utilidad, fuente de ese esfuerzo, fue una creencia que no lo es más. Hablemos del deseo actual, el único real, que se tiene de poseer ciertos beneficios, y de la confianza actual, la única real, que se tiene en la aptitud de tal cosa para realizar esos beneficios. He aquí las fuentes del valor. En una ciudad, las viejas casas que costó más barato edificar se venden y se alquilan tanto como las casas nuevas, e incluso más caro si están en un barrio más céntrico. Las tierras más fáciles de trabajar venden sus productos al mismo precio que los productos de los suelos más ingratos.

¿El precio cesa pues de ser justo cuando es fijado por un inventor patentado que explota su propia invención? De seguro puede ser estable, aunque muy superior a los gastos de producción. Lo es desde el momento en que, por poco que sea, es inferior al precio de los rivales que, al producir con mayores gastos, no podrían disminuir sus precios sin pérdida. El margen entre los gastos de un fabricante patentado, privilegiado o más hábil y los gastos de sus competidores puede ser enorme. El productor triunfante, una vez que se hubo liberado de sus adversarios, tiene todo ese margen para determinar por sí mismo su precio según la ley de su interés. Entonces, ¿qué tiene en cuenta? Como el monopolista aludido, se guía únicamente por lo que conoce de la extensión y

la profundidad del gusto público al que responden sus productos, y lo que sabe también de la riqueza pública y de su distribución más o menos desigual. Si todos los gustos fueran iguales y todas las riquezas iguales, su precio no variaría, cualquiera fuese la amplitud de su mercado y la cifra de sus clientes. Le bastaría con *leer en un solo corazón* la proporción de esos deseos para leerla en todos los corazones. Como las riquezas son desiguales así como los gustos, su penetración debe ser múltiple y más compleja. Si su producción es limitada, la del vino por ejemplo, la de la estopilla, a falta del arribo de algodón, etc., hace o debe hacer el razonamiento siguiente: «Tengo 1000 objetos para vender, mi mercado se compone de cien mil personas cuyo ingreso oscila entre mil francos y un millón. Pero mi precio debe ser único, igual para todos, ricos o pobres. He aquí la verdadera injusticia, la injusticia flagrante pero necesaria, impuesta por los hábitos y las costumbres: el hecho de que no pueda tomar a cada cliente rico aparte, mantenerlo en la ignorancia completa del precio al cual su vecino menos rico o pobre compra el mismo artículo ¡e imponerle un precio especial! El precio más elevado que aceptaría poner allí sería el precio por el cual casi cesaría la superioridad que tiene su deseo de poseer mi artículo sobre los diferentes deseos que podría satisfacer con esa suma y que debe sacrificar. En el momento en que comprara mi artículo, casi con pesar, se establecería en él un concurso de caprichos o necesidades entre los cuales el capricho o la necesidad de mi artículo los superaría por muy poco. Desgraciadamente –repito– mi precio debe ser fijo y debe ser tal que en mil corazones sobre cien mil el concurso del que hablo juegue en provecho del deseo particular que mi mercancía satisface. Entre esos mil, solo en los pobres esta lucha sería realmente intensa; en cuanto a los demás, cuanto más ricos

sean, menos importantes serán los deseos con los que entrará en conflicto el deseo en cuestión, siendo las privaciones requeridas por su desembolso, si existe privación, cada vez más ligeras. Para ellos no hay dificultad; aunque cotice el artículo en algunos centavos o algunos francos de más o de menos, no se me escaparán. Por eso solo debo preocuparme por los más pobres entre los mil que necesito. Si yo aumento mi precio en algunos francos o centavos, el deseo al cual responde mi artículo en ellos, ¿superará aún en intensidad o no a los que podría satisfacer? *He aquí la cuestión.*»

En el caso de que se tratara de un producto susceptible de fabricación ilimitada, el problema se complicaría porque ese precio encerraría dos incógnitas, funciones además una de la otra, a saber, el precio más ventajoso como vimos anteriormente, y además la cantidad de producción correspondiente a ese precio más ventajoso. Pero los datos quedarían iguales. Jamás habrá que olvidar que el *deseo de comprar* un objeto es de algún modo el resto de una sustracción, es decir, el exceso del *deseo de poseer* el objeto sobre la pena por despojarse del dinero que cuesta ese objeto. Hay aquí un deseo positivo y un deseo negativo donde el segundo neutraliza parcialmente al primero, al menos durante algún tiempo. Ya que, después de la compra, el dinero gastado se olvida en su calidad de ausente, y el hecho de ver el objeto conserva de manera constante el deseo de su posesión, cuya envergadura se desenmascara.

El público se divide en dos porciones respecto a un artículo cualquiera: la gente para la cual el amor por esa cosa supera al amor por su precio y la gente a la que por el contrario le agrada más el precio que la cosa. Pero se comprende que de un lado y del otro de esa línea ideal de demarcación habría teóricamente para marcar infinitos grados de más o de menos. En economía política

solo se toma en consideración a la gente en la que prevalece el deseo de adquisición. Al menos se debería decir entonces que, según prevalezca más o menos, el objeto en cuestión *vale más o menos su precio* para cada uno de ellos. Lo que sería un nuevo sentido de la palabra valor. A la inversa, al ocuparme de aquellos que no quieren comprar el objeto en cuestión y que rechazan más o menos vivamente el pensamiento de comprarlo a un precio que juzgan excesivo, agregaría de buen grado que existen allí los elementos de un *contravalor* susceptible de tantos grados como el *valor* correspondiente, y muy apropiado para hacer comprender a través de su oposición su naturaleza realmente cuantitativa.

Pero concluyamos. Creo que he dicho suficiente, tal vez demasiado, para mostrar cuál es la verdadera competencia de la que deberían ocuparse los economistas teóricos: no la de los consumidores y los productores, sino la de los diversos deseos así como de las diversas creencias en cada consumidor diferente. Reducir en definitiva todos los problemas económicos, sean cuales fueran, a una *ecuación* de deseos o creencias: tal es nuestro método.

En lo que precede deseché la hipótesis realmente inverosímil, aunque tan cara a los economistas, según la cual al ser suprimidos todos los privilegios de situación o de otro tipo, la competencia completamente libre entre los fabricantes actuaría sobre los precios para bajarlos. Sin embargo, en esta misma hipótesis la teoría precedente del valor –si la hay– sería inaplicable en lo que tiene de esencial, ¿y es necesario pensar que la disminución del precio descendería hasta un límite extremo marcado por el costo de fabricación o casi? No. Ante todo, puesto que nos gustan las suposiciones, ¿por qué no hacer una última suposición, y no la menos admisible, a saber, que los productores se pusieran de acuerdo en su interés común para resguardarse todos

juntos ante el declive de un descenso tan desastroso? Entonces se establecería una especie de monopolio colectivo y volveríamos a caer en el caso antedicho, es decir, en el caso normal, aquel en el que el productor fija él mismo el precio de su producto conforme a la ley de su mayor beneficio. En lugar de un solo productor habría 10, 100, 1000, que se preguntarían hasta qué punto, *en vista de la mayor o menor fuerza de los gustos del público*, el crecimiento del número de compras obtenido por la disminución del precio de los artículos vendidos procuraría un aumento de beneficio neto. Y congelarían de común acuerdo el precio en ese límite.

Sin embargo, admitamos todo lo que queramos; supongamos que ese acuerdo no se produce. ¿Hasta dónde descenderá el precio del producto? No hasta el costo de producción sino hasta el punto donde el beneficio de los productores sería menor (dicho de otro modo, menos deseado) que los beneficios que podrían obtener al dedicarse a otros tipos de fabricación. Aquí la competencia de los deseos, fundamento del precio, tendría lugar en el corazón de los productores y no de los consumidores. Pero excepto por eso la explicación es la misma.

Aunque, como dijimos, el precio sea en general fijado por el fabricante, que siempre es más o menos monopolista, a veces ocurre que, forzado a vender en breve plazo y a resolver su situación, un comerciante esté a la merced de su público. El consumidor hace entonces su precio. Pero lo hace ajustándose siempre, sin por lo demás imaginarlo, a mi manera de ver. Ofrece el precio más bajo que el comerciante puede preferir a la no-venta, es decir, un precio tal que este dejaría de desear vender a un precio inferior, por poco que fuera.

Es en verdad extremadamente simple, y casi me avergüenzo de tener que desarrollar ideas tan tangibles. Pero me parece que ellas tienen la ventaja de aclarar y simplificar un tema muy oscuro u oscurecido.

Esta determinación del precio estable, del verdadero valor de las cosas, a través de pesajes internos e inadvertidos de cantidades psicológicas, es tan adecuado a la naturaleza de las cosas que su necesidad se impondría aún según la hipótesis de los cambios sociales más absolutos soñados por el comunista más temerario. Se protesta contra la renta territorial urbana, contra lo absurdo de los alquileres, y se espera hacer cesar ese estado de cosas a través del comunismo. Pero si el Estado fuera propietario de todas las casas de París, pese a la mejor voluntad del mundo de bajar los alquileres en general y, además, de igualarlos, no tardaría en subirlos para contraponer una barrera a la afluencia de extranjeros y provincianos y en volverlos desiguales para impedir que todos los parisinos se precipiten a los barrios más buscados. Sin importar que sea egoísta o benefactor, cuando se trata de cosas deseadas en pequeña cantidad por un gran número de hombres solo se puede llegar a la ecuación entre las cosas para dar o para vender y los candidatos al don o a la compra por medio de una elevación de los precios o de las condiciones de la donación. ¿Se preferirá y se encontrará más justo que entre numerosos competidores ávidos de ocupar una misma vivienda espléndida a muy buen precio, el Estado filántropo designe arbitrariamente a su favorito? Ahora bien, el límite en el que tanto para el Estado desinteresado como para los propietarios codiciosos se detendría la elevación necesaria de los precios o de las condiciones sería el límite en el que dejaría de haber un número suficiente de candidatos que juzgara beneficioso aceptar, una vez hecho todo pesaje de sus

deseos diversos y sus confianzas diversas en la utilidad de los objetos correspondientes.

Las formas y la naturaleza de ese pensamiento íntimo pueden variar y dar resultados discordantes; pero es siempre este pensamiento el que determina el precio. En los hombres con principios, impulsados por sus convicciones más que por sus pasiones, la voluntad de comprar se produce en el momento en que están más *convencidos* del deber de adquirir la cosa en cuestión que del deber de adquirir las otras del mismo precio. Con mucha mayor frecuencia, cuando se vacila en comprar, uno se entrega a evaluaciones comparadas de dosis de fe y dosis de deseos, como se dijo anteriormente. Entre dos acciones industriales para vender una de las cuales produce un interés de 4 3/4 y es muy sólida o parece serlo y la otra, de dudosa solidez, da entre 7 y 8 0/0, me pregunto a qué lado debo inclinarme. Se trata de reducir dos cantidades heterogéneas a una medida común, lo cual sería imposible si una de ellas, la fe, no fuera el término y el origen de la otra, su causa y su consumación.

Lo que precede solo trata del precio que he llamado estable y normal y que tal vez convendría denominar natural y forzoso. Digamos ahora unas palabras sobre el precio justo. Ya sea impuesto por el vendedor o el obrero, por el comprador o el patrón, el precio, el salario puede ser estable sin ser equitativo. ¿Cuándo se vuelve equitativo? ¿Lo es siempre cuando está determinado por el acuerdo de esas voluntades tras un libre debate? Es poco frecuente que se realicen las condiciones de esa libertad perfecta. Luego, admitiendo su realización, ¿por qué el acuerdo de dos voluntades tendría la virtud de volver justo un precio que sin ello sería injusto? Nunca se tendría el derecho de considerar antes de todo debate un precio cualquiera como justo o injusto,

y el sentido moral del público, que tan a menudo protesta con tanta energía contra la injusticia de ciertas exigencias aceptadas, sería tachado de quimera y de mentira. Si al descartar la noción de libertad nos apoyamos sobre la de igualdad para establecer el precio justo, parece que marchamos sobre mejor terreno, pero oscuramente y a tientas, a menos que se acepte nuestro punto de vista. Por supuesto, no puede tratarse del precio igual para todos; según esto, todos nuestros precios modernos serían la justicia misma. Pero hablamos de un precio proporcional al trabajo, al producto o a las necesidades: cantidades muy diferentes si no se las descompone. Digamos más bien que el precio es considerado justo por un espectador imparcial cuando a sus ojos las dos partes contratantes encuentran en el asunto en cuestión un beneficio igual, es decir, la satisfacción de deseos iguales aunque disímiles, o bien la garantía igual de satisfacer ulteriormente deseos iguales, o bien la garantía desigual de satisfacer deseos desiguales pero de tal manera que haya compensación entre la mayor garantía de un deseo menor y la menor garantía de un deseo más fuerte. No pretendo que el espectador en cuestión tenga conciencia del cálculo psicológico que le atribuyo, sino que lo hace sin imaginarlo.

Por ejemplo, en una herrería compuesta por un patrón y un solo obrero que tienen hipotéticamente la misma habilidad y el mismo dinamismo en el trabajo, este observador encontrará justo el salario que el patrón da al obrero, habida cuenta del beneficio del primero, cuando la cuasi certidumbre en el segundo de poder procurarse a ese precio un pequeño grado de bienestar le parezca equilibrar la esperanza incierta, en el otro, de obtener mayor riqueza. Pero si los beneficios del patrón están tan asegurados como el salario de su obrero, le parecerá injusto que los beneficios sean superiores al salario. Por supuesto, ya

no ocurrirá lo mismo en una gran fábrica donde el empresario a menudo contribuye sin ayuda alguna a la producción, por su previsión y su fuerza de combinación, tanto como todos los obreros reunidos. ¿Por qué? Porque aquí la noción de justicia se complica, pero sin desvirtuarse, por cierto. Si puede parecer justo que el comprador de un producto o un servicio encuentre en el hecho de comprarlo un beneficio igual al que el productor o el trabajador encuentran en venderlo, parece justo también que los beneficios que resultan de la venta se repartan entre los co-productores o co-trabajadores *proporcionalmente* a su participación en la obra común. ¿Y qué puede significar eso, si no que la pena o el temor evitados, el placer o la seguridad proporcionados al comprador del producto o del servicio, son algo susceptible de evaluación numérica, al menos teóricamente? Niegue eso y la proporcionalidad exigida se vuelve quimérica. Ahora se trata de repartir los beneficios; se presentan dos procedimientos: uno indirecto, el único utilizado hasta hoy, el *salariado*, como dicen los socialistas; el otro, preconizado por estos, la participación propiamente dicha en los beneficios. Puesto que todo producto se paga en razón del servicio que aporta y no del trabajo que ha costado, parece que el trabajador, el productor, debería recibir una remuneración proporcional al servicio que resultará haber realizado y que la venta revelará, y no a su trabajo, cuyo resultado futuro, útil o inútil en cualquier medida, es todavía desconocido. Pero se olvida que el obrero no tiene tiempo para esperar la venta de su producto y que la participación en las ganancias implica la participación en las pérdidas. Como no puede consentir correr ese riesgo y exige la certeza del pago y no solamente su probabilidad, es preciso que acepte los inconvenientes de esa seguridad que necesita y de la que obtiene beneficio. Las probabilidades, las

posibilidades de ganancias o de perjuicios son un lujo reservado a aquellos cuyas necesidades, es decir, cuyos deseos casi infinitos y absolutos, están satisfechos. Solo los deseos menores, los deseos relativos, pueden ser objeto de una semi-certidumbre, de una creencia relativa y débil. Pero para los deseos plenos es necesaria una fe plena en su satisfacción inmediata o próxima. He aquí por qué la necesidad del salario se impone aún y se impondrá tanto tiempo como la mayoría de los trabajadores no tenga recursos capitalizados en cantidad suficiente como para permitirle esperar la venta de los productos de su trabajo. Por lo demás, indirectamente y en conjunto, el salario siempre se hace proporcional o tiende a hacerse proporcional a los beneficios. En los países de viñedos, el salario se elevaba antes de la filoxera; en el presente disminuye, aunque el trabajo de los viñadores haya continuado siendo igual de penoso. En este caso como en todas partes, los obreros participaron no solamente de las ganancias, sino también de las pérdidas, y siempre será así, con esa doble reserva: que su participación en las pérdidas no llegará a mermar el salario *mínimo* erróneamente llamado *natural*, y que su participación en las ganancias no atentará contra el privilegio del empresario que, al correr mayores peligros y al poder además juzgar con razón su trabajo como el más productivo de todos, debe retener una parte excepcional de las ganancias. Sin la primera de esas reservas, nadie querría ser obrero; sin la segunda, nadie querría ser empresario. La compensación del deseo por la fe y viceversa, de la que he citado tantos ejemplos, explica esto sin esfuerzo.

Ahora se ve en qué el precio forzoso, fatal, difiere del precio justo y deseable. El primero, determinado por el egoísmo puro (hipotéticamente abstraído de todo sentimiento desinteresado) de un vendedor o un comprador, de un obrero o un patrón que

puede imponer su ley, resulta de un pesaje psicológico en el que los pesos a ser equilibrados son dosis de deseo o de creencia consumidas por un mismo individuo. El segundo, determinado por el desinterés puro de un espectador ficticio, se obtiene al sopesar dosis de fe o de deseo inherentes a varios individuos distintos. Es la solución de un problema mucho más arduo que el precedente, puesto que se trata de confrontar y de medir sensaciones o grupos de sensaciones no solo *diferentes*, sino también experimentadas por individualidades *diferentes*, y de atravesar a la vez un doble abismo, la *alteridad* de las personas y la alteridad de las sensaciones. No debe sorprendernos entonces si la noción de precio justo, pese al ardiente esfuerzo de prosecución del que ha sido objeto, haya permanecido oscura. Pero todavía más sorprendente sería que, pese a esa oscuridad, no respondiera a nada real. Si realmente esa noción reposa sobre algo sólido, si la conciencia de la humanidad entera no nos engaña en esto, no existe argumento más poderoso para alegar a favor de nuestra idea principal.

Terminemos este apartado señalando que el progreso económico de las sociedades añade sin cesar importancia a nuestro punto de vista completamente psicológico. La industria a gran escala, la fabricación perfeccionada, debe prever las necesidades del consumo futuro en lugar de esperar pacientemente, siguiendo la costumbre de los pequeños fabricantes, el pedido directo del cliente. El progreso industrial fuerza pues al empresario a la audacia, a la consideración atenta de los más mínimos grados de su creencia en la extensión y la intensidad de los deseos futuros del consumidor. Debe subir y descender mil veces la escalera inmensa que va de la duda a la convicción positiva o negativa, escalera de la que los pequeños fabricantes solo conocen el último escalón, la convicción perfecta. Si el fabricante moderno exigiera certidumbre antes de

empezar, sería tan fácilmente superado por sus rivales como un filósofo o incluso un científico de nuestros días que tuviera la misma exigencia. Hay que hacer hipótesis en filosofía, inducir en las ciencias, arriesgarse en el comercio. El hombre, que por término de su actividad se propone una seguridad cada vez mayor, debe contentarse con una seguridad cada vez menor mientras actúa.[7]

Esto no es todo. La industria progresiva se caracteriza por no limitarse a satisfacer y prevenir las necesidades generales, es decir, los deseos juzgados prácticamente infinitos, sino por trabajar también con vistas a responder a las demandas inciertas de deseos mucho menores, cada vez más superficiales, caprichosos y variables. Así ocurre en la moralidad y las ciencias como en la industria. El progreso de la moralidad se manifiesta a través de la importancia creciente vinculada a los *semi-deberes*, y los progresos de la ciencia, a través de la importancia creciente del método inductivo. El escolar no tiene necesidad de escucharse y prestar atención a sus grados de creencia. Solo se le enseñan principios ciertos o considerados tales; la parte conjetural del saber humano, que crece y se extiende, le es sustraída con gran cuidado.

Los deseos menos vivos son aquellos cuya previsión es la más difícil. En consecuencia, la marcha de la civilización impulsa a los fabricantes a contentarse con un mínimo de confianza en la utilidad de artículos que deben responder a un mínimo de deseo.

[7] Los progresos de la estadística aplicados a la extensión de los diversos consumos podrán servir más tarde de base para el cálculo de probabilidades de la industria y disminuir su azar. Notemos al pasar que si alguna vez fuera así, si cada uno estuviera más seguro de que la producción actual es proporcional a las necesidades futuras, el valor de todos los productos aumentaría a igual producción y por el solo efecto de la estadística.

La extensión creciente del papel moneda, que extrae instantáneamente todo su valor de un acto de fe, viene a apoyar estas consideraciones.[8] No puede estar lejos el día en que no solamente de provincia a provincia, sino también de Estado a Estado, los grandes billetes de banco rompan de manera definitiva sus últimos lazos de dependencia nominal con los metales preciosos de los que se supone que proceden sus poderes. Entonces será claro que la confianza es la fuente del valor. Ésa es tal vez la razón por la cual la alteración de las monedas, tan frecuente en el pasado gracias a la ignorancia, y que a causa de esa ignorancia misma mantenía siempre, en principio, la misma fe en las monedas alteradas, no tenía entonces los inconvenientes mayores e instantáneos que tendría hoy en día.

II
La invención y la imitación

A los problemas comunes discutidos por la economía política –¿cómo se produce, se reparte y se consume la riqueza o el valor?– se debería sustituir o agregar estos: ¿cómo nacen y crecen el deseo de producir y el deseo de poseer la cosa o el servicio de otro así como la confianza en su utilidad? ¿Cómo se difunden y

[8] «El edificio entero de nuestro inmenso comercio –dice Stanley Jevons– descansa sobre la suposición de que los comerciantes y los otros clientes de los bancos *probablemente* nunca experimentarán la necesidad repentina y simultánea de retirar solamente la vigésima parte del dinero en oro que tienen derecho a recibir si lo piden en cualquier momento durante las horas en que los bancos están abiertos». Una probabilidad muy fuerte, es decir, una creencia muy fuerte: he aquí pues el fundamento del comercio.

se distribuyen esos deseos y esa confianza? ¿Y cuál es el estado del alma final al que nos conducen esas transformaciones? Reservemos esta última cuestión y solo apeguémonos a las dos anteriores, relativas a la mayor o menor cantidad y a la distribución más o menos desigual del deseo y de la fe *económicas*.

La cantidad de nuestra fe o nuestro deseo en general está influida por mil causas orgánicas o físicas de las que no debemos ocuparnos. Las causas propiamente sociales deben ser las únicas que atraigan nuestra atención. Nuestras sensaciones, nuestras certezas inmediatas y continuas son la fuente que nunca deja de fluir de la que extraemos la más mínima parte de nuestra suma de fe, que convertimos en fuerza lógica. La fuente de la que extraemos la parte de nuestra suma de deseo (y también de fe) que convertimos en fuerza económica es en el fondo la misma. Es aquello que vemos, sentimos, tocamos, lo que despierta nuestros deseos de viajar, de emprender, de instruirnos, etc., incluso cuando parecen despertarse por lo que leemos, por lo que nos cuentan o por lo que imaginamos. Pero de ese reservorio profundo podemos extraer un hilo más o menos considerable de fuerza económica, según el grado de acción de causas que quedan por ser buscadas. Ellas se reducen, a nuestro parecer, a las *invenciones* sucesivas, principios de deseos nuevos y de seguridades nuevas que se propagan y se distribuyen luego por *imitación*.

La invención y la imitación: tales son pues las dos causas poderosas que debemos estudiar.

El ser social es esencialmente imitativo; solo es inventivo por accidente. Todas las relaciones intrasociales con los miembros de su grupo son imitaciones conscientes o inconscientes. Desde el habla y la marcha hasta la música y la aerostación no existe ninguno de sus actos propiamente sociales que no le haya sido

enseñado. Todos los animales sociables se imitan y todos los animales que se imitan son sociables. Por el contrario, es siempre algún vínculo extrasocial, el de un observador con la naturaleza exterior, el de un viajero con extranjeros, etc., lo que suscita en el espíritu de uno de los asociados un crecimiento de ideas insólito, un descubrimiento un poco notable.[9]

Dicho esto, observemos que todos los descubrimientos humanos sin excepción, todos los focos de imitaciones radiantes, tienen en común el hecho de despertar nuevos gustos y nuevas ideas. Distingámoslos según contribuyan sobre todo a incrementar la suma de los deseos o a incrementar la suma de las creencias, y hablemos ante todo de las primeras. Estas son de dos clases. Unas (invenciones artísticas, literarias, a veces incluso industriales, culinarias especialmente) introducen en la humanidad una combinación nueva de sensaciones o de imágenes que pronto será objeto de un deseo especial; los dramaturgos crearon el gusto por el teatro, cada autor dramático original creó el gusto por su género propio, etc. Las otras (casi todas las invenciones industriales: máquina de tejer, imprenta, fotografía, etc.), a través de la disminución del precio al que permiten ofrecer los objetos conocidos que satisfacen los deseos antiguos, ponen esos objetos al alcance de muchas personas que sin ello jamás hubieran fantaseado con adquirirlos. En consecuencia, estas invenciones hacen nacer en ellos los deseos correspondientes que no experimentaban antes. Apuntemos, entre estas inenciones, las divisiones ingeniosas del trabajo. Cometemos de hecho un error al atribuir por rutina a

[9] Entiendo por invención todo cruce nuevo (y útil) de imágenes o ideas en un cerebro humano. En general se trata de ideas sugeridas por otro, *imitadas* de otro, de manera que la imitación es, en el fondo, la materia prima de la invención.

la división del trabajo los felices efectos de la invención. Entre cien maneras imaginables de repartir las tareas entre obreros hay noventa y nueve que tendrían por resultado hacer más lenta la producción de la obra colectiva, y una sola capaz de acelerarla. La ingeniosidad consiste en descubrir esta última. El trabajo dividido puede ser más productivo, así como el bloque de mármol cortado puede ser más bello. Tal vez sea bueno distinguir si es un vándalo o un Miguel Ángel quien fragmenta el bloque.

En cuanto a los descubrimientos que aumentan principalmente la suma de fe, o bien son científicos, o bien, políticos, judiciales, administrativos, militares. El pararrayos es un seguro contra los rayos, seguro con el que no soñábamos antes de Franklin. Los progresos seculares de la legislación, de la administración, de los armamentos, pueden ser considerados como una serie de auténticas invenciones por las cuales el Estado, gran compañía de seguros generales, a veces crea nuevos tipos de garantías anteriormente desconocidas (por ejemplo, la casi seguridad de no ser asesinado por los ladrones en las grandes rutas por las que pasa la Santa Hermandad,[10] las cartas que protegen tal ciudad, clase o profesión contra la arbitrariedad de tal otra, las *garantías individuales* inventadas por nuestros modernos constituyentes, etc.), otras veces propaga y derrama sobre un número de ciudadanos más grande algunos tipos de garantías ya concedidas a un pequeño número (extensión a Italia y luego a todo el Imperio Romano del derecho de la ciudadanía romana, liberación de siervos en

[10] La Santa Hermandad fue la primera unidad militar española, encargada de controlar los caminos del Reino de Castilla y mantener el orden público. Funcionó como herramienta de sometimiento de la nobleza, que atentaba contra el poder centralizador de los reyes, y que recurría a los bandoleros para solucionar sus problemas financieros [n. de la t.].

Rusia o en otra parte, noche del 4 de agosto que generaliza los privilegios convertidos en libertades, sufragio universal, etc.).

Las *invenciones*, sean cuales fueran, *son el verdadero capital* que la economía política busca definir. Sin duda, las invenciones del artista solo se transmiten en parte; el secreto de su propio encanto muere con él. Pero excepto esto, todas las invenciones, todos los talentos adquiridos en el transcurso de los siglos, son transmisibles a la posteridad; y en cuanto a las únicas que excluyo, la herencia orgánica se encarga a menudo de hacerlas revivir en las generaciones siguientes, o bien son remplazadas por cualidades individuales y recetas inconscientes no menos preciosas.

Si suponemos ahora que todo nuestro capital material –casas, monumentos, materias primas, salvo una reducida provisión de alimentos indispensables–, es absolutamente destruido, pero nos queda el *recuerdo* de todos los procesos de fabricación que nos permitirían en última instancia reconstituir todo eso, nuestra pérdida, como se ve, solo sería una pérdida de tiempo. Pero a la inversa, si todo el capital material legado por el pasado, si todo lo que se denomina exclusiva e impropiamente capital permaneciera intacto y nosotros perdiéramos de repente la memoria de todos los descubrimientos sucesivos que produjeron esas riquezas, al cabo de pocos años la humanidad retornaría al estado salvaje. Se puede pues considerar como el capital verdadero, esencial, radical, el conjunto de las invenciones, y ver en el capital material solo una reserva auxiliar destinada a facilitar el empleo de los descubrimientos. Es así que en el grano de los vegetales el botánico distingue el germen propiamente dicho y los cotiledones. En cuanto al *trabajo verdadero*, se lo puede definir también como el conjunto de las imitaciones, es decir,

el empleo actual de las invenciones, la reproducción imitativa de sus primeros productos.

Todo capital nuevo, ya sea espiritual o material, es el don de una utilidad nueva hecha por el presente al porvenir; solo que el capital espiritual, el verdadero, es una pena *virtualmente* ahorrada o un goce virtualmente concedido *para siempre* a toda la humanidad futura, y el capital material es una pena *realmente* ahorrada o un goce realmente concedido en general por *poco tiempo*, a lo sumo a una o dos generaciones. Pero ello supone, como se olvida equivocadamente, que la humanidad futura, comenzando por nosotros, tendrá los mismos gustos que nosotros en la actualidad, que hasta cierto punto se nos parecerá, y que por consiguiente nos *copiará* en cierta medida. Para esto sirve la educación, que en mayor o menor medida siempre asimila al niño con su padre y sus ancestros. Si de la noche a la mañana los 390 millones de chinos fueran reemplazados en su territorio por 390 millones de franceses o ingleses, la inmensa acumulación de trabajos seculares representada por tantas pagodas, tantos muebles de todo tipo, muy cómodos para los chinos y muy incómodos para los europeos, tantos libros ilegibles para los recién llegados, etc., se convertiría no solamente en un no-valor, sino de alguna manera en un *anti-valor*, puesto que habría que destruir todo para apropiarlo a nuestros usos. Pero esa pérdida no sería nada comparada con el hecho de deshacerse de los innumerables procesos de fabricación chinos, los innumerables descubrimientos e ideas chinos que, destinados a poseer una utilidad indefinida, eterna, serán presas de una inutilidad súbita por esa solución brusca de continuidad en el transcurso de las generaciones.

Mi hipótesis nada tiene de gratuito. ¿Para qué les servía a los invasores del imperio romano, no digo solo las estatuas, los templos de los dioses, los acueductos, los anfiteatros, los baños de mármol, las obras maestras de la poesía griega y latina, sino también el descubrimiento del orden dórico o corintio, el descubrimiento de la estrofa sáfica o del hexámetro, el descubrimiento de las leyes de la hidrostática y de los teoremas de geometría conocidos por los antiguos? Y si los partidarios de la Comuna llegaran a triunfar en Francia o los nihilistas en Rusia, ¿de qué servirían casi todos los legados de nuestra refinada civilización? Cuando los gustos cambian en literatura, y por poco que cambien, como en el siglo XVII, como al comienzo del romanticismo, todo el tesoro literario de los siglos precedentes deja de ser considerado como una mina todavía explotable. Dicho esto, me apresuro a agregar que hay muchos cambios indispensables.

En las sociedades en vías de progreso industrial la *costumbre*, la imitación orgullosa de los ancestros, va declinando; pero ella es remplazada por la imitación vanidosa de los contemporáneos, por la *moda* y, en suma, la acción social de la imitación se vuelve en general cada día más profunda. (Agreguemos que hay una tercera forma de la imitación, el hábito, suerte de imitación de sí mismo por sí mismo, que no parece ni aumentar ni disminuir.) Por lo general solo escapamos a las ideas tradicionales aceptando las ideas corrientes, solo nos sustraemos a la costumbre poniéndonos a la moda, con excepción de algunos originales, emancipados aquí y allá de esos dos yugos y por ese motivo llamados con razón insociables, precisamente porque entre ellos nacen los renovadores de sociedades, los inventores. La inclinación de todas las clases a copiar a la clase superior, de todas las provincias a copiar a la capital, de todas las capitales a copiarse entre sí o a

amoldarse a una de ellas, en una palabra, la similitud creciente de los hombres de una misma época, ¿presenta la misma ventaja desde el punto de vista del empleo fecundo del verdadero capital que la similitud durable de las generaciones sucesivas?[11] Sí, ya que agranda la esfera humana donde una invención podrá servir. Si solamente reinara la moda, si nunca una singularidad adoptada siguiendo el ejemplo de otro, como el consumo de tabaco o café, se volviera habitual y finalmente tradicional, el campo de radiación de un descubrimiento podría ser muy vasto, pero sería muy corto. Si la costumbre reinara sola, en cambio, cada familia tendría sus secretos, tal vez inmortales como ella, pero siempre limitados a su rayo estrecho. En un estado de civilización naciente en el que el imperio de la moda es casi

[11] Nadie se imagina hasta qué punto es esclavo de la moda. El que hoy en día crea decidir según su propio gusto al preferir el vino de Burdeos o de Borgoña al vino de Orleans sin duda hubiera opinado lo contrario en la Edad Media, cuando el vino de Orleans se servía en la mesa de nuestros reyes. ¿Quien habla hoy de tal vino de Plaisance, que entonces poseía gran reputación?; (véase al respecto *Économie politique au moyen âge*, Cibrario, Luigi, París, Guillaumin, 1859, t. II, pág. 147 de la traducción francesa). Pero el hombre es en todo eminentemente borreguil [*moutonnier*]. Por ejemplo, ¿por qué se puede decir que la honestidad es aún la mejor de las políticas? Porque el hombre es imitativo. No habría nada que decir, utilitariamente (iba a escribir moralmente) hablando, contra ciertos golpes de Estado, contra ciertas ilegalidades, si por desgracia no sirvieran fatalmente de ejemplo en el corto plazo y si de alguna manera no tuvieran repercusión en el transcurso de la historia de un pueblo. Soy del parecer de un escritor protestante: es lamentable incluso que Enrique IV haya abjurado. ¡Cuántos perjurios, cuántas mentiras diplomáticas nos ha valido ese acto de real y gloriosa hipocresía! Es demasiado caro comprar algunos años de paz y de puchero de gallina. [Tarde hace referencia aquí a una célebre frase del rey Enrique IV: «Querría que el campesino más pobre de mi reino pudiera al menos tener el puchero los domingos» (n. de la t.)].

nulo y el de la costumbre casi absoluto, en el que de un lugar a otro la vestimenta, los alimentos, los muebles cambian, toda fabricación en vistas de un público numeroso es imposible. «Cuando la vestimenta nacional de las bufandas de tartán y los tocados –dice Roscher– todavía se usaba en Escocia, las telas con las que ese objeto estaba fabricado se hilaban en la montaña y se tejían en el pueblo vecino.» El campo en el que toda industria puede extenderse es muy limitado y está aún más acotado por el régimen de castas, que en cada localidad impone a cada casta alimentos, vestimenta, muebles especiales. Por eso, en todo lugar donde la distinción de las clases es todavía más marcada, donde no hay clase media, en Japón, en la India, en la antigua Francia de Sully y Colbert, los escasos y poco importantes talleres que funcionan están dedicados a industrias de lujo, tapicería, porcelanas, *bijouterie*, etc., y solo más tarde nace la gran industria aplicada a los objetos de primera o de *segunda* necesidad otrora fabricados en los hogares. ¿Por qué ese orden en apariencia extraño es destacado acertadamente por Roscher? Porque la gran industria supone la sustitución de la costumbre por la moda. Ahora bien, es ante todo en las clases más ilustradas, las más ricas, que comienza a producirse esa sustitución de la que nunca tardan en convertirse en víctimas y que solo debe beneficiar a las clases inferiores. Si los gentilhombres de Luis XIV hubieran estado tan vinculados a su mansión familiar como los de Luis XI, Colbert no hubiera tenido que proteger la industria manufacturera de seda. Pero gracias al contacto de la corte, la similitud de los gentilhombres entre sí se había vuelto mucho mayor desde Enrique IV que la de los plebeyos entre sí.

Aun por otra razón, es útil para la fabricación que la imitación vasta y pasajera sustituya en medida suficiente a la imitación restringida y prolongada. Es que sus productos corrientes están destinados a un consumo inmediato. Pero si se trata de edificios y muebles, sería por el contrario bueno poder contar con la estabilidad de los gustos durante los siglos que esas cosas quizá atravesarán. Por eso en la Edad Media, cuando los artículos de consumo corriente no se fabricaban a gran escala, se ve florecer las corporaciones que fabricaban los productos durables (catedrales, castillos, sillones tallados, encuadernaciones, etc.). Las generaciones futuras para las cuales se trabajaba tomaban el lugar de la desembocadura exterior y amplia que faltaba. Eran una especie de *desembocadura ulterior.* La solidez de los muebles en la Edad Media prueba cuán poco se preveía que pudieran estar un día pasados de moda. La idea de moda no existía.[12]

En suma, gustos uniformes y, si se pudiera, gustos estables sumados sin sustracción, serían la única fuente posible de una capitalización y un enriquecimiento indefinidos. Nada hay más ruinoso que las originalidades provinciales y cantonales, a no ser las revoluciones sociales y los caprichos de las generaciones que puerilmente se ponen a quemar sin mayor razón todo lo que sus padres adoraron.

Si por casualidad buscamos divertirnos a expensas de la estupidez humana, no faltará material. La moda no es en apariencia menos insensata que la costumbre. Si las ciudades cerradas de antaño se obstinaban religiosamente en su extraño ceremonial, cuyo sentido tradicional se había perdido, ¿no vemos hoy en día

[12] Esto debe entenderse con reservas. Sobre las modas en la Edad Media, principalmente en Italia, véase *Ibíd.*, Cibrario, t. II, págs. 154 y siguientes.

a las ciudades abiertas imitarse a veces de una manera bastante tonta y, por ejemplo, a tal cabeza de cantón, que podría con poco gasto procurarse una buena distribución de agua que necesita de manera urgente, arruinarse por pagar el lujo de la iluminación a gas, siguiendo el ejemplo de sus vecinos? Pero creo que hay mejores cosas para hacer que relevar esas aberraciones respecto a estas dos grandes formas de la fuerza social de la que procedemos, la imitación, que es a la sociedad lo que la radiación de las ondas es a la física, lo que la herencia orgánica es a la vida.

Estas consideraciones nos conducen a nuestro primer tema: la teoría del valor; Stuart Mill fue el primero en mostrar la influencia de la costumbre sobre el precio. Él juzga esa influencia *perturbadora* pero *declinante.* Declinante sí; pero omitió agregar que ella es remplazada por la moda creciente. Perturbadora, sea; pero se puede calificar del mismo modo la acción de la moda; y después de todo la cantidad de perturbación no habrá disminuido.

La acción social de estas dos ramas de un mismo árbol tiene por efecto mantener o establecer despóticamente la uniformidad de los precios, ya sea *en un lugar dado*, durante un lapso de tiempo indefinido y mucho tiempo después de que el precio haya dejado de ser racional, es decir, determinado por pesajes de creencias y de deseos individuales, o *en un momento dado* sobre una vasta comarca y mucho más allá de los límites naturales del mercado donde el precio ha sido racionalmente determinado. En otro tiempo, bajo el reino de la costumbre, la menor alza del precio de la mano de obra provocaba gritos por más justificada que pudiera estar por el encarecimiento de los alimentos; hoy en día, bajo el imperio de la moda, los carniceros, los panaderos, pueden elevar con impunidad su tarifa y mantenerla así de alta, pese a la cotización mucho más baja de la harina o el

ganado, siempre que su tarifa sea igual para todos. Ahora cada ama de casa, incluso pobre, se ruboriza al regatear. *Es el precio*, se dice. Otrora hubiera protestado enérgicamente invocando los *antiguos precios*. Todo esto es contrario a las supuestas leyes de la oferta y la demanda. ¿Denominaremos no obstante «perturbación» a la influencia de la moda y de la costumbre sobre los precios? Se puede dudar; ya que de una manera indirecta y diferente, es verdad, son esas dos causas las que operan su determinación calificada como justa, racional, normal. ¿No es a través del contagio del ejemplo que se propagan los deseos especiales, las creencias especiales, y que su intensidad se eleva o disminuye? Nuestras necesidades realmente naturales están sumergidas en el cúmulo de nuestras necesidades ficticias. Es cierto que la imitación no crea en nosotros la fuerza virtual de creer y de desear, pero la despierta y la dirige sobre ciertas cosas, cuyo valor crea de ese modo. El regreso de la primavera, el ascenso de la juventud, multiplica en las mujeres, sin imitación alguna, lo concedo, el deseo de gustar; un tórrido día de calor da a toda una población una sed ardiente. Se dirá que de allí, y no del ejemplo, derivan las compras de vestidos primaverales y juveniles, así como las grandes ventas repentinas de cerveza, vino o sidra. Sin embargo, es el instinto imitativo el que hace que esa multiplicación de la sed o de la coquetería se dirija hoy hacia tal tipo de tela y mañana hacia otro, aquí hacia el vino, allí hacia la cerveza. Hay razas naturalmente muy confiadas, y otras suspicaces; el mismo pueblo, según esté bien o mal alimentado, en buena salud o enfermo, pasa de la credulidad a la desconfianza o de la desconfianza a la credulidad. ¿Pero no es por arrastre general que su credulidad se vincula aquí a los dogmas católicos, en otra parte a los dogmas musulmanes, ahora

a las verdades positivas, y que la desconfianza toma por objeto a veces a sus jefes políticos o militares, otras a sus sacerdotes? Cualquiera sea pues la fuente de nuestra fuerza de deseo o de fe, y aunque sea cierto que el valor deriva de ella, todo el valor de las cosas les viene de la imitación, por la misma razón que la luz de un objeto alumbrado de noche por una linterna sorda proviene de la mano que dirige la linterna.

Además, repitámoslo, la imitación trabaja siempre sobre una invención, y una invención crea al menos en parte el deseo que ella satisface. Es sin ninguna duda a causa de su utilidad relativa que un descubrimiento es adoptado, que se propaga contagiosamente. ¿Pero para qué es útil ese descubrimiento? En general, para satisfacer un deseo que no existiría sin él o sin una invención anterior. El descubrimiento de la imprenta se ha difundido porque respondía mejor que el arte de los copistas a la necesidad de leer; pero la invención de la escritura ya había hecho nacer esa necesidad al tiempo que comenzaba a satisfacerla. Lo mismo diría del teléfono, del fonógrafo, etc. ¿Para qué sirvió el descubrimiento del cacao? Para satisfacer el deseo que hizo nacer, el de comer chocolate.

Veamos si se puede llamar perturbadoras del valor a las causas mismas del valor.

En resumen, 1) todo valor consiste en deseo y en fe: el valor de uso solo es una suma de deseo y de fe, una probabilidad mayor o menor de satisfacciones ulteriores más o menos deseadas; el valor de cambio es solo una ecuación interna de creencias y deseos, de los cuales unos deben ser sacrificados por los otros. Y 2) todo incremento, sea del número de nuestros deseos especiales y de nuestras creencias especiales, sea del número de ejemplares de cada uno de ellos y de cada una de ellas en la humanidad, tiene

por única fuente social una invención, sea nueva o propagada por imitación. La invención y la imitación son pues las únicas causas sociales de la riqueza y del valor. Y de hecho lo que se vende, lo que se alquila, nunca son tierras, piedras, ni saltos de agua, sino muchos descubrimientos innumerables –agrícolas, arquitectónicos, industriales, geométricos, físicos, etc.–, es decir, el empleo que ya se ha hecho o que se puede hacer de ellos gracias a esas tierras, piedras y saltos de agua. Antes de comprar, el comprador podía conocer esos descubrimientos, pero solo los *adquirió* desde el día en que pudo servirse de ellos, puesto que su esencia es ser útiles.

III
El ideal económico

La economía política no se limita a constatar lo que es; ella juzga lo que es a la luz de lo que debe ser. Puesto que critica lo real, es necesario que posea un ideal. ¿Cuál es el ideal económico? ¿Es realizable? ¿Es solamente inteligible?

Antes de responder, no será en vano señalar el lugar de esta ciencia entre las demás ciencias sociales. El hombre en sociedad habla y responde, manda y obedece, ataca y se defiende, vende y compra (o produce y consume), enseña y aprende, etc. Tantos pares de relaciones correlativas, tantas ciencias sociales distintas: lingüística, política, legislación, estrategia, economía política, religión y pedagogía, etc.

En cada uno de esos órdenes distintos de relaciones intrasociales, toda innovación comienza por una iniciativa personal

que tengo todo el derecho de llamar invención. Esa invención se propaga siempre por imitación. No puede haber una ciencia de las invenciones; solo su historia es posible. Pero podría haber una ciencia de su difusión imitativa, más o menos rápida y discontinua, variable según los climas, las razas y las edades. De seguro la tendencia de los descubrimientos y de los procesos útiles de la industria a propagarse siguiendo una progresión geométrica, a menudo contrariada, es verdad, no es menos cierta que la tendencia de los tipos vivos a propagarse según la misma ley, y aquella merecería la observación de los economistas, mucho más que esta, que pertenece a los naturalistas.

Una vez más, se puede *relatar*, no coordinar científicamente la serie histórica de las concepciones religiosas, de los descubrimientos industriales, militares, administrativos, científicos. En cuanto a la serie, casi consumada antes de los tiempos históricos, de las invenciones sucesivas de palabras y de formas gramaticales, no se podría siquiera relatarla. Pero cuando una religión se ha conformado y asentado, cuando un cuerpo de conocimientos se ha organizado y es aceptado, cuando un conjunto de preceptos morales ha entrado en los corazones, etc., hay sitio para la aparición de una teología, una gramática, un tratado científico, un curso de moral, una obra de derecho, etc. Así también, cuando un grupo suficiente de industrias, formadas separadamente por una sucesión de invenciones fortuitas, ha comenzado a funcionar regularmente sin muchas colisiones y a difundir sus productos heterogéneos en una nación, hay lugar para una ciencia llamada economía política.

Toda ciencia es una coordinación lógica de invenciones. O más bien expone, sea cómo estas invenciones se coordinan, sea cómo pueden y deben coordinarse lógicamente. La teología

es la coordinación tan lógica como es posible de las creencias religiosas en vías de formación. Me refiero a la teología cristiana de los Padres de la Iglesia ya que, después de ellos, su ciencia se ha «sepultado en su victoria». La gramática en los tiempos de Vaugelas, por ejemplo –ya que en el presente es en Francia solo una ciencia acabada y muerta, como la teología desde los Padres–, es la coordinación más lógica posible, dado el uso a veces incorregible, de los elementos y las formas del discurso. La moral es la coordinación más lógica posible de los diversos deberes, a menudo contrarios, desiguales en grado, que han llegado a un pueblo desde los cuatro puntos del horizonte y se han formado y difundido con independencia los unos de los otros en épocas diferentes para responder a sus necesidades sucesivas. La moral más elevada procura coordinar jerárquicamente, es decir, también lógicamente, las costumbres, los cuerpos de deberes distintos de los diferentes pueblos. El derecho, me refiero al derecho que se crea, el *Corpus juris* de Justiniano o el Código civil de Napoleón, y no el Derecho muerto que devoran los comentaristas, es la coordinación lógica, siempre en la medida de lo posible, de los elementos jurídicos legados por el pasado de una nación e inventados por cientos de jurisconsultos antiguos. En cuanto a la ciencia de los comentaristas, solo merece ese nombre cuando al intentar completar la coordinación lógica de los textos ella descubre contradicciones que suprime por medio de ficciones jurídicas o invocando un supuesto *espíritu de la ley*, tan cómodo en jurisprudencia como puede ser en teología el *sentido espiritual* de las escrituras. La ciencia militar, dado un conjunto de aparatos y estratagemas de guerra, de armas especiales, sucesivamente inventadas y apreciadas por grandes guerreros de la Antigüedad y de los tiempos modernos (tal

vez incluso de la *prehistoria*), muestra cómo esos elementos diversos deben coordinarse solidariamente, lógicamente, en la organización y la conducta de los ejércitos, con vistas al fin agresivo o defensivo de la guerra. Si la política pudiera ser una ciencia y no simplemente un arte, sería la coordinación lógica de los procedimientos administrativos transmitidos por los antepasados, de las instituciones creadas por separado y que funcionan aparte, con vistas a alcanzar la meta colectiva de una nación, de realizar la obra en la cual *colaboran* todos esos miembros que, en sus relaciones puramente económicas, *se ayudan mutuamente*, pero que no colaboran. Ya que ayudarse mutuamente a lograr por separado fines egoístas, incoherentes o contradictorios, no es en absoluto colaborar en una obra común que hace de una multitud humana un haz de ideas y esfuerzos convergentes. Y por eso se ve la insuficiencia del punto de vista exclusivamente económico.

Finalmente, la economía política es la ciencia que intenta mostrar cómo se coordinan lógicamente *o deben* coordinarse lógicamente las producciones de las diversas riquezas, nacidas de descubrimientos imitados, y las clases de la sociedad que contribuyen a su producción, para responder al deseo de un *máximo de utilidad* obtenido con un *mínimo* de trabajo.

Luego viene a coronar el todo la ciencia de las ciencias tanto naturales como sociales, la filosofía, que se esfuerza por coordinar todas esas coordinaciones parciales de invenciones y descubrimientos, inventadas ellas mismas de modo separado por millones de sabios sucesivos e independientes. Mal que bien, lo consigue por medio de hipótesis, análogas a las ficciones de derecho utilizadas por los juristas o a las figuras de la *Biblia* utilizadas por los teólogos.

Pero volvamos a la economía política. Según lo que he dicho se ve que, hablando con propiedad, hay dos economías políticas: una que cree ver el orden en los hechos económicos librados a sí mismos, la otra que no lo ve allí y quiere ponerlo en ellos; una ortodoxa y expectante, que considera la competencia comercial y la selección industrial como suficientes para hacernos marchar hacia el ideal económico; la otra curativa, quirúrgica, radical, que afirma la necesidad de someter todas esas producciones y todas esas clases a un plan reorganizador.

¿No nos burlaríamos de un filósofo que dijera: solo hay que dejar que los sabios se peleen y la mejor filosofía saldrá de allí?, ¿o de un hombre de Estado que dijese: es inútil gobernar a los hombres; todo iría mejor políticamente si se los abandonara a todas sus inclinaciones?, ¿o de un estratega que dijera: el levantamiento en masa, las hordas en las que cada uno pelea a su manera y se las arregla como puede, he aquí el medio más seguro de vencer? Sin embargo, esta teoría del *laisser-faire* aplicada a otras ramas de la ciencia social no produciría allí tan absurdas consecuencias. En gramática uno puede poner en duda el hecho de que, sin las reformas de Vaugelas y de la Academia Francesa, la lengua francesa, abandonada a la espontaneidad de los instintos individuales, hubiera sido menos bella, menos rica e incluso menos pura.

¿Asimilaremos en este punto la economía política a la gramática o bien a las otras ciencias precedentes? Seguramente a la gramática, si no salimos del punto de vista estrictamente económico. Es solamente desde un punto de vista político que puede ser preconizada la organización o la dirección del trabajo. Si los hombres de una nación solo quieren asistirse unos a otros, no hay ninguna duda de que los particulares no son los mejores

jueces de los mejores medios a adoptar para realizar sus metas particulares. Pero si ellos persiguen al mismo tiempo alguna gran empresa o fantasía colectiva, más o menos loca por cierto y tanto más querida, sus jefes, encargados de llevarla a cabo, ¿no deben considerar las fuerzas industriales y comerciales de la nación como simples instrumentos y modificarlas en consecuencia? La cuestión remite pues a saber si la solidaridad social deseable consiste únicamente en la asistencia mutua, y si conviene o no subordinar cada vez más la asistencia mutua a la cooperación patriótica. Ahora bien, para negar la necesidad, la fatalidad de esta subordinación, con todo lo nefasta que a veces puede ser, es preciso cerrar los ojos ante la evidencia. El mundo económico espera a su amo.[13]

Como quiera que sea, a fin de cuentas existe un punto sobre el cual están de acuerdo las dos economías políticas opuestas, a saber, la posibilidad de alcanzar o al menos de concebir la parte del ideal que les es común: el *máximo de valor.* Aquí, por lo que sabemos, el único economista filósofo que ha abordado con decisión y de frente esta cuestión suprema y fundamental, Cournot, niega con la cabeza. Sin embargo, resume el problema en una página tan triste y bella que se me permitirá citar un extracto: «Hay una gran analogía –dice– entre la idea del optimismo en economía social y las ideas de optimismo y finalidad en filosofía natural. Ninguno de los dos principios conlleva más que aplicaciones parciales y relativas en circunstancias determinadas. He aquí tal detalle de organización que es sin duda lo mejor para que tal función se cumpla, para que tal especie se perpetúe;

[13] *Maître* es una palabra polívoca que en francés significa a la vez maestro y amo [N. de la t.].

pero elévese usted más alto y pregunte por qué tal especie está destinada a figurar en la fauna y la flora de una región más que de tal otra; el principio del optimismo y de la finalidad, en tanto hilo conductor, se nos escapa. Lo que favorece la multiplicación de una especie es causa de destrucción o de restricción para otra, sin que se tengan argumentos en absoluto para juzgar que sea en sí mismo mejor que tal especie se propague a expensas de tal otra. Se encuentra el hilo conductor cuando consideramos la creación terrestre en sus relaciones con el hombre, y juzgamos en primer lugar que es mejor en ese orden relativo que tales especies, tales razas sean propagadas y tales otras restringidas o destruidas; que con este fin sea adoptado tal modo de cultivo, de rotación de cultivos, de explotación o distribución de los cultivos y de las fabricaciones preferentemente a tal otro. Luego llegamos a comparar entre sí tipos de productos *diversamente útiles* –que responden a necesidades y gustos diversos–, en razón de la complejidad de la organización del hombre, de la variedad en la constitución de las sociedades humanas, de la diversidad de los temperamentos, las razas, las clases, las costumbres, los hábitos, los tiempos y los lugares; y el hilo conductor se nos escapa nuevamente: *ya que querríamos comparar cosas heterogéneas que no son efectivamente comparables y que por consiguiente no se prestan a una determinación de máximo o de óptimo.*» Y de este profundo acercamiento Cournot concluye que en filosofía natural, así como en economía política, «el desvanecimiento del principio de optimismo como hilo conductor se debe a la naturaleza misma de las cosas».

Sí, ese gran crítico tiene razón; si en economía política la concepción de un *óptimo*, es decir de un ideal, implicara la comparación y la medición de cosas realmente heterogéneas,

habría que renunciar a orientarse hacia ese objetivo reconocido como absurdo y contradictorio. Pero, despojada de su cima, la economía política vería arrancadas de un mismo tirón su raíz y su razón de ser, su derecho único al nombre de ciencia. Vale pues la pena examinar con atención si la heterogeneidad alegada es completa y si, por algún aspecto mal dilucidado, los gustos y las necesidades juzgadas disímiles e incomparables no tienen una naturaleza común. Es inútil repetir lo que dije más arriba y en otro lugar sobre este tema. Agreguemos solamente que en todo momento la conciencia de todo hombre llamado a decidirse entre dos gustos o dos necesidades tan heterogéneas como se quiera, uno de los cuales debe ser sacrificado por el otro, halla la solución al problema considerado irresoluble por Cournot. Cada uno de nosotros sabe bien qué aprecia más, el tabaco o la caza, el estudio de la botánica o la audición de una ópera, la ambición o el amor. Si cada uno de nosotros conoce sus preferencias, ¿cómo podría la mayoría del público ignorar las suyas? Esa opción de la mayoría no prueba en absoluto, es verdad, que la cosa elegida por ella valga más *en sí misma* que las otras cosas, realmente heterogéneas en su aspecto sensitivo, no lo olvidemos. Pero en sí ninguna cosa, ninguna persona vale; y aplicarle la idea de valor en su fuero íntimo es desconocer su autonomía, su carácter innato particular, su verdadera razón de existir.

Rousseau decía en una de sus bromas: «La vida de un solo hombre vale más que la libertad del género humano». Comparaba así dos cosas muy heterogéneas y, si hubiera dicho precisamente lo contrario, seguramente nadie lo hubiera desmentido. Ese único ejemplo bastará como respuesta a la objeción de Cournot.

La noción de un óptimo, de un máximo de valor a realizar es entonces inteligible; el polo de la economía política no es imaginario. Pero de los dos elementos del valor, ¿cuál debe prevalecer? ¿Es hacia un máximo de deseos, de pasiones, que gravita, desde el punto de vista económico tanto como desde cualquier otro, el mundo social?, ¿o gravita más bien hacia un máximo de creencia, de garantías, de seguros contra los males y los peligros del porvenir?

Preguntar si la riqueza puede aumentarse indefinidamente de manera útil es preguntar si el consumo puede incrementarse sin fin, si el deseo humano es susceptible de una extensión y ramificación indefinidas. Ahora bien, eso parece generalmente probable. Sin embargo, ¿no hay un punto de saturación del deseo, el estado de hastío? Dada una raza en un clima dado, con una lengua y un conjunto de ideas dadas, imperantes, establecidas, momentáneamente fijas, existe un estado social ideal que proporcionaría a esa raza un apogeo infranqueable, no digo de felicidad, sino de hastío general. Sería el *estado estacionario*, alabado por Stuart Mill, de su industria y de su civilización.

Sin duda las *necesidades* se multiplican. Pero la mayoría de las necesidades son previsiones de deseos futuros, que tal vez no se producirán; y la mayoría de los valores que responden a esas necesidades, es decir, todos con excepción de los que se consumen inmediatamente, son esperanzas o certidumbres actuales de satisfacciones eventuales.

¿Por qué la sed de oro crece todavía en nuestras sociedades cada vez más desapegadas de las creencias religiosas? Porque la seguridad que da el oro a su poseedor tiene dos características distintivas que le hacen desempeñar *económicamente* el rol de dichas creencias. En la indeterminación del contenido miste-

rioso de los goces futuros que promete el dinero hay una infinidad aparente, una perspectiva ilimitada de la que el hombre no puede prescindir. Además, el dinero encarna una creencia común y general, cosa indispensable para una sociedad. Cuanto más uniforme es el curso de la moneda y con mayor facilidad es transportada, más se generaliza la confianza que inspira, y es tanto más apta para remplazar en cierta medida *y desde el punto de vista del trabajo* las esperanzas religiosas tal como se manifiestan en los primeros siglos de nuestra era, por ejemplo. Representémonos un misionero predicando el Evangelio a una tribu irlandesa o sajona hasta ese momento beligerante y desocupada. En esos cerebros imprevisores, despreocupados por el porvenir, el misionero hace entrar la fe en una vida póstuma y la persuasión de que a través de la realización de ciertos trabajos, de ciertas privaciones o de ciertos ritos, se puede adquirir la certidumbre de satisfacer a lo largo de toda esa existencia de ultratumba deseos desconocidos. Ganar la certeza o la probabilidad de la Salvación, obtener una *seguridad eterna*: tal llega a ser el objetivo de esos hombres, que antes no poseían la idea de seguridad. De allí los monasterios, las iglesias, los hospitales que construyen; de allí la menor asiduidad de las guerras y la mayor frecuencia de las labores de paz. La esperanza del cielo, creencia infinita y creencia común, habrá sido para esos bárbaros un verdadero capital (en el sentido corrientemente utilizado de la palabra), un capital tan fecundo como lo hubiese sido que su jefe descubriera una mina de oro de la cual hubiera prometido repartirles los lingotes monetizados en recompensa por su buena conducta.

La fe en el oro puede ser tan engañosa como cualquier otra. Las satisfacciones que se esperan de él pueden esfumarse. Mientras

tanto, la seguridad justificada o decepcionante con la que nos encandila es una fuerza productiva *sine qua non*. Y he aquí por qué la sed de oro crece todavía. Cuando corrientemente se dice, cuando se repite de eco en eco, de economista en economista, que el deber del Estado se *limita* a proporcionar seguridad a los ciudadanos, no parecemos figurarnos la carga agobiante que se le impone. Lo mismo sería decir que le *basta* con enriquecernos a todos.

Aunque la sed de oro sea un deseo, su incremento atestigua sobre todo un incremento de confianza y de fe. Por el contrario, la fuerza de deseo, en su conjunto, está destinada a debilitarse. A medida que la humanidad se esclarezca, sin jamás volverse pesimista, espero, a la manera alemana, no puede dejar de develar cada vez mejor la ilusión propia del deseo, al menos en su rama positiva, como acabamos de explicar. El deseo es positivo o negativo según tenga por objeto una sensación, una imagen, y los juicios más o menos *creídos* que los acompañan, o por el contrario, la supresión de una sensación, de una imagen y de su cortejo judicial. En todo placer que crece y se acompaña de un deseo positivo creciente, llega un instante de repentina decepción donde, para su sorpresa, de alguna manera tocando tierra, bruscamente despabilados, encallando en su puerto ilusorio y fantástico, quienes deseaban hace mucho tiempo buscan su deseo y no lo encuentran más; y precisamente eso sucede en el instante en que les había parecido que ese deseo sería finalmente satisfecho. Todo deseo marcha hacia su propia satisfacción como el animal hacia la sombra. La engañifa profunda de la naturaleza es que el término donde el deseo espera encontrar su aplacamiento es o le parece que es un placer, una alegría, y eso es imposible, ya que su sosiego implica su desaparición o su disminución y un placer supone su incremento.

Así pues, una fe que es preciso combatir y que por sí misma tiende a disminuir, creo, en las almas más esclarecidas, es la fe del deseo positivo en su propia satisfacción. Ella implica contradicción y, como todo error, como todo conflicto interno de creencias mutuamente neutralizadas que disminuye otro tanto la cantidad de fe general, debe ser suprimida. El objetivo supremo del hombre es en efecto un máximo de fe del que se apodera a cada instante su espíritu; y he aquí por qué hemos visto que toda ciencia es una coordinación lógica y la ciencia de las ciencias, una coordinación de coordinaciones, es decir, un grupo sin cesar creciente de juicios que se penetran mutuamente, que se entreprolongan unos a otros en lugar de enfrentarse o yuxtaponerse estérilmente, de tal manera que la creencia inherente a cada uno ellos contiene virtualmente las creencias inherentes a todos los demás.

No obstante, si el deseo positivo nos engaña, el deseo negativo que, incorporado a ciertas sensaciones o a ciertas imágenes produce el compuesto llamado dolor, no lo hace. Este no corre detrás de su sombra; aspira a su propia liberación, al estado en el que no será más. Es por sí solo racional, únicamente él puede llegar a su término con la ayuda del arte, de la ciencia y del amor, esos tres grandes anestésicos del sufrimiento. Pero sobre todo va hacia allí a través de un aparente redoblamiento de sí mismo bajo la forma de trabajo, pena querida, pena ligera, que es al dolor o a cualquier mal que sirve a evitar, lo que la vacuna es a la viruela.

En lo que concierne al deseo positivo, la humanidad futura se apegará sobre todo a la curiosidad directa, siendo por lo demás todo deseo positivo curiosidad, solo que directa o indirecta, legítima o espuria; y por otro lado buscará cada vez más protegerse contra esos males eventuales. Querrá decididamente el

bien inmenso y fundamental que nos falta, la estabilidad política, y con certeza lo tendrá. El progreso de la meteorología, la medicina y, a decir verdad, de todas las ciencias, decuplicará la extensión y el alcance de esas previsiones. Mediante la cajas de seguros mutuos, las cajas de ahorro, los seguros contra incendio y los seguros de vida, mediante una infinidad de otras instituciones de previsión que ya se desarrollan sorprendentemente a medida que se desarrollan las inteligencias y por todas las que el futuro verá nacer, y por último, mediante la extensión y el perfeccionamiento de la estadística, se puede esperar que nuestra posteridad disfrute, no de una felicidad propiamente dicha, sino de una seguridad infinitamente superior a la que jamás hayamos disfrutado. Pero estaba por olvidar el encanto extremo que vendrá a embellecer esta austeridad. Una vez satisfecha su necesidad de certidumbre o de ilusión estable en parte por la ciencia, la filosofía o la religión, pedirán un complemento de satisfacción a la cortesía, al intercambio de miradas ingeniosas y múltiples, alimentación recíproca de nuestras ilusiones sobre nosotros mismos, de nuestra confianza en nosotros mismos, engañosa o no. Mentira mientras se quiera, es un incremento de fe no contradictoria, y por esa razón ninguna sociedad pudo renunciar a ella. Toda civilización se consuma en la urbanidad, y en ella se extingue. La cortesía se refina siempre, incluso al simplificarse, y solo se simplifica para extenderse. Inventada para los reyes por sus aduladores, propagada de las cortes a las capitales, de las capitales a las provincias, de las clases altas a las clases más bajas, ella solo se detendrá en su derramamiento civilizador después de penetrar, transformándose, en las últimas capas del pueblo. Y entonces cada uno conocerá realmente la alegría de vivir, cuando la tierra civilizada solo sea un vasto

atelier y ese *atelier* solo un salón inmenso, un claro y liberal salón del siglo XVIII abierto a todos, incluso al bárbaro que va a destruirlo, o más bien a invadirlo. Será mejor que un idilio; esperemos que no sea una utopía.

El hombre que avanza en edad, incluso todavía joven y antes de todo declive, siente disminuir la sed de placeres posibles, aun la aprehensión de los males posibles, y la distancia entre sus goces más vivos y sus dolores más fuertes disminuye constantemente. Su fuerza de despecho decrece aunque su actividad todavía progrese. Y al mismo tiempo ve sus creencias asentarse, sistematizarse, universalizarse día a día. ¿No ocurrirá lo mismo con la humanidad?

El público y la multitud*

I

La multitud no solo atrae y llama irresistiblemente a su espectador, sino que su mismo nombre ejerce sobre el lector contemporáneo un prestigioso atractivo, y algunos escritores son demasiado propensos a designar con esta ambigua palabra todo tipo de agrupamientos humanos. Es importante acabar con esta confusión y, especialmente, no confundir multitud con *Público*, vocablo él mismo susceptible de acepciones diversas, pero que procuraré precisar. Se dice: el público de un teatro, el público de una asamblea cualquiera; aquí público significa multitud.[1] Pero esta significación no es la única ni la principal y, mientras que

* Extraído de *L'opinion et la foule* (1901).

[1] El público teatral ha sido el objeto de una excelente monografía de M. Sarcey publicada en la *Revue Bleue*.

su importancia decrece o se mantiene estable, la Edad Moderna, desde la invención de la imprenta, ha hecho aparecer un tipo de público muy diferente, que no cesa de crecer, y cuya extensión indefinida es uno de los rasgos más marcados de nuestra época. Se ha hecho la psicología de las multitudes; queda por hacer la psicología del público entendido en este otro sentido, es decir, como una colectividad puramente espiritual, como una diseminación de individuos, físicamente separados y cuya cohesión es por completo mental. De dónde procede el público, cómo nace, cómo se desarrolla; sus variedades; sus relaciones con sus directores; sus relaciones con la multitud, con las corporaciones, con los Estados; su poder para bien o para mal y sus maneras de sentir o de actuar; he aquí lo que nos proponemos investigar en este estudio.

En las sociedades animales inferiores, la asociación consiste sobre todo en un agregado material. A medida que uno se eleva en el árbol de la vida, la relación social se vuelve más espiritual. Pero si los individuos se alejan al punto de no verse más o permanecen alejados durante un tiempo muy corto, han dejado de estar asociados. Ahora bien, la multitud presenta en esto algo animal. ¿No es ella un haz de contagios psíquicos esencialmente producidos por contactos físicos? Pero no todas las comunicaciones de espíritu a espíritu y de alma a alma tienen como condición necesaria el acercamiento de los cuerpos. Esta condición se cumple cada vez menos cuando en nuestras sociedades civilizadas se perfilan *corrientes de opinión*. No es en las aglomeraciones de hombres en la vía pública o en las plazas donde nacen y discurren estos tipos de ríos sociales,[2] estos grandes arrebatos que ahora toman

[2] Notemos que estas comparaciones *hidráulicas* surgen de la pluma con naturalidad cuando se trata de multitudes así como de públicos. Se parecen

por asalto los corazones más firmes, las razones más resistentes, y se hacen consagrar leyes o decretos por los parlamentos o los gobiernos. Extrañamente, los hombres que así se implican, que se sugestionan mutuamente o más bien se transmiten unos a otros la sugestión desde arriba, esos hombres no se codean, no se ven ni se oyen; ellos están sentados, cada uno en su casa, leyendo el mismo periódico, y dispersos sobre un vasto territorio. ¿Qué lazo existe, pues, entre ellos? Ese lazo es, con la simultaneidad de su convicción o de su pasión, la conciencia que cada uno de ellos posee de que esta idea o esta voluntad es compartida al mismo tiempo por un gran número de otros hombres. Alcanza con que uno sepa esto, incluso sin ver a esos hombres ni conocerlos, para que sea influido por ellos considerados en masa, y no solo por el periodista, inspirador común, quien también le es invisible y desconocido, y tanto más fascinador.

En general, el lector no tiene conciencia de sufrir esta influencia persuasiva, casi irresistible, del periódico que lee habitualmente. El periodista tendría mucha más conciencia de su complacencia para con su público, cuya naturaleza y cuyos gustos jamás olvida. El lector tiene aún menos conciencia; ni se imagina la influencia que la masa de los otros lectores ejerce sobre él. Esta influencia no es menos incontestable. Se ejerce sobre su curiosidad, que se vuelve tanto más viva cuanto que la sabe o la cree compartida por un público más numeroso o más selecto, y a la vez se ejerce sobre su juicio, que busca adecuarse al de la mayoría o al de la

---

en esto. Una multitud en marcha, una tarde de fiesta pública, circula con una lentitud y con múltiples remolinos que evocan la idea de un río sin cauce preciso. Ya que nada es menos comparable a un organismo que una multitud, a no ser un público. Ellos son más bien cursos de agua cuyo régimen está mal definido.

elite, según el caso. Abro un periódico creyendo que es de ese día y leo con avidez algunas noticias; luego me doy cuenta de que es de hace un mes o de la víspera, y de inmediato dejo de interesarme. ¿De dónde proviene ese disgusto súbito? ¿Han perdido los hechos narrados algo de su interés intrínseco? No, pero nos decimos que somos los únicos en leerlos, y eso basta. Lo que prueba que nuestra viva curiosidad se basaba en la ilusión inconsciente de que nuestro sentimiento era común a un gran número de espíritus. Suceda con un periódico de la víspera o del día anterior comparado con el del día, o con un discurso leído en la propia casa comparado con un discurso oído en medio de una inmensa multitud.

Cuando experimentamos sin percatarnos este contagio invisible del público del que formamos parte, tendemos a explicarlo por el simple prestigio de la *actualidad.* Si el periódico del día nos interesa tanto, es porque solo relata hechos actuales, y sería la proximidad de esos hechos, y no la simultaneidad de su conocimiento por nosotros y por otro, lo que nos apasionaría de su relato. Pero analicemos bien esta *sensación de la actualidad*, que tan extraña es y cuya creciente pasión es una de las características más claras de la vida civilizada. Aquello que se considera «de actualidad», ¿es solo lo que acaba de ocurrir? No; es todo lo que inspira actualmente un interés general, aunque se trate incluso de un hecho antiguo. En los últimos años ha sido «de actualidad» todo lo que concierne a Napoleón; es de actualidad todo lo que está de moda. Y no es «de actualidad» aquello que es reciente pero que la atención pública, desviada hacia otras cuestiones, descuida. Durante el primer proceso Zola, en el Extremo Oriente ocurrían hechos que bien podrían habernos interesado, pero se habría dicho que nada tenían de actuales. En suma, la

pasión por la actualidad progresa con la sociabilidad, de la que solo es una de las manifestaciones más impresionantes; y como lo propio de la prensa periódica, y sobre todo de la prensa diaria, es tratar solamente temas de actualidad, no debe sorprendernos que se establezca y estreche una especie de asociación entre los lectores habituales del mismo periódico, muy poco notada y de las más importantes.

Por supuesto, para que sea posible esta *sugestión a distancia* de los individuos que componen un mismo público, es preciso que hayan practicado mucho tiempo, por el hábito de la vida social intensa, de la vida urbana, la sugestión en proximidad. Cuando somos niños y adolescentes comenzamos por sentir vivamente la *acción de las miradas de otro*, lo que se expresa aunque sin saberlo en nuestra actitud, nuestros gestos, en el curso modificado de nuestras ideas, en la confusión o sobreexcitación de nuestras palabras, en nuestros juicios y nuestros actos. Y es solo después de experimentar y haber hecho experimentar esta impresionante acción de la mirada durante muchos años, cuando nos volvemos capaces de impresionarnos incluso por el *pensamiento de la mirada de otro*, por la idea de que somos objeto de la atención de personas que nos son lejanas. Paralelamente, es después de haber conocido y practicado por mucho tiempo el poder sugestivo de una voz dogmática y autoritaria oída de cerca, cuando la lectura de una afirmación enérgica basta para convencernos, y aun el simple conocimiento de la adhesión de un gran número de nuestros semejantes a dicho juicio nos dispone a juzgar en el mismo sentido. La formación de un público supone, pues, una evolución mental y social mucho más avanzada que la formación de una multitud. La sugestividad puramente ideal, el contagio sin contacto que supone ese agrupamiento puramente abstracto

y no obstante tan real, esa multitud espiritualizada, elevada por así decirlo al segundo grado de potencia, solo ha podido nacer después de varios siglos de vida social más grosera, más elemental.

II

Ni en latín ni en griego hay palabra que responda a lo que nosotros entendemos por *público*. Las hay para designar al pueblo, la asamblea de ciudadanos armados o no, el cuerpo electoral, y toda la variedad de multitudes. ¿Pero qué escritor de la Antigüedad ha fantaseado con hablar de *su público*? Ninguno de ellos ha conocido nunca más que *su auditorio* en salas reservadas para lecturas públicas, donde los poetas contemporáneos de Plinio «el Joven» reunían una pequeña multitud de simpatizantes. En cuanto a los lectores dispersos de manuscritos copiados a mano y en tiradas de algunas decenas de ejemplares, no tenían conciencia de formar un agregado social, como actualmente ocurre con los lectores de un mismo periódico o, a veces, con los de una misma novela de moda. ¿Había un público en la Edad Media? No, pero había ferias, peregrinaciones, multitudes tumultuosas en las que circulaban emociones piadosas o belicosas, cóleras o pánicos. El público solo ha podido comenzar a nacer luego del primer gran desarrollo de la invención de la imprenta en el siglo XVI. El transporte de fuerza a distancia no es nada comparado con el transporte del pensamiento a distancia. ¿No es el pensamiento la fuerza social por excelencia? Entonces se ha visto, novedad profunda y de incalculable efecto, la lectura cotidiana y simultánea de un mismo libro, la *Biblia*, editado por primera vez en millones de ejemplares, dar a la masa unida de sus lectores la sensación de

formar un cuerpo social nuevo, desprendido de la Iglesia. Pero ese público naciente no era aún él mismo más que una iglesia aparte, con la cual se confundía, y es la debilidad del protestantismo haber sido a la vez público e iglesia, dos agregados regidos por principios diferentes y de naturaleza inconciliable. El público como tal solo se despejó un poco de forma clara bajo el reinado de Luis XIV. Pero en esa época, aunque había multitudes tan impetuosas y tan considerables como las hay ahora en las coronaciones de los príncipes, en las grandes fiestas, en los motines provocados por las hambrunas periódicas, el público solo se componía de una estrecha elite de «gente honesta» que leía su gaceta mensual, y que leía sobre todo libros, un pequeño número de libros escritos para un pequeño número de lectores. Y esos lectores estaban en su mayoría reunidos en París, e incluso en la Corte.

En el siglo XVIII, ese público crece rápidamente y se fragmenta. No creo que haya existido antes de Bayle un público filosófico distinto del gran público literario o que comenzara a separarse de él. Ya que no llamo público a un grupo de eruditos unidos –a pesar de su dispersión, es cierto, en diversas provincias o estados– por la preocupación de investigaciones semejantes y por la lectura de los mismos escritos, pero tan poco numerosos que todos mantienen entre sí relaciones epistolares y extraen de esas relaciones personales el principal alimento de su comunión científica o filosófica. No ha habido realmente público filosófico ni científico sino a partir del momento, difícil de precisar, en que los hombres consagrados a los mismos estudios fueron demasiados como para poder conocerse personalmente y en que sintieron que se establecían entre ellos lazos de cierta solidaridad solo a través de comunicaciones impersonales de frecuencia y regularidad suficientes. En la segunda mitad del siglo XVIII, un

público político nace, crece y pronto absorbe en sus desbordes, como un río absorbe sus afluentes, todos los otros públicos: literario, filosófico, científico. Sin embargo, hasta la Revolución la vida de público tiene poca intensidad por sí misma, y solo cobra importancia por la vida de multitud a la que aún se vincula a través de la animación extrema de los salones y los cafés.

El verdadero advenimiento del periodismo data de la Revolución y, por consiguiente, también el del público, del que ella ha sido la fiebre de crecimiento. Esto no significa que la Revolución no haya suscitado asimismo multitudes, pero eso no la distingue de las guerras civiles del pasado, de los siglos XIV, XVI, o bajo la Fronda[3] misma. Las multitudes de la Fronda, las mulitudes liguistas,[4] las multitudes cabochianas,[5] no eran ni menos temibles, ni tal vez menos numerosas que las del 14 de julio y el 10 de agosto. Ya que una multitud, demarcada por los límites de la voz y la mirada, no podría crecer más allá de cierto grado sin fraccionarse de inmediato o sin convertirse en incapaz de una acción conjunta, acción siempre igual, por otra parte: barricadas, saqueos de palacios, masacres, demoliciones, incendios. Nada más monótono que esas manifestaciones seculares de su actividad. Pero lo que caracteriza a 1789, lo que el pasado jamás había visto, es esa pululación de periódicos ávidamente devorados que

[3] La Fronda se refiere a las revueltas campesinas que tuvieron lugar en Francia entre 1648 y 1653 [N. de la t.].

[4] El autor hace referencia aquí a los participantes de la Liga Católica durante las guerras religiosas del siglo XVI en Francia, quienes luchaban para erradicar el protestantismo de ese país [N. de la t.].

[5] Los cabochianos eran los partidarios del desollador Simon Lecoustellier, apodado «Caboche», líder del gremio de los carniceros que desempeñó un importante papel en los motines de 1413 en París [N. de la t.].

hacen eclosión en esa época. Si bien muchos nacen muertos, algunos ofrecen el espectáculo de una difusión inaudita. Cada uno de esos grandes y odiosos publicistas,[6] Marat, Desmoulins, el padre Duchesne, tenía *su* público, y se puede considerar a esas multitudes incendiarias, saqueadoras, asesinas y caníbales que por entonces asolaron Francia de norte a sur y de este a oeste, como excrecencias, erupciones malignas de esos públicos, a los que sus malhechores bodegueros –llevados en triunfo al Panteón después de su muerte– vertían todos los días el alcohol venenoso de las palabras vacías y violentas. No significa que, aun en París, y con más razón en la provincia y en el campo, los motines estuvieran compuestos exclusivamente por lectores de periódicos; pero ellos siempre eran su levadura, e incluso su masa. También los clubes, las reuniones de café, que desempeñaron un rol tan importante durante el período revolucionario, han nacido del público, mientras que antes de la Revolución el público era más el efecto que la causa de las reuniones de café y de salón.

Pero el público revolucionario era sobre todo parisino; más allá de París irradiaba débilmente. Arthur Young, en su famoso viaje, se sorprende de ver los periódicos tan poco difundidos en las ciudades mismas. Es cierto que la observación se aplica a los comienzos de la Revolución; poco después, perdería mucho de su exactitud. Sin embargo, hasta el final la ausencia de comunicaciones rápidas significó un obstáculo insuperable a la intensidad

[6] «Publicista –dice Littré– solo está en el Diccionario de la Academia a partir de 1762» e incluso no figura, dice, –como aún en el presente en la mayoría de los diccionarios– más que bajo la acepción de autor que escribe sobre el derecho público. El sentido de esta palabra en el uso corriente solo se amplía en el transcurso de nuestro siglo, mientras que el de *público*, en virtud de la misma causa, fue restringiéndose, al menos tal como yo lo empleo.

y la amplia propagación de la vida del público. ¿Cómo podrían los periódicos, que solo llegan dos o tres veces por semana y ocho días después de su aparición en París, dar a sus lectores del Sur la sensación de actualidad y la conciencia de unanimidad simultánea sin las cuales la lectura de un periódico no difiere en lo esencial de la de un libro? Estaba reservado a nuestro siglo, por sus métodos de locomoción perfeccionada y de transmisión instantánea del pensamiento a gran distancia, dar a los públicos, a todos los públicos, la extensión indefinida de la que son susceptibles y que establece un contraste tan marcado entre ellos y las multitudes. La multitud es el grupo social del pasado; después de la familia, es el más antiguo de todos los grupos sociales. Es, bajo todas sus formas, de pie o sentada, inmóvil o en marcha, incapaz de extenderse más allá de un débil radio; cuando sus conductores [*meneurs*][7] dejan de tenerla *in manu*, cuando ella deja de escuchar su voz, se escapa. El Coliseo es el más vasto auditorio jamás visto, aunque no excedía las cien mil personas. Los auditorios de Pericles o de Cicerón, incluso los de los grandes predicadores de la Edad Media, de un Pedro el Ermitaño o de un San Bernardo, eran sin duda muy inferiores. Tampoco se ve que el poder de la elocuencia, sea política o religiosa, haya progresado sensiblemente en la Antigüedad o en la Edad Media. Pero el público es indefinidamente extensible y como, a medida que se extiende, su vida particular se vuelve más intensa, no se puede negar que sea el grupo social del futuro. Así se formó, por un

[7] La elección de la palabra «conductor» como traducción de *meneur* se debe a que conserva el sentido de *meneur de loups* [conductor de lobos] y, en términos más amplios, de conductor de animales en general, así como de hombres. El conductor de lobos ha sido objeto de múltiples mitos y leyendas, y de obras literarias como *Le meneur de loups*, de Alexandre Dumas.

haz de tres invenciones mutuamente auxiliares –imprenta, vías, telégrafo– la formidable potencia de la prensa, ese prodigioso teléfono que tan desmesuradamente ha agrandado el antiguo auditorio de los tribunos y los predicadores. No puedo, pues, conceder a un vigoroso escritor, el Dr. Le Bon, que nuestra era sea «la era de las multitudes». Es la era del público o de los públicos, que es muy diferente.

III

Hasta cierto punto, un público se confunde con lo que llamamos un *mundo* –«el mundo literario», «el mundo político», etc.–, excepto por el hecho de que esta última idea implica un contacto personal, un intercambio de visitas y recepciones entre las personas que forman parte del mismo mundo, que puede no existir entre los miembros de un mismo público. Pero de la multitud al público la distancia es inmensa, como ya se ve, aunque el público proceda en parte de una especie de multitud, del auditorio de los oradores.

Existen entre los dos muchas otras diferencias instructivas, que no he indicado aún. Se puede pertenecer al mismo tiempo, y de hecho siempre se pertenece, a varios públicos, así como a varias corporaciones o sectas; solo se puede pertenecer a una única multitud a la vez. De allí la intolerancia mucho mayor de las multitudes y, por consiguiente, de las naciones donde domina el espíritu de las multitudes, porque el ser es tomado allí por entero, irresistiblemente arrastrado por una fuerza sin contrapeso. Y de ahí la ventaja vinculada a la sustitución gradual de las multitudes por los públicos, transformación

siempre acompañada de un progreso en la tolerancia, sino en el escepticismo. Es verdad que de un público sobreexcitado, como suele suceder, surgen a veces multitudes fanáticas que se pasean por las calles al grito de «viva» o «muera» no importa qué. Y, en ese sentido, el público podría ser definido como una multitud virtual. Pero ese vuelco de público a multitud, y más aún si ella es peligrosa, es en suma bastante raro; y, sin examinar si esas multitudes nacidas de un público no son, pese a todo, un poco menos brutales que las multitudes anteriores a todo público, sigue siendo evidente que la oposición entre dos públicos, siempre prestos a fusionarse sobre sus fronteras borrosas, es un peligro mucho menor para la paz social que el enfrentamiento de dos multitudes opuestas.

La multitud, agrupamiento más natural, está más sometida a las fuerzas de la naturaleza: depende de la lluvia o del buen tiempo, del calor o del frío; es más frecuente en verano que en invierno. Un rayo de sol la reúne, un chaparrón la disipa. Bailly, cuando era intendente de París, bendecía los días de lluvia, y se entristecía al ver aclararse el cielo. Pero el público, agrupamiento de orden superior, no está sometido a esas variaciones y caprichos del medio físico, de la estación o aun del clima. No solo el nacimiento y el crecimiento, sino incluso las *sobreexcitaciones* del público, enfermedades sociales aparecidas en este siglo y de gravedad todavía creciente, escapan a esas influencias. Es en pleno invierno cuando asoló en toda Europa la crisis más aguda de este género, a nuestro entender, la del *affaire* Dreyfus. ¿Ha sido ella más viva y apasionada en el Sur que en el Norte, a la manera de las multitudes? No, es más bien en Bélgica, Prusia y Rusia que ha agitado los espíritus. Finalmente, la huella de la raza es mucho menos visible y menos profunda en el público

que en la multitud. Y, en virtud de la consideración que sigue, no puede ser de otra forma.

¿Por qué, en efecto, un *meeting* inglés difiere tan profundamente de un club francés, una masacre de septiembre de un linchamiento estadounidense, una fiesta italiana de una coronación de un zar donde doscientos mil campesinos rusos reunidos no se inmutan por la catástrofe que hace perecer a treinta mil de los suyos? ¿Por qué un buen observador puede predecir casi con seguridad cómo actuará una multitud según su nacionalidad –con mucha más seguridad que con la que predeciría la manera de actuar de cada uno de los individuos que la componen– y por qué, pese a las enormes transformaciones acaecidas en las costumbres y las ideas de Francia o Inglaterra desde hace tres o cuatro siglos, las multitudes francesas de nuestro tiempo, boulangistas[8] o antisemitas, recuerdan por tantos rasgos en común a las multitudes de la Liga o de la Fronda, así como las multitudes inglesas de hoy en día a las del tiempo de Cromwell? Porque, en la composición de la multitud, los individuos solo entran por sus similitudes étnicas, que se suman y forman una masa, no por sus diferencias propias, que se neutralizan, y porque en el vaivén de una multitud los ángulos de la individualidad se liman mutuamente en beneficio del tipo nacional que se desprende. Esto es así a pesar de la acción individual del o de los conductores que siempre se hace sentir, pero siempre contrabalanceada por la acción recíproca de los dirigidos.

[8] El boulangismo fue un movimiento político (1886-1891) liderado por Georges Boulanger, ministro de Defensa de la Tercera República Francesa. Boulanger realizó reformas que le valieron gran apoyo popular y sus discursos se destacaban por su belicismo, su nacionalismo y su revanchismo tras la guerra franco-prusiana [N. de la t.].

Ahora bien, puede que, en un momento dado, la influencia que el publicista ejerce sobre su público sea mucho menos intensa, pero por su continuidad es mucho más potente que el impulso breve y pasajero impreso a la multitud por su conductor; y, además, ella es secundada, nunca combatida, por la influencia mucho más débil que los miembros de un mismo público ejercen unos sobre otros a través de la conciencia de la identidad simultánea de sus ideas o de sus tendencias, de sus convicciones o de sus pasiones, diariamente atizadas por el mismo fuelle.

Se ha podido discutir, equivocadamente, pero no sin una engañosa apariencia de razón, que toda multitud tenga un conductor y, de hecho, a menudo es ella quien dirige a su jefe. ¿Pero quién negará que todo público tiene su inspirador y, a veces, su creador? Lo que Sainte-Beuve dice del genio, que «el genio es un rey que crea a su pueblo», es particularmente cierto en el caso del gran periodismo. ¡Cuántos publicistas vemos crear su público! A decir verdad, para que Édouard Drumont suscitara el antisemitismo, ha sido necesario que su tentativa de agitación respondiera a cierto estado espiritual diseminado en la población; pero, mientras no se elevara una voz ensordecedora que diese una expresión común a ese estado de espíritu, este permanecía puramente individual, poco intenso, menos aún contagioso, inconsciente de sí mismo. Quien lo expresó lo creó como fuerza colectiva, artificial, y sin embargo real. Conozco regiones francesas donde jamás se ve un solo judío, lo que no impide que el antisemitismo florezca, ya que allí se leen periódicos antisemitas. El estado de espíritu del socialismo, el estado de espíritu del anarquismo, tampoco eran nada antes de que algunos publicistas famosos, como Karl Marx, Kropotkin y otros, los evocaran y pusieran en circulación valiéndose de su imagen. Se comprende con facilidad, según esto,

que la huella individual del genio de su promotor se encuentre más marcada en un público que el genio de la nacionalidad, y que lo inverso sea verdad en la multitud. De la misma manera, también se entiende que el público de un mismo país, en cada una de sus ramas principales, aparezca transformado en muy pocos años cuando sus conductores se han renovado, y que, por ejemplo, el público socialista francés actual no se parezca en nada al del tiempo de Proudhon, mientras que las multitudes francesas de todo tipo guardan la misma fisonomía, reconocible a través de los siglos.

Se objetará tal vez que el lector de un periódico dispone mucho más de su libertad de pensamiento que el individuo perdido y arrastrado en una multitud. Él puede pensar en lo que lee en silencio y, pese a su pasividad habitual, suele cambiar de periódico hasta que encuentra el que le conviene o el que cree que le conviene. Por otro lado, el periodista busca agradarle y retenerlo. La estadística de las suscripciones y desuscripciones es un excelente termómetro, a menudo consultado, que advierte a los redactores de la línea de conducta y de pensamiento a seguir. Una indicación de esta naturaleza ha motivado el súbito giro de un gran periódico en un *affaire* famoso, y esta palinodia no es excepcional. A veces, pues, el público reacciona sobre el periodista, pero este actúa de manera continua sobre su público. Después de varios tanteos, el lector ha elegido su periódico, el periódico ha seleccionado a sus lectores, ha habido mutua selección, y de allí mutua adaptación. Uno ha encontrado un periódico de su conveniencia, que alaba sus prejuicios o sus pasiones; el otro, un lector de su agrado, dócil y crédulo, al que puede dirigir con facilidad por medio de algunas concesiones a sus ideas preconcebidas, análogas a las precauciones oratorias de los antiguos oradores. Se ha dicho que el hombre

de un solo libro es de temer, ¡pero qué pasa con el hombre de un único periódico! Y ese hombre es en el fondo cada uno de nosotros, o casi. He aquí el peligro de los tiempos nuevos. Lejos, entonces, de impedir que la acción del publicista sea finalmente decisiva para su público, la doble selección, la doble adaptación que hace del público un grupo homogéneo, bien conocido por el escritor y muy manejable, le permite actuar con más fuerza y seguridad. La multitud es en general mucho menos homogénea que el público: se alimenta siempre de muchos curiosos, semi-adherentes que no tardan en ser momentáneamente ganados y asimilados, pero que no dejan de hacer difícil una dirección común de esos elementos incoherentes.

IV

Se podrá discutir esta homogeneidad relativa bajo el pretexto de que «jamás leemos el mismo libro» al igual que «nunca nos bañamos en el mismo río». Pero, fuera de que esta paradoja antigua es muy discutible, ¿es también cierto que jamás leemos el mismo periódico? Tal vez se pensará que, al ser el periódico mucho más variado que el libro, el adagio citado es aún más aplicable a aquel que a este. Sin embargo, todo periódico tiene de hecho una *atracción principal*, y esa atracción cada vez más resaltada fija la atención de la totalidad de los lectores, hipnotizados por ese punto brillante. En el fondo, pese a esa mezcolanza de artículos, cada hoja tiene el color vistoso que le es propio, su especialidad, sea pornográfico, difamatorio, político o de cualquier otro tipo, color por el cual se sacrifica todo el resto y sobre el cual su público se lanza con avidez. Al

pescarlo con ese señuelo, el periodista lo lleva, siguiendo su inclinación, hacia donde quiere.

Otra consideración. El público, después de todo, no es más que una especie de *clientela* comercial, pero una especie muy singular y que tiende a eclipsar al género. Ahora bien, ya el hecho de comprar los mismos productos en tiendas del mismo tipo, de vestirse con el mismo modisto o el mismo sastre, de frecuentar el mismo restaurante, establece entre las personas de un mismo mundo cierto lazo social, y supone entre ellas afinidades que ese lazo estrecha y acentúa. Al comprar lo que responde a nuestras necesidades, cada uno de nosotros tiene una conciencia más o menos vaga de expresar y desarrollar a través de ello su unión con su clase social, que se alimenta, se viste, se satisface en todo de una manera casi análoga. El hecho económico, el único notado por los economistas, se complica siempre con una relación simpática que también merecería su atención. Los economistas consideran a los compradores de un producto, de un servicio, como rivales que se disputan el objeto de su deseo; pero son también y sobre todo congéneres, semejantes que buscan fortalecer su similitud y distinguirse de lo que no es ellos mismos. Su deseo se alimenta del deseo de otro, y en su misma emulación hay una secreta simpatía que pide acrecentarse. ¡Pero cuánto más íntimo y más profundo aún es el lazo que se teje entre los lectores a través de la lectura habitual de un mismo periódico! Nadie pensaría aquí en hablar de competencia; solo hay una comunión de ideas sugeridas y una conciencia de esa comunión –aunque no de esa sugestión, que es sin embargo manifiesta–.

Así como hay, para todo proveedor, dos tipos de clientela, una clientela fija y una clientela fluctuante, hay también dos tipos

de público para los periódicos o las revistas: un público estable, consolidado, y un público fluctuante, inestable. La proporción de esos dos públicos es muy desigual de un periódico a otro: para los periódicos antiguos, órgano de los viejos partidos, el segundo no cuenta o solo cuenta apenas, y admito que aquí la acción del publicista está singularmente obstaculizada por la intolerancia de la casa editorial a la que ha entrado y de la que será expulsado por mostrar cualquier disidencia. En cambio, esta acción es completamente durable y penetrante cuando logra ejercerse allí. Notemos, además, que los públicos fieles y tradicionalmente vinculados a un periódico tienden a desaparecer y a ser reemplazados cada vez más por públicos inestables sobre los cuales la captura del periodista de talento es mucho más fácil, e incluso más sólida. Se puede protestar con todo derecho sobre esta evolución del periodismo, ya que los públicos firmes hacen a los publicistas honestos y convencidos, así como los públicos caprichosos hacen a los publicistas ligeros, versátiles, inquietantes; pero parece que esta evolución es actualmente irresistible, difícilmente reversible, y se ven las perspectivas de potencia social creciente que ella abre a los escritores. Puede que esclavice cada vez más a los publicistas mediocres respecto a los caprichos de su público, pero de seguro somete progresivamente el público subyugado al despotismo de sus grandes publicistas. Ellos, mucho más que los hombres de Estado aun superiores, hacen la opinión y conducen el mundo. Y cuando se han impuesto, ¡qué sólido trono es el suyo! Compárese la usura tan rápida de los hombres políticos, incluso de los Ferry y los Gambetta, con el prolongado e indestructible reinado de los periodistas de alto rango, que recuerda la longevidad de un Luis XIV o el éxito indefinido de los escritores de comedias y tragedias ilustres. No existe vejez para esos autócratas.

He aquí por qué es tan difícil hacer una buena ley sobre la prensa. Es como si hubiéramos querido reglamentar la soberanía del Gran Rey o de Napoleón. Los delitos de prensa, incluso los crímenes de prensa, son casi inimputables como lo eran los delitos de tribuna en la Antigüedad y los delitos de púlpito en la Edad Media.

Si fuera verdad, como los aduladores de las multitudes suelen repetir, que el rol histórico de las individualidades estuviera destinado a disminuir en paralelo con la evolución democrática de las sociedades, deberíamos estar singularmente sorprendidos de ver crecer día a día la importancia de los publicistas. Sin embargo, no se puede negar que ellos hacen la opinión en las circunstancias críticas: y cuando dos o tres de estos grandes jefes de clanes políticos o literarios gustan aliarse por una misma causa, por más mala que sea, es seguro que triunfará. Así, cosa destacable, el último de los agrupamientos sociales formados y el que está en vías de ampliarse más en el transcurso de nuestra civilización democrática, es decir, el agrupamiento social en públicos, es el que ofrece a los caracteres individuales notables las mayores facilidades para imponerse, y a las opiniones individuales originales las más grandes facilidades para difundirse.

V

Ahora bien, basta con abrir los ojos para darse cuenta de que la división de una sociedad en públicos, división por completo psicológica que corresponde a diferencias en los estados espirituales, tiende no a sustituir sino a superponerse cada vez más visible y eficazmente a su división religiosa, económica, estética, política, en corporaciones, sectas, oficios, escuelas, partidos. No

solo esas variedades de multitudes de antaño –los auditorios de los tribunos o los predicadores– son dominadas o ensanchadas por los públicos que les corresponden –público parlamentario o público religioso–; sino que no existe secta alguna que no quiera poseer su propio periódico para rodearse de un público que irradie mucho más allá de ella, especie de atmósfera donde será bañada, de conciencia colectiva con la que será iluminada. Y desde luego no se podrá decir que esta conciencia es un simple *epifenómeno*, ineficaz e inactivo por sí mismo. Tampoco existe profesión, más o menos importante, que no quiera tener su periódico o su revista, como en la Edad Media cada corporación tenía su capellán, su predicador habitual, y como en la antigüedad griega cada clase tenía su orador acreditado. ¿No es también la primera preocupación de una nueva escuela literaria o artística que se funda tener su periódico? ¿Se creería completa sin esto? ¿Existe un partido o fracción de partido que no se apresure a expresarse con fragor en alguna publicación periódica, cotidiana, por medio de la cual espera difundirse, y a través de la cual seguramente se fortalece, a la espera de modificarse, fusionarse o fraccionarse? ¿No nos produce un partido sin periódico la impresión de un monstruo acéfalo, aunque todos los partidos de la Antigüedad, de la Edad Media, de la Europa moderna aun hasta la Revolución Francesa, hayan presentado habitualmente esta supuesta monstruosidad?

Esta transformación de todos los grupos sin distinción en públicos se explica a partir de la creciente necesidad de sociabilidad, que vuelve necesaria la comunicación regular de los asociados a través de una corriente continua de informaciones y excitaciones comunes. Ella es por tanto inevitable. Y es importante investigar las consecuencias que tiene o que tendrá, según todas las evidencias, sobre el destino de los grupos así transformados desde

el punto de vista de su duración, su solidaridad, su fuerza, sus luchas o sus alianzas.

Es seguro que los agrupamientos antiguos nada ganan en duración y solidez con este cambio. La prensa moviliza todo lo que toca y vivifica, y no existe iglesia tan inmutable en apariencia que, desde el momento en que se somete a la moda de la publicación sin interrupciones, no dé señales visibles de mutaciones interiores disimuladas en vano. Para convencerse de esta eficacia a la vez disolvente y regeneradora inherente al periódico, basta con comparar los partidos políticos de antes del periodismo con los del presente. ¿No eran antaño menos ardientes y más durables, menos vivaces y más tenaces, más limitados e inquebrantables, más refractarios a las tentativas de renovación o de fragmentación? ¿Qué subsiste hoy en día en Inglaterra de la antítesis secular, tan marcada y persistente, entre los whigs y los tories? En la vieja Francia nada era más raro que la aparición de un nuevo partido; en nuestra época, los partidos están en vías de reorganización perpetua, de palingenesia y de generación espontánea. Por eso nos inquietamos o nos asustamos cada vez menos por su denominación, ya que sabemos bien que si logran llegar al poder solo lo harán profundamente transformados. Pronto solo quedará el recuerdo de los partidos hereditarios y tradicionales de antaño.

La fuerza relativa de los antiguos agregados sociales es también singularmente modificada por la intervención de la Prensa. Ante todo, observamos que está lejos de favorecer la preponderancia de las clasificaciones profesionales. La prensa profesional, la que está consagrada a intereses de oficio –judiciales, industriales, agrícolas– es la menos leída, la menos interesante, la menos activa, excepto cuando se trata de huelgas o política bajo la apariencia de trabajo. Es la división social por grupos de ideas

teóricas, de aspiraciones ideales, de sentimientos, la que recibe de la prensa un acento y una preponderancia visibles. Los intereses solo se expresan a través suyo –y de ahí su honor– disfrazados o sublimados en teorías y pasiones; incluso al apasionarlos los espiritualiza y los idealiza; y, por muy peligrosa que a veces sea esta transfiguración, ella es, en suma, feliz. Por más que las ideas y las pasiones se exasperen al enfrentarse, siempre son menos irreconciliables que los intereses.

Los partidos, religiosos o políticos, son los grupos sociales sobre los cuales el periódico ejerce mayor influencia y a los que destaca más. Movilizados en públicos, los partidos se deforman, se reforman y se transforman con una rapidez que hubiera dejado estupefactos a nuestros ancestros. Y es preciso reconocer que su movilización y su mutuo entrelazamiento son poco compatibles con el funcionamiento regular del parlamentarismo a la inglesa; lo cual es una pequeña desgracia, pero que obliga en consecuencia a modificar de manera profunda el régimen parlamentario. Ahora los partidos se reabsorben y desaparecen a veces en algunos años. Otras, se amplifican en proporciones inauditas. Adquieren entonces una fuerza enorme pero pasajera. Revisten dos características que no les conocíamos: se vuelven capaces de interpenetrarse y de internacionalizarse. Se interpenetran con facilidad porque, como dijimos más arriba, cada uno de nosotros forma parte o puede formar parte de varios públicos a la vez. Se internacionalizan porque el verbo alado del periódico traspasa sin esfuerzo las fronteras que antaño jamás franqueaba la voz del orador más célebre, del líder de un partido.[9] Es la prensa la que ha prestado a

[9] El público de algunos grandes periódicos –el *Times*, el *Figaro*– y de algunas grandes revistas se encuentra diseminado por el mundo entero.

la elocuencia parlamentaria o clubista sus propias alas y la que la difunde por el mundo entero. Si bien esta amplitud internacional de los partidos transformados en públicos vuelve su hostilidad más temible, su mutua penetración y la indeterminación de sus límites facilitan sus alianzas, incluso inmorales, y permiten esperar un tratado de paz final. En consecuencia, pareciera que la transformación de los partidos en públicos es más contraria a su duración que a su acuerdo, a su reposo que a la paz, y que la agitación social que produce prepara más bien los caminos a la unión social. Esto es tan cierto que, pese a las divergencias y a la multiplicidad de los públicos coexistentes y entremezclados en una sociedad, juntos parecen formar un único y mismo público por su acuerdo parcial sobre algunos puntos importantes; y es esto lo que llamamos opinión, cuya preponderancia política crece siempre. En ciertos momentos críticos de la vida de los pueblos, cuando un peligro nacional se presenta, esa fusión de la que hablo es sorprendente y casi completa; y vemos al grupo social por excelencia, la nación, transformarse como todos los otros grupos en un gran haz de lectores febriles, pendientes de la lectura de las noticias. En tiempos de guerra, clases, oficios, sindicatos, partidos, nada parece subsistir de los agrupamientos sociales en Francia, a no ser la armada francesa y «el público francés».

Sin embargo, de todos los agregados sociales, la multitud es el que está en relación más estrecha con los públicos. Aunque el público no sea a menudo más que un auditorio ampliado y

---

Los *públicos* religiosos, científicos, económicos, estéticos, son esencial y *constantemente* internacionales; las *multitudes* religiosas, científicas, etc., lo son raramente y bajo la forma de congresos. Incluso los congresos solo han podido volverse internacionales porque han sido precedidos en este camino por sus respectivos públicos.

disperso, las diferencias entre él y la multitud son, como hemos visto, múltiples y características; llegan incluso a establecer una especie de relación inversa entre el progreso de las multitudes y el progreso de los públicos. Es verdad que del público sobreexcitado nacen tumultuosas aglomeraciones en la calle; y, como un mismo público puede estar esparcido sobre un vasto territorio, es posible que simultáneamente, en muchas ciudades a la vez, multitudes ruidosas nacidas de ese público se junten, griten, saqueen, masacren. Esto se ha visto.[10] Lo que no se ve son todas las multitudes que se reunirían si no existieran públicos. Si hipotéticamente todos los periódicos fueran suprimidos y con ellos sus públicos, ¿no manifestaría la población una tendencia mucho más fuerte que en la actualidad a agruparse en auditorios más numerosos y densos en torno a cátedras de profesores, e incluso de predicadores, a copar los lugares públicos, cafés, clubes, salones, salas de lectura, sin contar los teatros, y a comportarse por doquier de manera más ruidosa?

No se piensa en todas las discusiones en los cafés, salones o clubes, de las que nos preservan las polémicas de la prensa, antídoto relativamente inofensivo. Es seguro que el número de oyentes en general está en disminución o que al menos no crece en las reuniones públicas, y nuestros oradores más concurridos están lejos de aspirar al éxito de Abelardo, que atraía tras sus

[10] Se puede incluso decir que cada público se manifiesta a través de la naturaleza de la multitud que de él nace. El público devoto se refleja en los peregrinajes de Lourdes; el público mundano, en los cursos de Longchamps, en los bailes, las fiestas; el público literario, en los auditorios de teatro, las recepciones, en la Academia francesa; el público industrial, en las huelgas; el público político, en sus reuniones electorales, sus Cámaras de diputados; el público revolucionario, en los motines y sus barricadas...

pasos a treinta mil alumnos hasta el fondo del triste valle del Parácleto.[11] Aun cuando los oyentes son tan numerosos, son menos atentos que antes de la imprenta, cuando el efecto de una falta de atención era irreparable.

Nuestra Sorbona ya no posee la idea de la concurrencia y de la atención de antaño en sus anfiteatros, ahora desiertos en sus tres cuartas partes. La mayoría de los que otrora hubieran tenido una apasionada curiosidad por escuchar un discurso, en la actualidad se dicen: «Lo leeré en mi periódico...». Y es así como, poco a poco, los públicos crecen, mientras que las multitudes disminuyen, y disminuye aún más rápidamente su importancia.

¿Qué ha sido del tiempo en el que la elocuencia sagrada de un apóstol, un San Colombano o un San Patricio, convertía a pueblos enteros pendientes de sus palabras? Ahora son los periodistas los que llevan a cabo las grandes conversiones de las masas.

Así, sea cual fuere la naturaleza de los grupos entre los cuales se fracciona una sociedad, sea que tengan un carácter religioso, económico, político o incluso nacional, el público es en algún sentido su estado final y, por así decirlo, su denominador común; todo se reduce a ese grupo completamente psicológico de estados de espíritu en vías de perpetua mutación. Y es de notar que el agregado profesional, fundado sobre la mutua explotación y adaptación de los deseos y los intereses, sea el más afectado por esta transformación civilizatoria. A pesar de todas las diferencias

[11] Pedro Abelardo (1079-1142) fue un profesor, filósofo y teólogo francés que se convirtió en uno de los escolásticos más destacados del siglo XII. Su primera obra, un tratado sobre la Trinidad, fue quemada por un concilio católico y Abelardo fue obligado a exiliarse. En Nogent-sur-Seine, Abelardo fundó la Parácleto, que consistía en una capilla y un oratorio donde concurrían sus fieles [N. de la t.].

que hemos apuntado, la multitud y el público, esos dos términos extremos de la evolución social, tienen en común que el lazo de los diversos individuos que los componen consiste no en *armonizarse* por sus diversidades mismas, por sus especialidades mutuamente útiles, sino en inter-reflejarse, en confundirse por sus similitudes innatas o adquiridas en un simple y poderoso *unísono* –¡pero con cuánta más fuerza en el público que en la multitud!–, en una comunión de ideas y de pasiones que deja, por otra parte, via libre a sus diferencias individuales.

VI

Después de haber mostrado el nacimiento y el crecimiento del Público, de haber marcado sus características propias, semejantes o diferentes a las de la multitud, e indicado sus relaciones genealógicas con los diferentes grupos sociales, intentemos esbozar una clasificación de sus variedades, comparadas con las de la multitud.

Se puede clasificar los públicos, como las multitudes, desde puntos de vista muy diferentes; según el sexo, hay públicos masculinos y femeninos, así como multitudes masculinas y femeninas. Pero los públicos femeninos, compuestos por lectoras de novelas o de poesías de moda, de periódicos de modas, de revistas femeninas, etc., casi no se parecen a las multitudes del mismo sexo. Tienen una importancia numérica muy diferente y una naturaleza más inofensiva. No hablo de los auditorios de mujeres en las iglesias; pero cuando por casualidad estas se reúnen en la calle, asustan siempre por su extraordinario grado de exaltación y ferocidad. Recomiendo la lectura de Jannsen y Taine en este tema. El primero nos habla de la Hofman, hechicera y marima-

cho, que en 1529 conducía bandas de campesinos y campesinas sublevadas por las predicaciones luteranas. «Ella no respiraba más que incendio, saqueo y muerte», y pronunciaba sortilegios que, al tener que volver invulnerables a sus bandidos, los fanatizaba. El segundo nos describe la conducta de las mujeres, incluso de las jóvenes y bonitas, en las jornadas del 5 y 6 de octubre de 1789. No hablan más que de desmembrar, de descuartizar a la reina, de «comerle el corazón», de hacer «escarapelas con sus tripas»; solo se les ocurren ideas de caníbales, ideas que, parece, llevan a cabo. ¿Esto quiere decir que las mujeres, a pesar de su aparente dulzura, esconderían instintos salvajes, virtualidades homicidas reveladas en su aglomeración? No; está claro que en esas aglomeraciones femeninas se produce una selección de todo lo más desvergonzado, lo más audaz, lo más masculino, diría, de las mujeres. *Corruptio optimi pessima.*[12] No hace falta, desde luego, tanto descaro ni perversidad para leer un periódico, incluso uno violento y perverso, y de ahí sin duda la mejor composición de los públicos de mujeres, en general de naturaleza estética más que política.

Desde el punto de vista de la edad, las multitudes juveniles –estudiantes, muchachos de París, en fila india o alborotados– tienen mucha más importancia que los públicos juveniles que, aun los literarios, jamás han ejercido una influencia seria. En cambio, los públicos de edad avanzada conducen el mundo de los negocios, donde las multitudes de viejos no tienen participación alguna. Por medio de esta *gerontocracia* inadvertida se establece un saludable contrapeso de la *juventocracia* de las multitudes electorales en las que domina el elemento joven, que no ha tenido aún tiempo para

[12] «La corrupción de los mejores es la peor corrupción» [N. de la t.].

decepcionarse del derecho a sufragio... Por otra parte, las multitudes de edad avanzada son en extremo escasas. Se podrían citar algunos tumultuosos concilios de viejos obispos en la primitiva Iglesia, o algunas tempestuosas sesiones de senados, antiguos y modernos, como ejemplos de los excesos a los que pueden ser llevados ancianos reunidos, y de la juventud colectiva de la que dan prueba al reunirse. Parece que la tendencia a reunirse va creciendo desde la infancia a la plena juventud, y que luego decrece desde esa edad a la vejez. No sucede lo mismo con la inclinación a agregarse en corporación, que solamente nace al principio de la juventud y va creciendo hasta la madurez.

Se pueden distinguir las multitudes según el tipo de clima, la estación, la latitud... Hemos dicho por qué esta distinción es inaplicable a los públicos. La acción de los agentes físicos sobre la formación y el desarrollo de un público es casi nula, mientras que es soberana sobre el nacimiento y la conducta de las multitudes. El sol es uno de los grandes tónicos de las multitudes; las multitudes de verano son mucho más febriles que las de invierno. Tal vez, si Carlos X hubiese esperado a diciembre o enero para publicar sus famosas ordenanzas, el resultado habría sido diferente. Pero la influencia de la raza sobre el público, entendida en el sentido nacional de la palabra, no es despreciable, no más que la que tiene sobre la multitud, y los «arrebatos» característicos del público francés evocan la *furia francese*

Pese a todo, la distinción más importante para hacer entre los diversos públicos, así como entre las diversas multitudes, es la que surge de la naturaleza de su *fin* o de su *fe*. Personas que pasan por la calle, cada una yendo a realizar sus tareas, campesinos reunidos en una feria, caminantes, por más que formen un cúmulo muy denso, solo son un tropel hasta el momento en que

una fe común o un fin común los conmueve o los mueve simultáneamente. Desde el momento en que un espectáculo nuevo concentra sus miradas y sus espíritus, que un peligro imprevisto, una indignación súbita, orienta sus corazones hacia un mismo deseo, comienzan a agregarse con docilidad, y ese primer nivel del agregado social es la multitud. Del mismo modo podemos decir que los lectores de un periódico, incluso los habituales, mientras solo lean los anuncios y las informaciones prácticas que se relacionan con sus asuntos privados, no forman un público; y si pudiera creer que, como a veces se pretende, el periódico-anuncio está destinado a crecer a expensas del periódico-tribuna, me apresuraría a borrar todo lo que he escrito más arriba sobre las transformaciones sociales operadas por el periodismo. Pero nada de eso sucede, aun en Estados Unidos.[13] Ahora bien, los lectores de una misma publicación realmente componen un público desde el momento en que se dejan ganar por la idea o la pasión que la ha suscitado.

Debemos entonces clasificar, ante todo, las multitudes, y también los públicos, según la naturaleza del fin o de la fe que

[13] En su bella obra sobre los *Principes de Sociologie*, el estadounidense Giddings habla al pasar del rol capital desempeñado por los periódicos en la guerra de Secesión. Y a propósito de esto, combate la opinión popular según la cual «la prensa habría sumergido en lo sucesivo toda influencia individual bajo el diluvio cotidiano de sus opiniones *impersonales*...». Dice que la prensa «produjo su máximo efecto sobre la opinión pública cuando fue portavoz de una personalidad notable, un Garisson, un Greeley. Además, el público no se termina de dar cuenta de que, en las oficinas de los periódicos, *el hombre de ideas*, ignorado por el mundo, es conocido por sus camaradas, y que imprime su individualidad sobre sus cerebros y obras» [Trad. cast. Franklin Henry Giddings, *Principios de sociología: análisis de los fenómenos de asociación y de organización social*, La España Moderna, Madrid, 1896].

los anima. Pero primero distingámoslos según que el aspecto de la fe, y de la idea, o bien del fin, y del deseo, sea en ellos preponderante. Existen multitudes creyentes y multitudes deseantes, públicos creyentes y públicos deseantes; o más bien –ya que en los hombres reunidos o incluso unidos a lo lejos, todo, pensamiento o deseo, es rápidamente llevado al último exceso– hay multitudes o públicos convencidos, fanáticos, y multitudes o públicos apasionados, despóticos. Solo podemos elegir entre esas dos categorías. Convengamos no obstante que los públicos son menos excesivos que las multitudes, menos déspotas o menos dogmáticos, pero que su despotismo o su dogmatismo, si bien es menos agudo, es en cambio tenaz y crónico de un modo muy distinto al de las multitudes.

Creyentes o deseantes, las multitudes difieren según la naturaleza de la corporación o de la secta a la que se vinculan, y la misma distinción es aplicable a los públicos que, como sabemos, siempre proceden de grupos sociales organizados de los que ellos son la transformación inorgánica.[14] Pero ocupémonos un momento únicamente de las multitudes. La multitud, grupo amorfo, nacida en apariencia por generación espontánea, está en efecto siempre alborotada por un cuerpo social alguno de cuyos miembros le sirve de fermento y le da su color.[15] Así, no confundiremos las multitudes rurales y de la misma familia reunidos en la Edad Media por el prestigio de una familia feudal y para servir a sus pasiones, con las multitudes de autoflageladores de

[14] Nueva prueba de que el lazo orgánico y el lazo social son diferentes y de que el progreso de este no implica para nada el progreso de aquel.

[15] Es así incluso cuando la multitud es, como dije más arriba, una excrecencia del público; ya que el público mismo es la transformación de un grupo social organizado, un partido, una secta, una corporación.

la misma época que, interpelados por predicaciones de monjes, proclamaban su fe a lo largo de los caminos. No confundiremos las multitudes suplicantes y procesionales que los miembros del clero conducen a Lourdes, con las multitudes revolucionarias y escandalosas sublevadas por un jacobino, o con las multitudes lastimeras y hambrientas de huelguistas dirigidas por un sindicato. Las multitudes rurales, más difíciles de poner en movimiento, son más temibles una vez lanzadas; no hay un solo motín parisino cuyos estragos se comparen con los de una revuelta campesina. Las multitudes religiosas son las más inofensivas de todas; solo se vuelven capaces de crímenes cuando su encuentro con una multitud disidente y contra-manifestante ofende su intolerancia, no superior sino solamente igual a la de una multitud cualquiera. Ya que los individuos pueden ser liberales y tolerantes cada uno por su lado, pero reunidos se vuelven autoritarios y tiránicos. Ello depende de que las creencias se exalten por su contacto mutuo, y no existe convicción fuerte que soporte ser contradicha. De allí, por ejemplo, las masacres de arrianos a manos de católicos y de católicos a manos de arrianos que ensangrentaron las calles de Alejandría en el siglo IV. Las multitudes políticas, urbanas en su mayoría, son las más apasionadas y furiosas; versátiles, por suerte, pasan con extrema facilidad de la execración a la adoración, de un acceso de cólera a un acceso de júbilo. Las multitudes económicas, industriales, son, como las multitudes rurales, mucho más homogéneas que las otras, mucho más unánimes y persistentes en sus deseos, más masivas, más fuertes, pero después de todo menos dispuestas, en la exasperación de su furor, al asesinato que a la destrucción material.

Las multitudes estéticas –que son, con las multitudes religiosas, las únicas multitudes creyentes que señalaremos– han sido

descuidadas, no sé por qué. Llamo así a las que sublevan una escuela de literatura o de arte antigua o nueva por o contra una obra dramática, o musical. Esas multitudes son quizá las más intolerantes, precisamente debido a lo que hay de arbitrario y subjetivo en el juicio de gusto que proclaman. Ellas experimentan tanto más imperiosamente la necesidad de ver expandirse y propagarse su entusiasmo por tal o cual artista, por Victor Hugo, por Wagner, por Zola, o, a la inversa, su horror por Zola, Wagner, o Victor Hugo, cuanto que esa propagación de la fe artística es casi la única justificación de la que es susceptible. Por eso, cuando se encuentran frente a contradictores que se agrupan, su cólera puede volverse sanguinaria si se presenta la ocasión. ¿No ha corrido sangre en las luchas entre partidarios y adversarios de la música italiana en el siglo XVIII?

Pero, por más diversas que sean por su origen, así como por todas sus otras características, las multitudes se parecen por ciertos rasgos: su prodigiosa intolerancia, su orgullo grotesco, su susceptibilidad enfermiza, el sentimiento enloquecedor de su irresponsabilidad, nacido de la ilusión de su omnipotencia, y la pérdida total del sentimiento de la mesura, que se debe a la exageración de sus emociones mutuamente exaltadas. Entre la execración y la adoración, entre el horror y el entusiasmo, entre los gritos *viva* y *muera*, no hay punto medio para una multitud. *Viva* significa *viva por siempre.* Hay allí un deseo de inmortalidad divina, un comienzo de apoteosis. La divinización se convierte con muy poco en condena.

Ahora bien, me parece que muchas de estas distinciones y consideraciones pueden ser aplicadas a los diversos públicos, excepto porque los rasgos señalados están allí menos marcados. Los públicos, como las multitudes, son intolerantes, orgullosos,

engreídos, presumidos y, bajo el nombre de *opinión*, pretenden que todos cedan ante ellos, incluso la verdad cuando los contradice. ¿No es también visible que, a medida que el espíritu de grupo, el espíritu de público, incluso el espíritu de multitud, se desarrolla en nuestras sociedades contemporáneas por la aceleración de las corrientes de la circulación mental, el sentimiento de la mesura se pierde allí cada vez más? Se sobrevalora y se deprime a la gente y a las obras con la misma precipitación. Los críticos literarios mismos, al hacerse eco complaciente de esas tendencias de sus lectores, ya casi no pueden matizar ni mesurar sus apreciaciones: ellos también aclaman o *abuchean*. ¡Cuán lejos estamos ya de los juicios resplandecientes de un Sainte-Beuve! En eso los públicos, como las multitudes, recuerdan un poco a los alcohólicos. Y, de hecho, la vida colectiva intensa es un terrible alcohol para el cerebro.

Pero los públicos difieren de las multitudes en que la proporción de los públicos de fe y de idea, cualquiera sea su origen, superan por mucho a la de los públicos de pasión y de acción, mientras que las multitudes creyentes e idealistas son poca cosa comparadas con las multitudes apasionadas y dinámicas. No es solamente el público religioso o el público estético, uno nacido de las iglesias, el otro de las escuelas de arte, el que es movido por un credo o un ideal; es también el público científico, el público filosófico, en sus múltiples variedades, es aun el público económico el que, al traducir apetitos, los idealiza... A través de la transfiguración de todos los grupos sociales en públicos el mundo se va pues intelectualizando. En cuanto a los públicos de acción, hablando con propiedad se podría creer que no existen, si no se supiera que, nacidos de partidos políticos, imponen a los hombres de Estado sus órdenes, sugeridas por algunos pu-

blicistas... Además, al ser más inteligente y más esclarecida, la acción de los públicos puede ser –y a menudo lo es– mucho más fecunda que la de las multitudes.[16]

VII

Es fácil probarlo. Estén formadas principalmente por la comunión de creencias o por la de las voluntades, las multitudes son susceptibles de presentar cuatro maneras de ser, que marcan los diversos grados de su pasividad o de su actividad. Ellas son *expectantes*, *atentas*, *manifestantes* o *actuantes*. Los públicos presentan las mismas diversidades.

Las multitudes expectantes son las que, reunidas en un teatro antes de que se levante el telón, o alrededor de una guillotina antes de la llegada del condenado, esperan que el telón se levante o que el condenado llegue; o bien las que, al acudir al encuentro de un rey, de un visitante imperial, de un tren que debe traer a un hombre popular, un tribuno o un general victorioso, esperan

[16] Cabe señalar otra diferencia. El público siempre manifiesta su existencia bajo la forma de polémicas de prensa, y se asiste entonces al combate entre dos públicos, que tan a menudo se traduce en el duelo de sus publicistas. Pero es en extremo poco frecuente que haya combates entre dos multitudes, como esos conflictos de procesión que, según Larroumet, tienen a veces lugar en Jerusalén. La multitud gusta marchar y exhibirse sola, de ostentar su fuerza y hacerla pesar sobre el vencido, vencido sin combate. A veces se ve luchar una tropa regular con una multitud que sale corriendo si es más débil, y que la aplasta y la masacra si es más fuerte. También se ve, ya no a dos multitudes, sino a una sola multitud bicéfala, el Parlamento, dividirse entre dos partidos que se combaten verbalmente o a los golpes, como en Viena... e incluso en París.

el cortejo del soberano o la llegada del tren. La curiosidad colectiva en estas multitudes alcanza proporciones inauditas, que no guardan la menor relación con su objeto, a veces insignificante. Esta curiosidad es más intensa aún y más exagerada que en los públicos expectantes, donde no obstante ella se eleva bastante cuando millones de lectores, sobreexcitados por un asunto sensacional, están a la espera de un veredicto, de un arresto, de una novedad cualquiera. Si el menos curioso, el más serio de los hombres, entra en una de esas aglomeraciones febriles, se pregunta qué es lo que lo retiene allí a pesar de sus ocupaciones urgentes, qué extraña necesidad experimenta ahora, como todo el mundo a su alrededor, de ver pasar los carruajes de un emperador o el caballo negro de un general. Observación general: las multitudes expectantes son siempre mucho más pacientes o mucho más impacientes que los individuos en la misma circunstancia. Durante las fiestas franco-rusas, multitudes parisinas permanecían tres o cuatro horas inmóviles y apretujadas, sin señal alguna de descontento, sobre el trayecto que debía seguir el cortejo del zar. De vez en cuando, un carruaje cualquiera era tomado por el comienzo del cortejo pero, una vez reconocido el error, se disponían a esperar nuevamente, sin que esas ilusiones y decepciones repetidas hayan parecido jamás producir su efecto normal de exasperación. Sabemos también que las multitudes curiosas por un gran desfile militar pueden esperarlo un tiempo indefinido bajo la lluvia, aun de noche. A la inversa, a menudo ocurre en el teatro que el mismo público que se ha resignado tranquilamente a un retraso abusivo, de repente se exaspera y no puede ya soportar un retraso de un minuto. ¿Por qué la multitud es siempre más paciente o más impaciente que el individuo? Eso se explica, en ambos casos, por la misma causa psicológica:

el mutuo contagio de los sentimientos entre los individuos reunidos. Mientras que ninguna manifestación de impaciencia, protesta, abucheo, bastonazos o pataleos se hayan producido en una concentración –y naturalmente casi no se producen cuando ello no serviría para nada, antes de una ejecución capital o un desfile– cada uno está impresionado al ver la actitud resignada o alegre de sus vecinos y refleja inconscientemente su resignación o su alegría. Pero si alguien –cuando eso puede servir para disminuir la espera, en el teatro por ejemplo– toma la iniciativa de impacientarse, es de inmediato imitado poco a poco, y la impaciencia de cada uno es redoblada por la de los otros. En las multitudes los individuos son llevados a la vez al más alto grado de mutua atracción moral y de mutua repulsión física (antítesis que no existe en los públicos). Ellos se empujan con los codos pero, al mismo tiempo, están visiblemente deseosos de expresar solamente ideas y sentimientos acordes con los de sus vecinos, y en las conversaciones que a veces entablan entre ellos, buscan complacerse sin distinción de rango ni de clase.

Las multitudes atentas son las que se apiñan alrededor del púlpito de un predicador o de la tarima de un profesor, de una tribuna, de un caballete, o frente a una escena donde se representa un drama patético. Su atención –y asimismo su falta de atención– es siempre más fuerte y perseverante que lo que sería la de cada uno de los individuos que las componen si estuvieran solos. Un profesor me hizo una observación que me pareció justa a propósito de estas multitudes: «Un auditorio de jóvenes en la Escuela de derecho o en cualquier otra facultad, es siempre atento y respetuoso cuando no es numeroso; pero si en lugar de ser veinte o treinta son cien, doscientos, trescientos, a menudo dejan de respetar y de escuchar, y el alboroto es entonces frecuente. Divida

cien estudiantes irreverentes y revoltosos en cuatro grupos de veinticinco cada uno: usted tendrá cuatro auditorios colmados de atención y de respeto». Es que el orgulloso sentimiento de su número embriaga a los hombres reunidos y los hace despreciar al hombre aislado que les habla, a menos que este logre deslumbrarlos y «cautivarlos». Pero es preciso agregar que, cuando un auditorio muy numeroso se ha dejado capturar por el orador, es tanto más respetuoso y atento cuanto que es más vasto.

Otra observación. En las multitudes fascinadas por un espectáculo o un discurso, solo un pequeño número de espectadores y oyentes escucha muy bien; muchos solo ven u oyen a medias o casi nada y, sin embargo, por más mal ubicados que estén, por más costosa que haya sido su localidad, están satisfechos y no lamentan ni su tiempo ni su dinero. Esa gente, por ejemplo, ha esperado dos horas la llegada de un zar, que finalmente pasa. Pero, apretujados detrás de varias filas de personas, no han visto nada; por todo atractivo han podido solo oír un ruido de carruajes más o menos expresivo y engañoso. Sin embargo, una vez en sus casas relataron el espectáculo de muy buena fe, como si hubiesen sido testigos, ya que en realidad lo habían visto a través de los ojos de otro. Los habríamos asombrado mucho al decirles que el provinciano que, a doscientas leguas de París miraba en su periódico ilustrado una fotografía instantánea del paso imperial, había sido más espectador realmente que ellos mismos. ¿Por qué están convencidos de lo contrario? Porque, a decir verdad, es sobre todo la multitud la que en esas ocasiones hace las veces de espectáculo para sí misma. La multitud atrae y admira a la multitud.

Entre las multitudes más o menos pasivas de las que acabamos de hablar, y las multitudes activas, se encuentran las multitudes

manifestantes. Ya sea que manifiesten su convicción o su pasión, su pasión amorosa o de odio, feliz o triste, siempre lo hacen con la exageración que les es propia. Podemos advertir en ellas dos características que tienen algo de femenino: un simbolismo notablemente expresivo, unido a una pobre imaginación a la hora de inventar símbolos, siempre iguales y repetidos hasta el hartazgo. Pasear en procesión estandartes o banderas, estatuas, reliquias, a veces cabezas cortadas en el extremo de una pica, hacer oír *vivas* o vociferaciones, cánticos o canciones: es prácticamente todo lo que han podido inventar para expresar sus sentimientos. Pero, si bien tienen pocas ideas, las multitudes manifestantes insisten mucho y no se cansan de proferir los mismos gritos, de volver a empezar la misma caminata. También los públicos, al llegar a cierto punto de excitación, se vuelven manifestantes. No lo son solo de forma indirecta, a través de las multitudes que nacen de ellos, sino que lo son, ante todo y directamente, por la influencia persuasiva que hacen experimentar a aquellos mismos que los han puesto en movimiento y que ya no pueden retenerlos, mediante los torrentes de lirismo o injurias, de adulación o difamación, de delirio utópico o de furor sanguinario, que hacen brotar de la pluma de sus obedientes publicistas, convertidos de amos en siervos. Asimismo, sus manifestaciones son mucho más variadas y más peligrosas que las de las multitudes, y hay que lamentar el genio inventivo que en ciertos periódicos se consume en mentiras ingeniosas, en fábulas engañosas desmentidas sin cesar, sin cesar renacientes, por el simple placer de servir a cada público el plato que desea, de expresar lo que él cree verdadero o lo que *quiere* que sea verdadero.

Lleguemos a las multitudes actuantes. ¿Pero qué es lo que pueden hacer las multitudes? Veo lo que pueden deshacer, des-

truir, ¿pero qué pueden producir con la incoherencia esencial y la incoordinación de sus esfuerzos? Las corporaciones, las sectas, las asociaciones organizadas son tan productoras como destructoras. En la Edad Media, los *hermanos pontificios* construían puentes, los monjes de Occidente exploraron regiones, fundaron ciudades; en Paraguay los jesuitas hicieron el más curioso ensayo de vida falansteriana que jamás haya sido intentado con éxito; corporaciones de masones edificaron la mayoría de nuestras catedrales. ¿Pero podemos mencionar una casa construida por una multitud, una tierra desbrozada y labrada por una multitud, una industria cualquiera creada por una multitud? Por algunos pocos árboles de la Libertad plantados, ¡cuántos bosques incendiados, residencias saqueadas, castillos demolidos! Por algún prisionero popular que en algunas ocasiones han liberado, ¡cuántos linchamientos, cuántas prisiones forzadas por parte de multitudes norteamericanas o revolucionarias para masacrar prisioneros odiados, envidiados o temidos!

Se puede distinguir a las multitudes de acción en multitudes de amor o multitudes de odio. ¿Pero en qué obra realmente fecunda emplean su actividad las multitudes amorosas? No se sabe qué es más desastroso, si los odios o los amores, las execraciones o los entusiasmos de la multitud. Cuando grita, presa de un delirio caníbal, la multitud es horrible, es verdad; pero cuando se abalanza, adoradora, a los pies de uno de sus ídolos humanos, detiene su coche, lo lleva en andas, por lo general es algún semiloco como Masaniello,[17] una bestia feroz como Marat, un general

[17] Masaniello es el apodo de Tommaso Aniello d'Amalfi (1620-1647), revolucionario napolitano que lideró la rebelión popular contra las impuestos cobrados a Nápoles en julio de 1647. Fue acusado de locura por la Corte y

charlatán como Boulanger, el objeto de su adoración, madre de las dictaduras y las tiranías. Aun cuando envuelve en ovaciones delirantes a un héroe naciente como Bonaparte al volver de Italia, no puede más que preparar sus desastres por el exceso de orgullo que en él suscita y que hace explotar su genio en demencia. Pero es sobre todo por un Marat que despliega todo su entusiasmo. La apoteosis de ese monstruo, el culto rendido a su «corazón sagrado» expuesto en el Panteón, es una muestra brillante de la potencia de la mutua ceguera, de la mutua alucinación de la que son capaces los hombres reunidos. En esta corriente irresistible, la cobardía tuvo su parte, pero en suma muy débil y como sumergida en la sinceridad general.

Sin embargo, me apresuro a decirlo, hay una variedad de multitudes de amor, muy extendida, que desempeña uno de los roles sociales más necesarios y saludables, y sirve de contrapeso a todo el mal efectuado por los otros tipos de concentraciones. Quiero hablar de la multitud de fiesta, de la multitud de alegría, de la multitud amorosa misma, ebria únicamente del placer de reunirse por reunirse. Aquí tacho con diligencia lo que hay de materialista y de estrecho en lo que dije más arriba sobre el carácter improductivo de las multitudes. Desde luego, no toda producción consiste en construir una casa, o fabricar muebles, vestimenta o alimentos; y la paz social, la unión social, cultivada por las fiestas populares, los jolgorios, los festejos periódicos de todo un pueblo o de toda una ciudad, donde toda disidencia desaparece momentáneamente en la comunión de un mismo deseo, el deseo de verse, de codearse, de simpatizar; esa paz, esa unión, son productos no menos precio-

---

traicionado por algunos de sus seguidores. Luego de su asesinato se convirtió en un símbolo del pueblo napolitano [N. de la t.].

sos que todos los frutos de la tierra, que todos los artículos de la industria. Incluso las fiestas de la Federación en 1790, calma tan corta entre dos ciclones, tuvieron una virtud pasajera de pacificación. Agreguemos que el entusiasmo patriótico –otra variedad de amor y de amor del sí mismo, del sí mismo colectivo, nacional– a menudo también ha inspirado generosamente a las multitudes y, si jamás le hizo ganar batallas, a veces ha tenido por efecto volver invencible el impulso de los ejércitos exaltados por ellas.

¿Olvidaré finalmente, después de las multitudes de fiesta, a las multitudes de duelo, las que siguen, bajo la opresión de un dolor común, el cortejo fúnebre de un amigo, un gran poeta o un héroe nacional? De la misma manera, esas multitudes son enérgicos estimulantes de la vida social; y tanto por sus tristezas como por sus alegrías simultáneamente sentidas, un pueblo se ejercita en formar un solo haz de todas las voluntades.

En resumen, las multitudes están lejos de merecer en su conjunto el mal del que se ha hablado o del que yo mismo he podido hablar llegado el caso. Si ponemos en la balanza la obra cotidiana y universal de las multitudes de amor, sobre todo de las multitudes de fiesta, con la obra intermitente y localizada de las multitudes de odio, deberemos reconocer con total imparcialidad que las primeras han contribuido mucho más a tejer o estrechar los lazos sociales que las segundas a rasgar en algunas partes ese tejido. Supongamos un país donde jamás haya motín o sublevación de odio de ningún tipo pero donde, al mismo tiempo, sean desconocidas las fiestas públicas, las manifestaciones alegres de la calle, los entusiasmos populares: ese país insípido e incoloro estará seguramente mucho menos impregnado del sentimiento profundo de su nacionalidad que el país más agitado del mundo por problemas políticos, incluso por masacres, pero que, en el

intervalo de esos delirios, tal como Florencia en la Edad Media, ha conservado el hábito tradicional de las grandes expansiones religiosas o profanas, del júbilo en común, de los juegos, las procesiones, las escenas carnavalescas. Las multitudes, entonces, las concentraciones, el trato y el arrastre recíprocos de los hombres son muchos más útiles que dañinos para el despliegue de la sociabilidad. Pero aquí, como en todas partes, *lo que se ve* impide reflexionar sobre *lo que no se ve.* De allí, sin duda, la severidad habitual del sociólogo con las multitudes. Los buenos efectos de las multitudes de amor y de alegría se esconden en los recovecos del corazón donde, mucho tiempo después de la fiesta, subsiste un aumento en la disposición simpática y conciliadora, que se traduce en mil formas inadvertidas en los gestos, en las palabras, en las relaciones de la vida cotidiana. Por el contrario, la obra antisocial de las multitudes de odio impresiona todos los ojos, y el espectáculo de las destrucciones criminales que ellas han llevado a cabo las sobrevive mucho tiempo como para hacer que su memoria sea condenada.

¿Puedo hablar ahora de los *públicos actuantes* sin abusar de las metáforas? El público, esa multitud dispersa, ¿no es esencialmente pasivo? En realidad, cuando ha llegado a cierto tono de exaltación del que sus publicistas están prevenidos por su costumbre cotidiana de *auscultarlo*, el público actúa por ellos, así como manifiesta por ellos y por ellos se impone a los hombres de Estado, que se convierten en sus ejecutores. Es lo que denominamos la potencia de la opinión. Es cierto que ella prueba sobre todo la potencia de sus conductores, que la han puesto en movimiento; pero, una vez suscitada, la opinión los arrastra por caminos que no habían previsto. Así, esta acción de los públicos es ante todo una reacción, a veces formidable, contra su publicista, que padece

el impulso provocado por sus propias excitaciones. Esta acción es además por completo espiritual como la realidad misma del público. Como la de las multitudes, está inspirada por el amor y el odio pero, a diferencia de la de las multitudes, tiene a menudo, cuando el amor la inspira, una eficacia de producción directa, ya que incluso en sus violencias es más reflexiva y calculada. El bien que produce no se limita al ejercicio diario de la simpatía social de los individuos, excitado por las sensaciones cotidianamente renovadas de su contacto espiritual. Ella ha suscitado algunas buenas leyes de asistencia mutua y piedad. Si las alegrías y los duelos del público nada tienen de periódico y de reglado por la tradición, poseen al igual que las fiestas de la multitud el don de apaciguar las luchas y pacificar los corazones, y es preciso bendecir a la prensa frívola, aunque no a la pornográfica, cuando mantiene al público de buen humor, favorable a la paz, en forma casi constante. En cuanto a los públicos de odio, también los conocemos, y el mal que hacen o que inducen a hacer es muy superior a los estragos ejercidos por las multitudes furiosas. El público es una multitud mucho menos ciega y mucho más durable, cuya rabia más perspicaz se concentra y se sostiene durante meses y años.

También estoy sorprendido de que, después de tanto hablar sobre los crímenes de la multitud, no haya nada dicho sobre los crímenes del público. Ya que de seguro hay públicos criminales, feroces, ávidos de sangre, así como hay multitudes criminales: y, si la criminalidad de los primeros es menos evidente que la de las segundas, ¡cuánto más real, más refinada, más profunda y menos excusable es esta! Pero por lo general solo se ha tenido cuidado de los crímenes y delitos cometidos contra el público, de las mentiras, los abusos de confianza, las verdaderas estafas a una escala inmensa de la que tan a menudo es víctima por

parte de sus inspiradores. Del mismo modo, se debe hablar de los crímenes y delitos cometidos contra la multitud, que no son menos odiosos ni quizá menos frecuentes. Se miente en las asambleas electorales, sus votos son robados con promesas falaces, con compromisos solemnes que se ha decidido no cumplir, con calumnias difamatorias inventadas. Y es más fácil engañar a las multitudes que a los públicos, ya que el orador que los engaña no tiene en general contradictor, mientras que los diversos periódicos se sirven uno al otro de antídoto a cada instante. Como quiera que sea, del hecho de que un público pueda ser víctima de un verdadero crimen, ¿se sigue que no pueda ser él mismo criminal?

Puesto que acabamos de hablar de los abusos de confianza de los que es objeto el público, abramos un paréntesis para notar hasta qué punto la noción por completo individualista del *lazo de derecho*, tal como los juristas la han comprendido siempre hasta hoy, es insuficiente y requiere ser modificada para responder a los cambios sociales que el nacimiento y crecimiento de los públicos han producido en nuestros usos y costumbres. Para que haya *lazo de derecho* por efecto de una promesa es preciso, según las ideas hasta aquí admitidas, que dicha promesa haya sido aceptada por la o las personas a las que refiere, lo que supone una relación *personal* entre ellas. Eso estaba bien antes de la imprenta, cuando la promesa humana casi no llegaba más allá de la voz humana y, dado los estrechos límites del grupo social con el que se estaba en relación de negocios, y siendo siempre el cliente conocido del proveedor, el donatario del donante, el deudor del acreedor, el contrato sinalagmático podía ser considerado la forma eminente y casi exclusiva de la obligación. Pero desde el progreso de la prensa, es cada vez menos con personas determinadas y cada vez más con colectividades a las que nos dirigimos a través

del periódico, que estamos en relación de todo tipo, que nos comprometemos comercialmente por reclamos, y políticamente por programas. Desgraciadamente esos compromisos, incluso los más solemnes, son simples *voluntades unilaterales* no vinculadas por la reciprocidad de voluntades simultáneas, simples promesas no aceptadas ni susceptibles de aceptación y, como tales, desprovistas de toda sanción jurídica.[18] Nada más apropiado para favorecer lo que podríamos llamar el bandolerismo social. Se puede incluso decir, cuando se trata de una promesa hecha a una multitud, que es difícil sancionarla jurídicamente debido al carácter esencialmente pasajero de la multitud, que no se junta más que un instante y jamás vuelve a ser la misma. Conozco un candidato a diputado que había jurado ante cuatro mil personas retirarse en la segunda vuelta del escrutinio frente a su competidor republicano si obtenía menos votos que aquel. Obtuvo, en efecto, menos votos, pero no se retiró y fue elegido. He aquí algo que puede alentar a los charlatanes políticos. Y acepto que se niegue consagrar legalmente el efecto de esa promesa por la siguiente razón: que una vez que la multitud se ha disipado, no hay ya persona alguna que, aun habiendo sido parte de ella, pueda pretender representarla ni actuar en su nombre. Pero el público es permanente, y no veo por qué, luego de que una información voluntariamente engañosa fue publicada como verdadera, los confiados lectores que fueron conducidos a alguna especulación desgraciada, a algún desastre financiero por esa mentira artera, interesada, venal, no tendrían el derecho de llevar a juicio al pu-

[18] Véase al respecto nuestras *Transformations du droit*, págs. 116 y 307, [Trad. cast.: *Transformaciones del derecho*, Editorial Atalaya, Buenos Aires, 1947], así como la tesis de René Worms sobre la *Volonté unilatérale*.

blicista bribón que los embaucó, para hacerle devolver lo robado. Tal vez entonces el carácter público de la mentira, en lugar de ser una circunstancia atenuante o absolutoria como ahora, sería considerado un agravante tanto más fuerte cuanto cuanto más numeroso haya sido el público engañado.[19] Es inconcebible que tal escritor, que tendría escrúpulos de mentir en la vida privada, mienta desvergonzada y voluntariamente a cien mil, a quinientas mil personas que lo leen; y que mucha gente lo sepa y continúen considerándolo un hombre honesto.

Pero dejemos ahí esa cuestión de derecho, y volvamos a los crímenes y los delitos del público. No cabe duda de que hay públicos locos; lo era, de seguro, el público ateniense cuando hace doscientos años forzaba a su gobierno a declarar la guerra a Turquía. No es menos cierto que hay públicos maleantes: ¿no hay ministerios que, bajo la presión del público, de una prensa dominante, han debido –no queriendo caer de manera honrosa– proponer y hacer votar leyes de persecución y expoliación contra tal o cual categoría de ciudadanos? Desde luego, los crímenes de los públicos tienen menos color y atrocidad aparente que los crímenes de las multitudes. Estos difieren de aquellos por cuatro características: 1) son menos repulsivos; 2) son menos vindicativos y más interesados, menos violentos y más astutos; 3) son más amplia y durablemente opresivos; 4) finalmente, tienen la impunidad aún más garantizada.

¿Se quiere un ejemplo típico de crímenes de las multitudes? La *Révolution* de Taine nos proporciona tanto o más de lo que po-

[19] Puesto que hay públicos, así como asambleas, que son tanto más fáciles de engañar cuanto más numerosas son, como lo saben de maravilla los prestidigitadores.

demos desear. En septiembre de 1789 en Troyès, se concibe una historia mentirosa sobre Huez, el intendente: es un *acaparador*, quiere *alimentar con heno al pueblo.* Huez es un hombre conocido por su beneficencia; ha prestado grandes servicios a la ciudad. No importa. El 9 de septiembre, al encontrarse tres coches de harina en mal estado, el pueblo se reúne y grita: «¡Abajo el intendente! ¡Muerte al intendente!». Al salir del tribunal, Huez es tirado al suelo, herido a patadas y puñetazos, golpeado en la cabeza. Una mujer se lanza sobre el anciano derribado, le pisotea el rostro, le clava unas tijeras en los ojos repetidas veces. Es arrastrado con una cuerda al cuello hasta el puente, lanzado en el vado aledaño, luego retirado y arrastrado nuevamente por las canaletas de las calles, *con un puñado de heno en la boca.* Siguen a ello saqueos y demoliciones de casas y «más de seiscientas botellas son bebidas o sustraídas de la casa de un notario.»[20]

Como vemos, estos asesinatos colectivos no están inspirados por la codicia, como los de nuestros bandidos, o como los de los públicos revolucionarios que en la misma época hacían redactar a sus periódicos, a sus representantes aterrorizados, listas de proscripción, o votar leyes de confiscación para tomar los despojos de sus víctimas. No, están inspirados por la venganza, como los asesinatos familiares de los clanes bárbaros, por la necesidad de castigar crímenes reales o imaginarios, como los linchamientos estadounidenses. En todo tiempo y país, la multitud homicida o saqueadora se cree justiciera, y la justicia sumaria que ella restituye recuerda, por la naturaleza vengativa de las penas,

[20] Taine, Hippolyte, *La Révolution*, Hachette, París, 1896, t. I, pág. 88; en la misma época la multitud hizo algo peor en Caen: el mayor de Belsunce fue descuartizado, como Lapérouse en las islas Fidji, y una mujer comió su corazón.

por su crueldad inaudita, incluso por su simbolismo –como lo muestra el puñado de heno en la boca de Huez– a la justicia de los tiempos primitivos.

¡Cuánto nos aleja todo esto de los crímenes del público! Cuando el público es criminal, lo es por interés de partido más que por venganza, por cobardía más que por crueldad; es terrorista por miedo, no por un acceso de cólera. Es sobre todo capaz de condescendencia criminal para con sus jefes, de *manutengolismo*, como dicen los italianos. ¡Pero para qué ocuparse de sus crímenes, puesto que es la opinión y, una vez más, la opinión es soberana, y como tal irresponsable! Es sobre todo cuando se los intenta y no cuando se los consuma que se los puede demandar: además solo pueden ser perseguidos los publicistas que los inspiraron o los conductores de multitudes que, nacidos del público, se entregaron a esas tentativas. En cuanto al público mismo, queda en la sombra, inaprehensible, esperando el momento de volver a comenzar. Por lo general, cuando una multitud comete crímenes –empezando por los parlamentos, multitudes corporativas a medias, que se han revelado cómplices de tantos déspotas– hay detrás suyo un público que la mueve. ¿Es que el público electoral que ha nombrado diputados sectarios y fanáticos no tiene nada que ver con sus delitos, sus atentados contra las libertades, los bienes y la vida de los ciudadanos? ¿No los ha reelegido con frecuencia y asumido así sus prevaricaciones? No solo el público electoral ha sido cómplice de criminales. El mismo público no electoral, puramente pasivo en apariencia, actúa en realidad a través de los que buscan lisonjearlo, captarlo. Desde la época en que el público comenzaba a nacer, los crímenes históricos más importantes han sido cometidos casi siempre en complicidad con un público vil: tal vez la masacre de Saint-Barthélemy, y

sin duda las persecuciones contra los protestantes bajo Luis XIV, ¡y tantos otros! Las masacres de septiembre han tenido la aprobación entusiasta de cierto público, y sin la existencia, sin las provocaciones de ese público, no hubieran tenido lugar. En una escala inferior del delito, los fraudes electorales, tal como se practican corriente y profusamente en ciertas ciudades, ¿no son acaso delitos de grupo, cometidos con la complicidad más o menos consciente de todo un público? Regla general, o casi general: detrás de las multitudes criminales hay públicos más criminales aún y, a la cabeza de estos, publicistas que lo son todavía más.

La fuerza de los publicistas depende ante todo de la conciencia instintiva que poseen de la psicología del público. Conocen sus gustos y sus repelencias; uno puede permitirse impunemente con el público, por ejemplo, una licencia con pinturas pornográficas que la multitud no soportaría: hay en las multitudes teatrales un pudor colectivo opuesto a los cinismos individuales de la gente de la que está compuesta,[21] y ese pudor falta en el público especial de ciertos periódicos. Se puede incluso decir que existe para ese público un impudor colectivo compuesto de pudores relativos. Pero, público o multitud, todas las colectividades se parecen por desgracia en un punto: en su deplorable tendencia a experimentar las excitaciones de la envidia y el odio. Para las multitudes, la necesidad de odiar responde a la necesidad de

[21] La multitud presenta también a veces una honestidad colectiva hecha de inmoralidades reunidas. En 1720, luego de una fiebre de especulación financiera, el Parlamento inglés, «en el que casi todos sus miembros habían tomado parte de ese exceso de agio de manera individual, lo censuró como cuerpo y ordenó demandas judiciales contra sus promotores por haber corrompido personajes públicos» (Jannet, Claudio, *Le Capital, la spéculation et la finance au XIXème siècle*, París, E. Plon, Nourrit et Cie., 1892).

actuar. Excitar su entusiasmo no conduce a nada; pero ofrecerles un motivo y un objeto de odio es dar rienda suelta a su actividad que, como sabemos, es esencialmente destructiva, en tanto se expresa a través de actos precisos. De allí el éxito de las listas de proscripción en los motines. Lo que reclaman las multitudes coléricas es una o varias cabezas. La actividad del público es afortunadamente menos simplista, y se vuelve hacia un ideal de reformas o utopías tan fácilmente como hacia ideas de ostracismo, persecución, expoliación. Pero, dirigiéndose a su malignidad natural, sus inspiradores solo lo conducen más fácilmente a las metas de su maldad. Descubrir o inventar un nuevo gran objeto de odio para utilización del público es aún uno de los medios más seguros de convertirse en reyes del periodismo. En ningún país, en ningún tiempo, la apologética tuvo tanto éxito como la difamación.

Pero no quisiera terminar con esta reflexión pesimista. Tiendo a creer que, pese a todo, las profundas transformaciones sociales que debemos a la prensa han sido realizadas en el sentido de la unión y la pacificación finales. Como hemos visto, al sustituir o superponerse a los agrupamientos más antiguos, los agrupamientos nuevos, siempre más extendidos y masivos, que llamamos públicos, no solo hacen suceder el reino de la moda al de la costumbre, la innovación a la tradición; también reemplazan las divisiones tajantes y persistentes entre las múltiples variedades de la asociación humana con sus conflictos sin fin, por una segmentación incompleta y variable, de límites imprecisos, en vías de perpetua renovación y mutua penetración. Tal me parece la conclusión de este largo estudio.

Pero agrego que sería un profundo error hacer honor a las colectividades, aun bajo la forma más espiritual del progreso

humano. En definitiva, toda iniciativa fecunda emana de un pensamiento individual, independiente y fuerte; y para pensar es preciso aislarse no solo de la multitud, como dice Lamartine, sino también del público. Los grandes aduladores del pueblo en masa lo olvidan, y no se percatan de que hay una especie de contradicción implicada en sus apologías. Ya que en general solo muestran tanta admiración por las grandes obras supuestamente anónimas y colectivas para expresar su desprecio por los genios individuales diferentes al suyo. Por eso cabe señalar que esos célebres admiradores de las multitudes exclusivamente, detractores al mismo tiempo de todos los hombres en particular, han sido prodigios de orgullo. Nadie más que Wagner, a no ser Victor Hugo, y después Chateaubriand y quizá Rousseau, ha profesado la teoría según la cual «el pueblo es la fuerza eficiente de la obra de arte» y «el individuo aislado no podría inventar nada, sino que solamente puede apropiarse de una invención común». Son esas admiraciones colectivas que nada cuestan al amor propio de nadie, en tanto sátiras impersonales que no ofenden a nadie porque se dirigen a todo el mundo indistintamente.

El peligro de las democracias nuevas es la dificultad creciente para los hombres de ideas de escapar a la obsesión de la agitación que busca fascinar. Es difícil descender en campana de buzo en un mar muy agitado. Las individualidades dirigentes que nuestras sociedades contemporáneas ponen de relieve, son cada vez más los escritores que viven en continuo contacto con ella; y la acción poderosa que estos ejercen, con seguridad preferible a la ceguera de las multitudes acéfalas, es desde ya una refutación de la teoría de las masas creadoras. Pero no es suficiente y, como no alcanza con difundir por todas partes una cultura media, y ante todo hay que llevar más alto la alta cultura, desde ya podemos

preocuparnos, con Sumner Maine, por la suerte que correrán en el porvenir los últimos *intelectuales*, cuyos servicios a largo plazo no impresionan la mirada. Lo que preserva a las montañas de ser arrasadas y transformadas en tierras laborables, en viñas o en alfalfa por las poblaciones montañesas, de ninguna manera es el sentimiento de los servicios prestados por esas torres de agua naturales; es simplemente la solidez de sus picos, la dureza de su sustancia, demasiado difícil de dinamitar. Lo que preservará de la destrucción y de la nivelación democrática a las cimas intelectuales y artísticas de la humanidad, no será, me temo, el reconocimiento por el bien que el mundo les debe, la justa estima del valor de sus descubrimientos. ¿Qué será entonces?... Quisiera creer que será su fuerza de resistencia. ¡Cuidado con ellas si llegan a disgregarse!

* * *