

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

# **Pueblo y revolución en la obra de Gustave Le Bom.**

Marimón, Martín I. (UBA).

Cita:

Marimón, Martín I. (UBA). (2007). *Pueblo y revolución en la obra de Gustave Le Bom. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/312>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**XI° JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA  
Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007**

**Título:** Pueblo y revolución en la obra de Gustave Le Bon

**Mesa Temática Abierta n°38:** HISTORIA INTELECTUAL E INTELECTUALES DE LA EUROPA CONTEMPORÁNEA (XIX Y XX).

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia

**Autor:** Marimón, Martín I., Alumno. Av. Rivadavia 5126 22° “6”.TE: (011)-4902-0515  
[martinmarimon@yahoo.com.ar](mailto:martinmarimon@yahoo.com.ar)

*Toda revolución popular que triunfa es un retorno momentáneo a la barbarie.*

GUSTAVE LE BON<sup>1</sup>

La figura del pensador francés Gustave Le Bon (1841-1931) suele ser analizada en relación con la “psicología de las multitudes”, suerte de subdisciplina de la psicología social de la que es considerado en general uno de los “padres fundadores”, a partir de su obra homónima (la *Psicología de las multitudes –Psychologie des foules–* de 1895), en la que el autor ha buscado caracterizar la naturaleza del funcionamiento de las multitudes y realizar una crítica de su accionar dentro del mundo contemporáneo. La enorme repercusión de dicha obra en su propia época y la centralidad que posteriormente ella ha ocupado en todo análisis de la obra leboniana hacen que sus principales tesis, así como sus repercusiones históricas y políticas hayan sido ya bastante investigadas.<sup>2</sup> Por esa razón, en esta oportunidad no nos concentraremos

---

<sup>1</sup> *La Revolución Francesa y la psicología de las revoluciones*, Madrid, Librería Gutenberg de José Ruiz, 1914, p. 324. A partir de aquí esta obra será citada con las siglas “RF”.

<sup>2</sup> A esto hay que acotar, sin embargo, que Gustave Le Bon ha sido un pensador objeto de un interés muy limitado dentro de la historia intelectual europea, y que su obra ha permanecido en una posición muy poco relevante a partir de su muerte en 1931. Dentro del insólitamente amplio espectro temático que abarcan sus libros (desde la historia antigua, la psicología social y la actualidad política hasta la equitación o incluso la física y la biología), sin duda sus teorizaciones en torno al comportamiento psicológico de las multitudes han sido el elemento más importante (tal vez más como un testimonio de época que como verdadero aporte teórico a la psicología social). *Psicología de las multitudes* es precisamente la obra que tiene como tema principal la cuestión de la multitud, y partiendo de los planteos de esa obra las investigaciones historiográficas sobre Le Bon se han dirigido en una serie de direcciones principales.

En primer lugar, se ha buscado establecer un nexo entre la descripción leboniana de la multitud y los métodos de manipulación de las masas de las dictaduras totalitarias de la primera mitad del siglo XX. Esa línea de análisis ha sido inaugurada a fines de los años '70 por Zeev Sternhell en investigaciones en las que intentó establecer los orígenes franceses de la ideología fascista (Z. Sternhell, *La Droite*

propiamente en ella, sino en una obra posterior de Le Bon, *La Revolución Francesa y la psicología de las revoluciones* (1912). Como se verá, encontraremos allí, más que una verdadera investigación histórica, una aplicación historiográfica de la “teoría de la multitud” al caso concreto de Revolución Francesa. Nuestra intención en esta ponencia será precisamente el análisis de dicha aplicación; a través de él procuraremos establecer algunas relaciones (y más que nada algunas fricciones) entre la teorización y la aplicación del concepto de multitud, es decir, de alguna manera, entre una y otra obra.

El interés que este análisis presenta es múltiple. En primer lugar, el trabajo de Le Bon sobre la Revolución Francesa se ubica en una posición bastante peculiar a nivel historiográfico: en una especie de encrucijada entre, por un lado, las concepciones sociales y humanas del positivismo francés del cambio de siglo, y por otro toda la tradición conservadora de análisis historiográfico de la Revolución Francesa. En efecto, nuestro autor toma permanentemente argumentaciones de autores de esa tradición, como De Maistre, Tocqueville o Taine, y las cruza más o menos hábilmente con sus propias concepciones sobre la desigualdad natural entre los hombres, la importancia de la raza en la psicología humana, el rol del inconsciente en la historia, etc etc. En

---

*révolutionnaire. Les Origines françaises du fascisme 1885-1914*, París, Le Seuil, 1978), e instaló como verdad establecida la visión de Le Bon como “precursor” del fascismo. Esta perspectiva predomina en estudios posteriores sobre Le Bon como los de Claire Vlach o los de Catherine Rouvier, en los que se busca restablecer la figura de Le Bon como pensador visionario que por cuestiones ideológicas ha sido silenciado a través de una suerte de “complot” historiográfico deliberado. (Ver C. Vlach, *Sociologie et lecture de l'histoire chez Gustave Le Bon*, tesis de tercer ciclo, bajo la dirección de Raymond Aron, Maison des sciences de l'homme, 1981-1982, no publicada; C. Rouvier, *Les idées politiques de Gustave Le Bon*, París, PUF, 1986).

Una obra importante, *L'Âge des foules* de Serge Moscovici (París, Fayard, 1981; existe edición castellana, *La era de las multitudes*, México, FCE, 1985), reproduce también este punto de vista, pero profundiza a la vez una segunda vía de análisis que ha tenido relevancia en torno a Le Bon, particularmente en los ambientes psicoanalíticos, que es la relación entre su análisis de la multitud y el que hiciera Sigmund Freud en *Psicología de masas y análisis del yo*, obra de 1921 en la que este último toma explícitamente la obra de Le Bon como punto de partida para luego elaborar sus propias hipótesis respecto de la psicología de las multitudes. (Ver S. Freud, *Psicología de grupos y análisis del yo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977).

Finalmente, podemos enumerar un tercer grupo de investigaciones, en las que el protagonismo no lo tienen las ideas de Le Bon ni sus nexos con otros pensadores o políticos, sino más bien la propia figura histórica de Le Bon como intelectual. En estas obras se busca comprender mejor el posicionamiento del autor dentro del contexto intelectual y político de su época, sus estrategias intelectuales, su relación con las instituciones, la repercusión de sus ideas y obras en su época, etc. Dentro de esta línea pueden mencionarse el estudio pionero de Robert A. Nye (*The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Londres, Sage, 1975), los trabajos de Yvon J. Thiec (*Gustave Le Bon, la psychologie des foules. La Fondation de la psychologie collective et sa propagation dans les sciences sociales et politiques à la fin du XIXe siècle*, tesis del Instituto Universitario Europeo, Florencia, 1982; “Gustave Le Bon, prophète de l'irrationalisme de masse”, *Revue française de sociologie*, XXII, 1981) y el libro de Benoît Marpeau, *Gustave Le Bon: Parcours d'un intellectuel 1841-1931* (París, CNRS Éditions, 2000). Este último estudio es el más actualizado y completo al que hemos tenido acceso. Analiza en profundidad muchos aspectos de la obra y de la figura histórica de Le Bon, y entre otras cosas puede hallarse en él un estado de la cuestión sobre las investigaciones académicas en torno al pensador francés, que hemos reproducido en parte en esta nota.

segundo lugar, y más importante para esta ponencia, resultará fructífero analizar las tensiones que surgen entre ciertos postulados teóricos de Le Bon y las aplicaciones particulares que realiza en su interpretación del proceso revolucionario francés. Creemos que a través de este análisis se logrará echar nueva luz tanto sobre el concepto de multitud de Le Bon como sobre la interpretación leboniana de la Revolución Francesa y de la historia más en general.

Nuestra ponencia se centrará, al comparar ambas obras, en una tensión muy clara que puede percibirse entre las maneras diferentes en que se concibe la noción, central en el pensamiento de Le Bon, de multitud. Por un lado, la totalidad de la empresa leboniana (es decir, no sólo la *Psicología de las multitudes*, sino todas las demás obras en las que la multitud aparece) pretende, con sus aires de cientificidad, lograr una definición “estrictamente psicológica” de la multitud, en la que ésta sea simplemente un estado psicológico colectivo al que en determinadas circunstancias pueden ingresar los colectivos humanos. En ese estado, se vuelven irrelevantes las determinaciones concretas (tales como extracción de clase o nivel de instrucción) que habitualmente pesan sobre el accionar de los individuos. En contraposición con esto, a la hora de analizar en ejemplos concretos el rol de la multitud, a la hora de aplicar el concepto a casos históricos, como por ejemplo la Revolución Francesa, notamos un cierto corrimiento: el concepto general de multitud “estrictamente psicológico” se desdibuja, deja de ser multclasista, y comienza a estar asociado específicamente con los sectores sociales subalternos, con el pueblo bajo. En otras palabras, se pasa a un punto de vista claramente elitista, en el que el análisis histórico es una herramienta para mostrar que la multitud es esencialmente la modalidad en la que se dio históricamente el acceso de las clases populares a la vida política. Esta tensión y este pasaje, que aparecen delineados ya en la *Psicología de las multitudes*, serán mucho más fuertes en la *Revolución Francesa*, libro en el cual también el tono general del autor ha cambiado, hacia posiciones ideológicas más radicalmente elitistas y conservadoras que en la obra anterior.

La tensión entre estas dos caracterizaciones de la multitud está de alguna manera presente tanto en la *Psicología de las multitudes* como en la *Revolución Francesa*. Sin embargo, hay también una clara polarización, y mientras que en la primera obra predomina, como es esperable, la concepción “estrictamente psicológica” de la multitud, en la segunda se tiende a acentuar la identificación entre multitud y sectores subalternos. Nuestra ponencia se articulará entonces de acuerdo a este énfasis diferente.

En un primer párrafo se explicará la definición psicológica de la multitud, tomada básicamente a partir de la *Psicología de las multitudes*. Desarrollaremos casos de aplicación en los que se demuestra la independencia que la multitud tiene respecto de las clases sociales. En segundo lugar, se mostrará cómo en la segunda obra (*La Revolución Francesa*) dicho concepto se utiliza como herramienta de análisis histórico, cómo en el análisis de la Revolución Francesa Le Bon busca demostrar que la multitud es la forma que adoptó históricamente el acceso de las clases populares a la vida política, y cómo esa hipótesis sirve para realizar una crítica política elitista de la “era de las multitudes” (crítica que por otra parte estaba también presente, con reservas, en la *Psicología*). La comparación entre ambas caracterizaciones de la multitud nos permitirá comprobar que el punto de vista del autor en su segunda obra se ha desplazado, respecto de la *Psicología*, hacia posturas más intransigentes y conservadoras. En un tercer párrafo, y a modo de conclusión, evaluaremos diversas hipótesis que permitan interpretar esta tensión entre las dos concepciones de la multitud.

### **La multitud como concepto psicológico**

Comenzaremos entonces explicando brevemente la definición leboniana de la multitud psicológica. Como ya hemos mencionado, este concepto es uno de los núcleos esenciales del pensamiento social de Le Bon, y el que más ha atraído la atención en la mayoría de los estudiosos de su obra. No es difícil realizar una recapitulación de sus rasgos fundamentales, que aparecen expuestos en el primer capítulo de la *Psicología de las multitudes*.

En primer lugar, ¿qué es una multitud? No es simplemente una masa de hombres reunidos, sino una masa de hombres “en ciertas circunstancias dadas, y solamente en estas circunstancias”, en los que, a nivel individual,

la personalidad consciente se desvanece, los sentimientos y las ideas de todas las unidades son orientados en una misma dirección. Se forma un alma colectiva, transitoria sin duda, pero que presenta caracteres muy puros. La colectividad entonces [...] forma un solo ser, y se encuentra sometida a la *ley de la unidad mental de las muchedumbres*.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Gustave Le Bon, *Psicología de las multitudes*, Buenos Aires, E. M. C. A., 1945, p. 38 (énfasis en el original). A partir de aquí, esta obra será citada con las siglas “PM”. Debemos aclarar además que esta versión española de la obra utiliza indistintamente los términos “multitud” y “muchedumbre”, como

Vemos entonces una definición clara de multitud: se trata de un grupo humano que, en ciertas circunstancias, actúa de manera unificada, eliminando las variaciones individuales entre los individuos.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa actuación unificada? ¿Cómo actúa ese todo que es la multitud? En primer lugar, dado que “la personalidad consciente [del individuo] se desvanece” y los hombres dejan de poseer caracteres diferenciados, al desaparecer lo que los diferencia queda sólo lo que tienen en común, que es “lo inconsciente”, un tópico característico no sólo de Le Bon sino también de toda una tradición de pensamiento<sup>4</sup>.

En segundo lugar, a la hora de definir cuáles serán los contenidos de este inconsciente común a todos nosotros, aparece otro elemento clave del pensamiento leboniano, también en esto a tono con su época, que es el de la *raza*. La teoría del inconsciente de Le Bon consiste básicamente en una teoría de la raza, no desarrollada en la *Psicología de las multitudes*, sino en *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, obra aparecida también en 1895. La idea central de esta obra es que, tal como la biología realiza una taxonomía de los organismos vivientes según sus características fenoménicas en común, también la psicología puede mostrar que cada pueblo va adquiriendo, a lo largo de su historia, caracteres morales e intelectuales estables, “tan

---

traducción del original *foule*. Hemos conservado en las citas ambos vocablos, pero obviamente deben interpretarse como sinónimos intercambiables.

<sup>4</sup> La obra de Le Bon enfatiza hasta el cansancio la importancia de esta “comprobación de la psicología moderna”, según la cual “no solamente en la vida orgánica juegan un papel completamente preponderante los fenómenos inconscientes, sino también en el funcionamiento de la inteligencia. La vida consciente del espíritu no es sino una débil parte de la vida total de éste, junto a su vida inconsciente” (*PM*, p. 43). Esta visión sobre el rol del inconsciente en el accionar humano ha sido en muchos casos usada para relacionar el pensamiento de Le Bon con el de Freud, a causa de esta evidente similitud. Es el punto de vista de S. Moscovici, quien subraya la analogía en los movimientos de pensamiento de ambos autores. Mientras que en Le Bon “a través de la ‘anormalidad’ de las multitudes se revela el laboratorio secreto de la historia, se manifiesta la fuerza de la vida real que traspasa la corteza de una civilización”, en Freud “los sueños, los actos inconscientes hasta entonces ocultos como unos accidentes [...] se transforman en síntomas de la vida mental “. A través de esta jerarquización de lo inconsciente, ambos autores estarían inaugurando “un campo de investigaciones hasta entonces ignorado”, en el que los hechos inconscientes “son los periscopios que dibujan en la superficie los movimientos submarinos disimulados en cada cual”. (S. Moscovici, *La era de las multitudes, op. cit.*, pp. 107-108).

Desde nuestro punto de vista, por el contrario, nos parece más adecuado no exagerar la importancia de esta analogía, ya que por un lado el nuevo “campo de investigaciones” en torno a las multitudes no fue abierto solamente por Le Bon, como veremos, y por otro lado porque la cuestión del inconsciente era un tópico muy difundido en toda la constelación de pensamiento positivista finisecular, que abarcaba a muchos más autores que a los dos aquí en cuestión. Nos parece más apropiado, en todo caso, señalar un origen común a las preocupaciones de Le Bon y de Freud sobre el inconsciente, como lo son las investigaciones psiquiátricas de la época. Para el caso de Le Bon, Y. J. Thiec ha mostrado que la principal fuente de conocimiento psicológico experimental del autor han sido las experiencias del psicólogo Théodule Ribot, quien además fue amigo personal suyo. (Ver Y. J. Thiec, “Gustave Le Bon...”, *op. cit.*, pp. 415-418).

fijos como su constitución anatómica”. Estos caracteres conforman el “alma de una raza”, el “carácter nacional”, agregado psicológico que de manera inconsciente se manifiesta en la conducta de cada uno de los individuos de una raza, como carácter psicológico común por detrás de los caracteres psicológicos individuales, aparentemente diversos.<sup>5</sup> Asimismo, el alma de la raza no se manifiesta en todo aquello que tiene que ver con la actividad intelectual, sino con lo instintivo-sentimental. “Entre un gran matemático y su zapatero puede existir un abismo desde el punto de vista intelectual; pero desde el punto de vista del carácter, la diferencia es muy frecuentemente nula o muy débil.”<sup>6</sup> De allí se deriva que, siendo las cualidades instintivas las comunes a todos y las que afloran en la multitud, que “las multitudes no sabrán nunca realizar actos que exijan una inteligencia elevada. Las decisiones de interés general tomadas por una asamblea de hombres distinguidos, pero dedicados a especialidades diferentes, no son sensiblemente distintas de las decisiones que tomaría una reunión de imbéciles. [...] En las muchedumbres lo que se acumula no es el talento, sino la estupidez.”<sup>7</sup> Vemos ya la dirección crítica que va tomando la caracterización leboniana de la multitud, aspecto que analizaremos más adelante.

En tercer lugar, pueden agregarse otras características del accionar de la multitud, que nos revela a su vez algunos de sus mecanismos de funcionamiento. Si aceptamos que los individuos en multitud pierden sus características individuales y dejan surgir estos caracteres comunes inconscientes, debería seguirse de esto que el carácter resultante de la multitud debería ser una media de todos estos caracteres individuales aunados, tal vez el espíritu de la raza en su versión más pura. Sin embargo, Le Bon afirma que en la multitud surge “una creación nueva”, una psicología *sui generis* de las multitudes, que excede las características comunes a los individuos. Los factores que aparecen al entrar el individuo en una multitud y generan esas características psicológicas nuevas son los siguientes:

---

<sup>5</sup> Ver *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, París, Félix Alcan, 1895, libro 1, cap. 1.

<sup>6</sup> *PM*, p. 44.

<sup>7</sup> *PM*, p. 45. Puede aquí mencionarse otro aspecto central de la obra de Le Bon, que es el irracionalismo, entendiendo esta noción en el sentido de una visión del individuo como ser guiado más por los factores irracionales que por los racionales. Esta visión se liga por supuesto con la del predominio del inconsciente ya desarrollada, y también podemos relacionarla, siguiendo a Thiec, con tendencias más generales de reorientación del pensamiento europeo de la época, dirigidas hacia una “ruptura con el racionalismo clásico, [una] ‘revuelta contra la razón’ que conduce al descubrimiento de una nueva conciencia social”. Dentro de esta reorientación aparecen las figuras de Freud, Durkheim y Weber, si bien Thiec destaca que Le Bon es un autor mucho más cercano a pensadores como Sorel o Pareto, que representan una faceta mucho más extrema de esta “revuelta contra la razón”, en la que la crítica del racionalismo es llevada demasiado lejos, saliéndose ya del marco científico. (Ver Y. J. Thiec, “Gustave Le Bon...”, *op. cit.*, p. 410).

- a) un sentimiento de omnipotencia que el individuo en multitud adquiere “por el sólo hecho del número”. A diferencia del individuo aislado, la multitud, al percibir la fuerza que le da el número, no evaluará riesgos a la hora de actuar; será irracionalmente valerosa, de manera directamente proporcional a lo numerosa que sea.
- b) el contagio. Todo acto realizado en multitud se vuelve contagioso, hasta el punto de que es posible que los individuos sacrifiquen su interés personal al interés colectivo, por simple imitación de los demás.
- c) la sugestión. En analogía con las técnicas de la hipnosis, en la multitud se comprueba que fácilmente un individuo puede ser objeto de sugestión por parte de alguien que logre ponerse en posición de líder. Este hombre dirigirá la multitud, tal como el hipnotizador dirige al hipnotizado.<sup>8</sup>

Podemos entonces resumir las características que Le Bon atribuye a la multitud: unidad mental (desaparición de las características individuales), consistente en una afloración del inconsciente (que a su vez consiste en el alma de la raza), a lo que se suman tres características nuevas (la sensación de omnipotencia, el contagio y la sugestionabilidad).

A partir de este resumen de lo que constituye una “multitud psicológica”, lo que en particular nos interesa aquí es extraer una conclusión que se sigue del concepto: en tanto modalidad de acción social, en tanto estado psicológico, la multitud leboniana *no implica en sí misma ninguna definición de clase*, no permite asociar la multitud y su psicología con ningún sector social en particular, sino que tiende a igualar todas las

---

<sup>8</sup> Ver *PM*, pp. 46-48. Demás está decir que, respecto del contagio y de la sugestión, Le Bon no realiza una verdadera explicación de su funcionamiento, sino que se limita a describirlos. Ambas temáticas eran comunes en la época, por ejemplo en la obra clásica de Gabriel Tarde, *Leyes de la imitación*, de 1890, a la que Le Bon no fue ajeno. Sin embargo, como ha destacado Thiec, la principal fuente de la que Le Bon abreva para describir el efecto de contagio y sobre todo el de sugestión son las investigaciones en hipnosis hechas por los psiquiatras de la época, particularmente por J. M. Charcot. (Ver Thiec, “Gustave Le Bon...”, *op. cit.*, pp. 418-419). La “teoría de la sugestión” de Le Bon ha sido también una de las fuentes de la que se nutrió la visión de Le Bon como teórico del fascismo: la relación entre masa y líder se construye en analogía con la de hipnotizado/hipnotizador, en la que el carisma del líder es lo que lo pone en esa situación de poder dirigir la acción de la masa. (Ver S. Moscovici, *La era de las multitudes*, *op. cit.*, cap. IX; para una crítica de esta visión, ver B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, *op. cit.*, pp. 119-122). Más allá de su relación con el fascismo, la relación líder/masa no deja de ser un elemento esencial de la concepción leboniana de la multitud, ya que, como veremos, esta concepción se encuadra dentro de una filosofía elitista de la historia, en la que las masas son siempre conducidas por los “agitadores”.

multitudes entre sí, y en última instancia propone la raza como posible factor diferencial.

Respecto de la igualación, ya hemos mostrado cómo Le Bon realiza una caracterización de la multitud que es a su vez una crítica de la misma: en la multitud se borran las diferencias entre los individuos y quedan sólo los impulsos inconscientes, que se relacionan más con lo sentimental que con lo intelectual, de manera que la inteligencia y la racionalidad quedan eliminadas de la psicología de las multitudes. En ese sentido, los ejemplos que utiliza Le Bon muestran la total irrelevancia del nivel de instrucción de los miembros de una multitud determinada: *todos*, en todos los casos, actúan con la misma irracionalidad e impulsividad. Durante la Revolución Francesa, los hombres de la Convención, que “considerados separadamente eran burgueses ilustrados”, no dudaron, reunidos en multitud, “en aprobar las más feroces proposiciones, [...] ponerse en pugna con todos sus intereses, renunciar a su inviolabilidad y diezmarse a sí mismos”<sup>9</sup>. Asimismo, la renuncia que los nobles franceses hicieron a sus privilegios la noche del 4 de agosto de 1789 también se explica para Le Bon no por factores políticos, sino porque la dinámica de la Asamblea Nacional condujo a una atmósfera psicológica multitudinal, en la que la nobleza votó una medida que “no hubiera sido jamás aceptada por ninguno de sus miembros, consultado aisladamente”.<sup>10</sup> Otros ejemplos usados por Le Bon tienden a mostrar el hecho de que multitudes muy heterogéneas adquieren pronto la “unidad mental” que las lleva a cometer los actos más atroces, lo que muestra una vez más la irrelevancia de la extracción social y el nivel de instrucción de sus miembros. Aquí un caso son los “septembristas”, es decir, los grupos de personas que en septiembre de 1792 ingresaron en las cárceles parisinas y asesinaron a miles de presos (políticos y comunes). Basándose en Taine, Le Bon destaca la heterogeneidad social de los septembristas: “la multitud de ‘carniceros’ comprendía unas trescientas personas, y constituía el tipo

---

<sup>9</sup> *PM*, p. 50. Le Bon tematiza particularmente las asambleas revolucionarias como ejemplos de comportamiento “multitudinal” (el neologismo es nuestro). “Cuando las asambleas parlamentarias adquieren un cierto grado de excitación, se convierten en muchedumbres heterogéneas ordinarias. [...] La historia de la revolución nos enseña hasta qué punto pueden las asambleas ser inconscientes y obedecer los sentimientos más contrarios a sus intereses. Para la nobleza representaba un sacrificio enorme la renuncia de sus privilegios, y sin embargo [...] lo hicieron sin temor a diezmarse recíprocamente. [...] Llegaron al grado de automatismo completo que he descrito y ninguna consideración podría impedirles ceder a las sugerencias que los hipnotizaban.” (*PM*, pp. 259-260). Esta descripción de las asambleas forma parte de un elemento central de la *Psicología de las multitudes*, que es la crítica del parlamentarismo en tanto sistema político que deja el gobierno sujeto a la irracionalidad de la multitud (aunque, como veremos, se trata de una crítica limitada).

<sup>10</sup> *PM*, p. 50.

perfecto de una multitud heterogénea. Aparte de un reducido número de maleantes, se componía en general de tenderos y artesanos de todos los oficios”, que, “bajo el influjo de la sugestión recibida, abrigan la completa convicción de que realizan un deber patriótico”.<sup>11</sup> Por último, otro ejemplo de esta clase de argumentación es el tratamiento que Le Bon hace del rol de los jurados en el funcionamiento de la justicia francesa. Según él, los jurados constituyen “un excelente ejemplo de la escasa importancia que tiene desde el punto de vista de las decisiones el nivel mental de los diversos elementos componentes de una multitud. [...] La estadística ha demostrado [...] que, sea cualquiera la composición del jurado, sus decisiones son idénticas.” La explicación de este fenómeno reside, por supuesto, en el hecho de que los jurados conforman una multitud. Así, “como todas las multitudes, los jurados se impresionan mucho por los sentimientos y muy poco por los razonamientos”.<sup>12</sup>

¿Son entonces iguales todas las multitudes? Por lo pronto tienen muchas características en común, y en última instancia si hay algún factor que las diferencia no es nunca el de la clase social ni el del nivel de instrucción, sino en todo caso el de la raza.

Para desarrollar este punto es necesario insistir una vez más en la centralidad del concepto de raza dentro del pensamiento de Le Bon. Ya hemos explicado que a la base de los factores inconscientes, determinantes de la acción humana, se encuentran los caracteres psicológicos de la raza. Eso es a su vez parte del irracionalismo ya mencionado: si a la base encontráramos no la raza sino la clase social, podríamos definir intereses de clase que le son propios, y así postular un accionar históricamente racional, como lo hace el socialismo<sup>13</sup>, que Le Bon critica por racionalista. Por el contrario, la apelación a la raza permite a Le Bon sostener que por detrás de “las opiniones y las creencias”, móviles principales de la acción humana<sup>14</sup>, se esconden los caracteres psicológicos estables heredados, los cuales actúan misteriosamente en nosotros, como una fuerza de la que no tenemos conciencia.

---

<sup>11</sup> *PM*, pp. 217-218.

<sup>12</sup> *PM*, p. 224.

<sup>13</sup> Si bien eso no ocurrirá necesariamente así. El pensamiento de Georges Sorel es en ese sentido sintomático de cómo corrientes de pensamiento tan partícipes de la tradición racional occidental, tal como el marxismo, pueden derivar en un pensamiento irracionalista. En ese sentido, podemos constatar nuevamente puntos de unión entre los pensamientos de Le Bon y de Sorel.

<sup>14</sup> Ver *Las opiniones y las creencias*, obra de Le Bon de 1911 y resumida en la introducción a la *Revolución Francesa*. En ella supuestamente se prueba que “uno de los factores más importantes de la Historia” son las creencias, las cuales, lejos de ser voluntarias y racionales, son herencias que se aceptan acríticamente e incluso inconscientemente, y en las que priman tipos de lógica no-racionales, como la afectiva, la colectiva y la mística. Ver *RF*, p. 5.

En ese contexto se vuelve perfectamente previsible la tipología jerárquica de los factores influyentes en las opiniones de las multitudes que Le Bon establece al principio del Libro II de la *Psicología*. Allí se sostiene que en el largo plazo la raza y la tradición son el principal factor constituyente de las creencias de una multitud. Por el contrario, ni las instituciones ni la educación deben considerarse un factor de peso.<sup>15</sup> Respecto de las razas, Le Bon maneja las más vulgares taxonomías racialistas del positivismo de la época, con la especificidad de que su teoría racial no es totalmente biologicista: es la evolución en sociedad a lo largo de siglos la que va asentando caracteres psicológicos estables en los pueblos, que los diferencian a unos de otros.<sup>16</sup> Dentro de esta tipología, interesa para nosotros la diferenciación entre pueblos latinos y pueblos anglosajones; si bien ambos pueden considerarse parte de las “razas superiores” (los pueblos indoeuropeos) existen entre ellos diferencias que son relevantes a la hora de intentar clasificar multitudes. Estas diferencias, que sería ocioso desarrollar aquí, se dan según dos criterios diferentes: por un lado, las multitudes latinas y las anglosajonas poseen características diferentes (las latinas son más irritables, impulsivas, “femeninas”, mientras que las anglosajonas presentan características más moderadas)<sup>17</sup>; en segundo lugar, la raza determina incluso una mayor o menor *probabilidad* de formación de una multitud, es decir, de que los hombres, al entrar a formar parte de un colectivo, ingresen en ese estado irreflexivo que los somete a los imperativos del grupo.<sup>18</sup>

## La multitud en la historia: la Revolución Francesa

---

<sup>15</sup> “Esta influencia [la de la raza] es tan grande que domina los caracteres especiales del alma de las multitudes” (*PM*, p. 123). “Las tradiciones representan las ideas, las necesidades y los sentimientos del pasado. Ellas son la síntesis de la raza y ejercen todo su peso sobre nosotros” (*PM*, p. 124). Pasando a las instituciones y la educación, Le Bon muestra su escepticismo: “la idea de que las instituciones pueden remediar los defectos de las sociedades, que el progreso de los pueblos resulta del perfeccionamiento de las constituciones y de los gobiernos” no es más que una “dudable quimera”, una “absurdistad” que “en vano filósofos e historiadores han intentado probar”. (*PM*, p. 127) “En el primer puesto de las ideas dominantes de nuestra época se encuentra hoy la siguiente: la instrucción tiene como resultado seguro el mejoramiento de los hombres y aun su igualación. [...] Sobre este punto, como sobre muchos otros, las ideas democráticas se encuentran en profundo desacuerdo con los datos de la psicología y de la experiencia.” (*PM*, p. 132).

<sup>16</sup> Ver *Lois psychologiques...*, *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>17</sup> *PM*, pp. 58-59.

<sup>18</sup> “El alma de la raza domina, pues, enteramente el alma de la multitud, y es el *substractum* poderoso que limita sus oscilaciones. Consideramos como una ley esencial el que *los caracteres inferiores de las multitudes son tanto menos acentuados cuanto más fuerte es el alma de la raza*. [...] Adquiriendo un alma sólidamente constituida, es como la raza se sustrae progresivamente al poder irreflexivo de las muchedumbres, y sale de la barbarie” (*PM*, pp. 212-213, énfasis en el original).

Pasaremos ahora a la segunda parte de nuestro trabajo, donde describiremos brevemente cómo concibe Le Bon el rol de la multitud en la Revolución Francesa, y trataremos de mostrar las diferencias que aparecen en torno a la noción de multitud ya expuesta.

Comenzando con la definición de revolución, para Le Bon no se trata fundamentalmente de un cambio político radical, como se sigue del uso común del término, sino que se trata de un evento que debe abarcar muchos más aspectos, de los cuales el esencial es según el autor el aspecto “religioso”. Se entiende por revolución religiosa toda aquella que logra instalar en el alma de un pueblo nuevas ideas, nuevas *creencias*, de manera que la psicología de la raza se ve alterada en sus fundamentos. Son entonces éstas las verdaderas revoluciones, mientras que “las bruscas revoluciones políticas que más sorprenden a los historiadores son a veces las menos importantes”.<sup>19</sup> Demás está decir que la Revolución Francesa efectivamente fue una de esas revoluciones religiosas, y que es eso, y no su carácter de revolución política, lo que la vuelve de interés para el estudio psicológico.<sup>20</sup>

Ahora bien, ¿cuál es el rol del pueblo en los procesos revolucionarios? Le Bon es contundente: “El papel del pueblo ha sido siempre el mismo en todas las revoluciones. Nunca es él quien las concibe ni las dirige. Su acción está desarrollada por los agitadores.”<sup>21</sup> En un proceso revolucionario, el pueblo comienza entonces por ser una masa pasiva que se ve arrastrada a la acción política por los agitadores. Este arrastre, esta activación política, no se realiza a partir de la coincidencia de intereses o incluso ni siquiera por la fuerte difusión del descontento contra el gobierno (que funciona más bien como un telón de fondo pero no como un detonante), sino a partir de

---

<sup>19</sup> *RF*, p. 17.

<sup>20</sup> Vemos aquí toda una toma de postura historiográfica, explícita e implícita. La negación de la importancia política de la Revolución no sólo sirve para negar la importancia *general* de las revoluciones políticas, sino también para realizar una interpretación “continuista” de la Revolución Francesa en particular. En efecto, siguiendo a Tocqueville en su interpretación del proceso francés, Le Bon argumentará en diversas partes de su libro que la Revolución fue más una continuidad que una ruptura, en el sentido de que significó una culminación de las tendencias de centralización estatal e intervención creciente del Estado en la sociedad iniciadas durante el Absolutismo. Esta toma de postura tiene como complemento una fuerte crítica de los historiadores “jacobinos” de la Revolución (desde el pionero Jules Michelet hasta Alphonse Aulard, contemporáneo de Le Bon), los cuales reverenciando al pueblo como a un “fetiche místico” (*RF*, p. 63) habrían sido presas de las ilusiones de los propios actores revolucionarios, que pensaban estar haciendo un cambio radical, dirigiendo a la sociedad hacia una organización racional y representando de esa manera al pueblo. Asimismo, si agregamos a esto la fuerte valoración de la tradición, de la reforma progresiva, del peso de las costumbres sobre la sociedad o del desarrollo político británico, podemos encontrar en Le Bon prácticamente todos los tópicos del pensamiento conservador y de su historiografía sobre la Revolución, partiendo de Burke y De Maistre y llegando a Taine. (Ver *RF*, pp. 115-128, “Opinión de los historiadores sobre la Revolución Francesa”; para una breve descripción de las corrientes historiográficas predominantes sobre la Revolución hacia el cambio de siglo, ver George Rudé, *La Revolución Francesa*, Buenos Aires, Vergara, 2004, cap. II).

<sup>21</sup> *RF*, p. 56.

la instalación en el pueblo de creencias nuevas: el agitador debe lograr despertar en el pueblo ideas que lo movilicen y lo lleven a la acción, y la capacidad movilizadora de estas ideas no se desprenderá, claro está, de su contenido racional, sino de su efectividad sentimental sobre la masa. La sucesión argumental de Le Bon es aquí de una claridad insuperable:

Sin fuerza una idea y no obrando sino a condición de tener un substratum afectivo y místico por sostén, las ideas teóricas de la burguesía [movilizada en 1789] debían, para influir sobre el pueblo, transformarse en una nueva fe bien clara, derivando de evidentes intereses prácticos.

Esta transformación se operó rápidamente cuando el pueblo oyó a los hombres considerados por él como el gobierno, que le aseguraban que era el igual de sus antiguos maestros. Se consideró entonces como una víctima, y comenzó a entregarse al pillaje, al incendio, al asesinato. [...]

La gran fuerza de los principios revolucionarios fue dar en seguida curso libre a los instintos de barbarie primitiva refrenados por las acciones inhibitorias seculares del medio, de la tradición y de las leyes.

Todos los frenos sociales que en tiempos contenían a la multitud, debilitándose de día en día, dieron a aquélla la noción de un poder ilimitado y el gozo de ver derrotados y despojados a sus antiguos maestros. [...]

La divisa Libertad, Igualdad y Fraternidad, verdadera manifestación de fe y esperanza en los comienzos de la Revolución, no sirvió luego sino para cubrir con una justificación legal los sentimientos de concupiscencia, envidia y odio de las superioridades [...]. Esta es la razón de que en tan poco tiempo se llegue a los desórdenes, a las violencias y a la anarquía.

A partir del momento en que la Revolución descendió la burguesía a las clases populares, dejó de ser un dominio de lo racional sobre lo instintivo, y se convirtió, por el contrario, en el esfuerzo de lo instintivo para dominar lo racional.<sup>22</sup>

Aparece aquí una completa interpretación de la Revolución Francesa, que incluye casi todos los elementos que el autor desarrollará a lo largo del libro. Iniciada entre los sectores burgueses de la sociedad, a la hora de alcanzar los sectores populares la Revolución necesariamente se transformará en un proceso marcado por el accionar de las multitudes. Sus principios dejarán de ser elaboraciones conceptuales funcionales a

---

<sup>22</sup> *RF*, pp. 57-58.

los intereses de cierto sector (las “ideas teóricas de la burguesía”) para pasar a ser emblemas de una “nueva fe bien clara”. Esta irracionalización de los principios revolucionarios culmina cuando éstos devienen simplemente justificaciones de sentimientos como la envidia y el odio. El líder revolucionario, por su parte, no es otra cosa que un agitador que, sirviéndose de su carisma, moviliza la masa mediante estos principios.<sup>23</sup> El pueblo, en fin, toma la forma salvaje de la multitud psicológica: sólo puede ser movilizadado por imágenes y sentimientos, obedece los impulsos de la sugestión y el contagio, se siente omnipotente, pierde todos los frenos que la raza y la tradición habían forjado y pasa, en suma, a un modo de acción bárbaro e instintivo.<sup>24</sup>

Para tratar de entender mejor la concepción que Le Bon tiene del pueblo revolucionario, sería necesario rastrear qué es este pueblo para el autor, quiénes son. Demás está decir que no debemos esperar encontrar aquí una caracterización de ningún rigor sociológico. Ya en su época se le ha reprochado a Le Bon el carácter ensayístico de sus obras y la falta total de investigaciones en torno a los temas que trata.<sup>25</sup> Lo más que Le Bon ofrece es una somera caracterización de los sectores populares, evidentemente dirigida a abonar las hipótesis por él sostenidas.

El pueblo revolucionario se constituye básicamente de dos sectores. En primer lugar, la masa de “campesinos, comerciantes y trabajadores de todas clases, que

---

<sup>23</sup> La figura del líder o “agitador” es muy importante en Le Bon. Como demuestra la cita, es él la figura clave en el desarrollo de todo proceso revolucionario, lo cual evidentemente se relaciona con las concepciones elitistas del autor respecto del devenir histórico (ver *infra*). Por otro lado, es interesante la concepción de Le Bon respecto de *cómo* domina el líder: se trata claramente de un conductor (es el significado más propio del original francés *meneur*), que por la vía de un discurso muy particular (que apela a imágenes, palabras y fórmulas “mágicas”) manipula a las multitudes (ver *PM*, 2da. Parte cap. II). Entran aquí en juego elementos que ya hemos discutido, como el poder de la sugestión, la multitud como masa hipnotizada, y los sorprendentes paralelismos entre la caracterización leboniana del discurso del agitador y los métodos propagandístico-demagógicos utilizados por las dictaduras nazifascistas. Asimismo, también se han destacado muchas veces las analogías de esta descripción del líder con el concepto weberiano de dominación carismática. Para un análisis de la “teoría del líder” de Le Bon y una crítica de muchas de estas analogías, ver B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, *op. cit.*, pp. 9-11 y 119-122.

<sup>24</sup> Podemos notar aquí una interesante tensión en la argumentación. Por una parte, Le Bon esgrime la idea que H. Taine sostenía respecto de las violencias revolucionarias, según la cual la Revolución, en tanto ruptura drástica e intento de organizar la sociedad siguiendo los preceptos de la razón, había liberado los “frenos” que el alma de la raza pone al “impulso de la barbarie primitiva”. Por otra, sin embargo, uno de los ejes fundamentales de la interpretación de Le Bon es, como hemos visto, la visión de la Revolución Francesa como revolución religiosa, en la cual el racionalismo no es una disolución de las viejas creencias y el inicio de una sociedad racionalmente organizada (lo cual no es más que otra de las ilusiones de la Revolución), sino el reemplazo de las viejas creencias místicas por creencias nuevas, es decir, la aparición de la razón como fe religiosa. (Ver Y. J. Thiec, pp. 411-414).

<sup>25</sup> Para el tema del pueblo en la Revolución, una reseña de Georges Bourgin del año 1913 destaca las carencias de la investigación de Le Bon, quien despreciaba el esfuerzo minucioso que requiere “definir exactamente qué es el pueblo, qué elementos lo constituyen”. (Georges Bourgin, “De la fausse sociologie en histoire”, en *Revue du mois*, 10 de marzo de 1913, pp. 309-310, citado por B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, *op. cit.*, p. 232).

necesitan tranquilidad y orden para ejercer su oficio”<sup>26</sup> y cuyas posturas son por lo tanto conservadoras. En segundo lugar, el “residuo social subversivo”, amplio sector que reúne a todos los desclasados de la sociedad moderna. “Dominado por la mentalidad criminal”, se compone de “degenerados del alcoholismo y miseria, ladrones, mendigos, desvalidos y obreros mediocres sin trabajo”. Esta “turba siniestra”, a la que “se deben los asesinatos que ensangrentaron todas las revoluciones”, es la que “guiada por los agitadores invade sin cesar nuestras grandes asambleas revolucionarias”. A estos “elementos reclutados en las clases más bajas del pueblo vienen a unirse, por vía de contagio, una multitud de ociosos, de indiferentes, arrastrados por el movimiento”.<sup>27</sup>

Vemos aquí reproducirse en parte los esquemas previos. Mientras que el pueblo común, por un lado, es conservador y representa básicamente los instintos estabilizados de la raza, existe junto a él una suerte de lumpenproletariado que es más pasible de pasar al estado de multitud y de esa manera arrastrar al resto. Se mezclan aquí dos facetas distintas del esquema argumental leboniano: por un lado, la convivencia en la multitud de los instintos de la raza (ahora devenidos conservadores) y los impulsos irascibles propios exclusivamente del estado de multitud;<sup>28</sup> por otro, la división de roles: mientras que un sector del pueblo encarna los instintos conservadores otra encarna los impulsos caóticos, y adopta así el rol de agitadores de la mitad pasiva. En ese sentido Le Bon logra ser coherente con su “teoría del líder”, según la cual el agitador es él mismo un fanático poseído por las ideas que busca instalar en el pueblo.<sup>29</sup>

Podemos concluir, con todo, que más allá de las tensiones y los desarrollos de la argumentación, resulta clara la hipótesis central de Le Bon en su interpretación de la Revolución Francesa: el involucramiento de los sectores populares (movilizados por los agitadores) en el curso de la Revolución debe leerse como la aparición de la “multitud psicológica” en la escena política. Si en la *Psicología* podíamos percibir una búsqueda de “multitudes” en todos los sectores, grupos e instituciones sociales, aquí en cambio nada de eso existe. Aquí el propio concepto de pueblo se mezcla indisolublemente con el de multitud, y la conversión de ambos en sinónimos tiene una clara intencionalidad política: mostrar que todo involucramiento del pueblo en el proceso político es una

---

<sup>26</sup> *RF*, p. 63.

<sup>27</sup> *RF*, pp. 63-64.

<sup>28</sup> B. Marpeau lee en esto una contradicción formal en el pensamiento de Le Bon, según el cual la multitud es por un lado en elemento destructor de la civilización y causa de corrosión del alma de la raza, y por el otro es esencialmente conservadora. (Ver B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, p. 117).

<sup>29</sup> “El instigador, en la mayoría de los casos, ha sido primero un instigado. Ha sido él mismo hipnotizado por la idea de la cual finalmente ha devenido apóstol. Ella lo ha invadido hasta el punto en que desaparece todo lo externo a ella, y toda opinión contraria le parece error y superstición.” (*PM*, p. 162).

fatídica recaída de la civilización en la barbarie, como se lee en el epígrafe de nuestro trabajo. A la vez, se busca una crítica política de la Revolución Francesa: lejos de ser la que finalmente impusiera los valores liberales en el mundo contemporáneo, es la que más ha atentado contra ellos, tanto por sus crímenes como por el fortalecimiento del Estado al que condujo.

### **De la multitud psicológica a la multitud popular: dos hipótesis de explicación**

Llegamos aquí al punto final de nuestra contribución, en el que trataremos de explicar la tensión encontrada entre estas dos diferentes concepciones de la multitud.

En primer lugar, existe un hecho evidente que debe ser tenido en cuenta a la hora de comparar ambas visiones de la multitud: la *Psicología de las multitudes* es de 1895 y la *Revolución Francesa* de 1912. Las fechas en las que fueron escritas las obras corresponden a momentos muy diferentes en lo que respecta a la posición que Le Bon ocupaba dentro del campo intelectual, de manera que es lógico pensar que esas diferencias pueden haberse plasmado en sus obras.

El análisis que hace B. Marpeau de la evolución intelectual de Le Bon parece confirmar esta idea. Marpeau afirma que, recorriendo las obras de Le Bon de los primeros años del siglo XX hasta la Primera Guerra Mundial, puede constatarse un proceso de radicalización política hacia posiciones cada vez más conservadoras, “una agresividad ideológica creciente [...] [al dirigirse] a los temas esenciales de los debates intelectuales de la época”.<sup>30</sup> Dentro de esa agresividad creciente se destacan el antisocialismo, ya expuesto en 1898 en *Psicología del socialismo*, y también el antijacobinismo de su evaluación de la Revolución Francesa. Así, la caracterización ya descrita de los sectores populares en la Revolución Francesa como masas bárbaras e instintivas, como flagelo social que asedia a la civilización, puede considerarse una consistente expresión de esta perspectiva ideológica radicalizada.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>31</sup> El contraste entre las posiciones ideológicas que ambas obras muestran puede percibirse también a través de otras temáticas tratadas por el autor. En la *Psicología de las multitudes* las críticas que se hacen al funcionamiento del régimen republicano se realizan de una manera matizada e incluyendo cantidad de concesiones que serían impensables en la *Revolución Francesa*. Un ejemplo es el análisis de los jurados, los cuales a pesar de ser “multitudes”, tienen también cierta capacidad instintiva de distinguir al culpable del inocente. Incluso llega a afirmar Le Bon: “Conservemos con esmero el jurado porque quizás constituya la única clase de multitud irremplazable por ningún individuo. El único quizás que pueda moderar la dureza de la ley.” (*PM*, pp. 231-232). Otro ejemplo importante lo constituye la argumentación en defensa del sufragio universal, en la que Le Bon argumenta no sólo que el mismo es un dogma ya instalado en las mentes de las multitudes, sino que además un sufragio restringido no cambiaría en lo más mínimo la calidad de los electores ni de los elegidos, ya que en cualquiera de los casos la masa de

Marpeau ofrece además una explicación para esta radicalización ideológica de Le Bon, que ilumina también nuestra problemática. A través del análisis de reseñas que publicaciones académicas hacen de las diversas obras sociológicas de Le Bon, Marpeau constata en los medios universitarios una recepción cada vez más negativa de las mismas, en los años que van de principios de la década de 1890 a los años previos a la Primera Guerra Mundial. Así, mientras que la *Psicología de las multitudes* recibió ponderaciones relativamente favorables por su novedad y por la pertinencia del tema, *La Revolución Francesa* recibió críticas mordaces, sobre todo por la pretensión del autor de haber realizado una interpretación original del evento más profusamente estudiado por la historiografía francesa, sin aportar él ninguna investigación propia sobre el período.<sup>32</sup> Esta separación creciente entre Le Bon y la Academia parece ser alimentada desde ambos bandos, ya que tampoco Le Bon ahorra en dicha obra invectivas contra la tradición historiográfica francesa, incluyendo a los historiadores más consagrados.<sup>33</sup> Ahora bien, este proceso de marginalización respecto de los medios académicos que Le Bon estaba atravesando en la época<sup>34</sup> no debe atribuirse, según Marpeau, exclusivamente a factores intelectuales en sentido estricto. Por el contrario,

---

... votantes constituye una multitud, y “por la razón [ya] expuesta de la inferioridad mental de todas las muchedumbres, cualquiera que sea su composición. En la muchedumbre, todos los hombres se igualan [...] No creo que ninguna de las votaciones tan criticadas del sufragio universal [...] hubiese sido mejor en el caso de haber reclutado los votantes entre los sabios y letrados.” (*PM*, pp. 243-244) Finalmente, Le Bon defiende también las asambleas parlamentarias. A pesar de que funcionan igual de irracionalmente que cualquier otra multitud, “representan lo mejor que han encontrado todavía los pueblos para gobernarse, y, sobre todo, para sustraerse todo lo más posible al yugo de las tiranías personales.” (*PM*, p. 263).

Vemos aquí una de las contradicciones centrales del pensamiento de Le Bon: a pesar de su ferviente crítica del poder de las multitudes y de la Revolución Francesa, a pesar de su ambición de estar dando un paso fundamental de la “revuelta contra la razón” tardodecimonónica y de su pretensión de haber hallado finalmente la trama secreta de la historia, que pasa por el inconsciente y lo colectivo, en oposición a los valores liberales de la razón y el individuo; a pesar de todo esto, entonces, Le Bon es sin embargo un profundo portador de dichos valores, es un “heredero de las Luces”, como lo ha dicho Marpeau, y eso puede verse en estos límites que el autor pone a su crítica política de la República, en su preocupación permanente por el excesivo poder del Estado y las restricciones que esto plantea a las libertades individuales (ver por ejemplo *PM*, pp. 265-267), y también, como lo demuestra Marpeau, en las afinidades ideológicas de los intelectuales y políticos que Le Bon reunía en torno suyo en sus banquetes, en los que siempre evitó demasiado acercamiento con grupos de la derecha monárquica. (Ver B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, *op. cit.*, pp. 106 y 129-130).

<sup>32</sup> Ver *ibid.*, pp. 226-231.

<sup>33</sup> Ver *RF*, pp. 115-128, “Opinión de los historiadores sobre la Revolución Francesa”. B. Marpeau destaca aquí la incompatibilidad entre la lógica con la que escribe Le Bon y la lógica de la Academia: mientras que en ésta última las obras se legitiman por la investigación y el trabajo acumulativo, Le Bon destaca en cambio el valor de su obra a partir de la absoluta originalidad de sus interpretaciones. (Ver B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, *op. cit.*, pp. 219 y 225).

<sup>34</sup> Proceso que de ninguna manera implica una marginalización de Le Bon como intelectual, ya que por el contrario, como muestran los diversos estudios sobre su figura, sus medios de inserción pasaban por una vía totalmente distinta: el enorme éxito editorial de sus obras, la publicación de la también exitosa “Biblioteca de filosofía científica” en Flammarion, los Banquetes y Almuerzos que el autor organizaba

si es posible descubrir un incremento progresivo de la distancia que separa el discurso universitario del de Le Bon, es también tentador ver las cuestiones ideológicas jugar allí un rol creciente. Se opera un corrimiento, de una explicación que remite a la dinámica de organización de un medio particular que segrega procedimientos de elaboración y de control del saber legítimo, a una que privilegia una oposición política.<sup>35</sup>

Así, debemos entender el alejamiento de Le Bon de la Academia como producto de una doble causalidad, en la que lo intelectual y lo político se confunden:

En suma, universitarios republicanos de izquierda, cuando no verdaderamente socialistas, rechazan la crítica sin concesiones del socialismo de Le Bon. [...] [A su vez], el desarrollo más y más polémico de las ideas de Le Bon, notablemente de su antisocialismo, corresponde en gran parte a su percepción de la imposición [*prégnance*] creciente de la ciencia “oficial”. Percibe las relaciones estructurantes del mundo universitario en términos de sujeción y de conformismo [...]. Esto lo conduce a afirmar más y más fuertemente la originalidad de su pensamiento y, para hacerlo, a denunciar lo que él designa como convenciones que impiden la emergencia de ideas novedosas. Son así puestos en la mira “el humanitarismo”, el rechazo de las jerarquías necesarias, que según él impregnan la historia y la sociología universitarias. Así, la afirmación ideológica de Le Bon es parte integrante de su posicionamiento dentro del campo del saber.<sup>36</sup>

El libro *La Revolución Francesa* confirma la hipótesis de Marpeau, por lo que refiere tanto a su recepción en los medios académicos, como a la temática que aquí tratamos. Las posiciones ideológicas fuertemente conservadoras y antipopulares que Le Bon adopta en esta obra, serían entonces parte de este doble proceso de distanciamiento de Le Bon con la Academia, y también lo es el segundo concepto de multitud, propuesto en la *Revolución Francesa*. Por un lado, desde el punto de vista académico es bastante claro que Le Bon evita hacer surgir su caracterización de la multitud en la Revolución Francesa a partir de una investigación empírica de la composición social y el comportamiento efectivo del pueblo-multitud, optando por el contrario, como ya hemos

---

rutinariamente con importantes personalidades de la política y la esfera intelectual, sus relaciones con los líderes militares, etc. (Ver B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, *op. cit.*).

<sup>35</sup> B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, *op. cit.*, p. 230.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 230-231.

visto, por limitarse a afirmaciones taxativas deducidas de los hallazgos de la “psicología moderna”. En segundo lugar, desde el punto de vista ideológico también es claro que el segundo concepto de multitud obedece básicamente a esta radicalización: la identificación entre pueblo y multitud en la Revolución Francesa es claramente una forma de discutir con los historiadores “jacobinos”, y a la vez de criticar la República en su faceta radical-socialista.<sup>37</sup>

Es necesario aquí aclarar que, más allá de las diferencias y los procesos diacrónicos que aquí estamos analizando, no se puede dudar de la posición ideológica general de Le Bon, quien es un republicano conservador tanto en 1895 como en 1912. Asimismo, no sólo esta posición constituye un punto de unión entre ambas obras, sino que también se puede encontrar cierta unidad en lo que respecta al contexto social y político que las rodea. En un sentido muy general, puede afirmarse que ambas obras pertenecen a una misma época: la de la Europa del cambio de siglo, aquella del acelerado avance económico de la segunda industrialización y de las tensiones sociales por él producidas. Son los años del socialismo y de la movilización obrera, y son particularmente agitados en Francia, donde a los ecos del episodio boulangista<sup>38</sup> se sumó toda una serie de huelgas, conflictos sociales y atentados anarquistas en los primeros años de la década de 1890<sup>39</sup>, así como las violentas huelgas y movilizaciones de los años 1905-1907.

En este contexto, el análisis de la multitud (emprendido no sólo por Le Bon, sino también por otros autores en obras aparecidas durante esos años),<sup>40</sup> claramente forma parte de toda una serie de preocupaciones del pensamiento social europeo de la época en

---

<sup>37</sup> El Partido Republicano, Radical y Radical-Socialista, creado en 1901, fue un partido de centroizquierda que constituyó el pilar de la mayoría de los gobiernos de la III República durante las cuatro primeras del siglo XX. Su énfasis en la reforma social y en el anticlericalismo generaron una fuerte oposición de los sectores políticos conservadores, mientras que, por otra parte, gran parte del *establishment* académico se encontraba fuertemente identificado con él.

<sup>38</sup> Entre 1886 y 1889 el régimen republicano francés atravesó una fase de crisis, centrada en la figura del General Georges Boulanger, el cual, ministro de Guerra y luego diputado, nucleó en torno suyo a grupos muy variados de descontentos con la República que veían en él una promesa de renovación política a través de una dictadura de tipo bonapartista. El *affaire* Boulanger, de gran impacto en la opinión de la época, está muy presente en la obra de Le Bon: “Para probarnos experimentalmente que los Césares cuestan muy caros a los pueblos que les aclaman, fueron necesarias dos ruinosas experiencias de cincuenta años, y a pesar de la claridad de las conclusiones obtenidas, [...] los pueblos no parecen estar convencidos suficientemente. [...] [Luego de ambos Bonaparte, una tercera experiencia] ha estado a punto de intentarse no hace mucho, y en cualquier día lo será seguramente.” (*PM*, pp. 154-155).

<sup>39</sup> Ver B. Marpeau, *Gustave Le Bon...*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>40</sup> Las obras en cuestión son *Los orígenes de la Francia contemporánea*, de Hyppolite Taine, *La multitud criminal*, de Scipio Sighele, *Ensayo sobre la psicología de las multitudes*, de Henri Fournial, *La opinión y la multitud*, de Gabriel Tarde, y finalmente la *Psicología de las multitudes* de Le Bon, cuya introducción, “La era de las multitudes”, pinta con toda claridad la idea de que la multitud se ha adueñado del espacio político.

torno a la conflictividad social y la fragilidad del orden establecido, preocupaciones que plasman el temor de la élite al advenimiento de la “era de las multitudes”.<sup>41</sup> En ese sentido, el pensamiento de Le Bon aparece (por igual en las dos obras aquí tratadas) como ejemplo representativo: el análisis psicológico de la multitud, la caracterización de la misma como irracional y finalmente la crítica política de la “era de las multitudes” contemporánea que allí encontramos pueden verse como un signo de época, como la expresión que se pretende científico-psicológica de un tópico que es común a toda la reflexión social y política del período.

Cerraremos finalmente esta conclusión dirigiéndonos a un segundo aspecto de las obras aquí analizadas, que también tiende puntos de unión entre ellas. El tercer aspecto al que nos referimos sería el del rol diferente que ambas obras tienen dentro del “sistema” de pensamiento leboniano, y la consiguiente complementariedad entre las dos concepciones de la multitud aquí desarrolladas.

Desde esta perspectiva, puede plantearse la siguiente argumentación. Mientras que en la *Psicología de las multitudes* Le Bon intenta realizar un análisis teórico “estrictamente psicológico” de la multitud (si bien posee en el segundo y el tercer Libro numerosas aplicaciones del concepto a casos particulares), *La Revolución Francesa* sería por el contrario una *aplicación* de la teoría de las multitudes a un proceso histórico integral.<sup>42</sup>

La hipótesis a evaluar aquí sería entonces si las diferencias en los dos conceptos de la multitud pueden explicarse como diferencias que surgen del hecho de que el autor esté pasando, entre un libro y otro, de la teorización a la aplicación.

Creemos que esta hipótesis es plausible. Por un lado, el paso de la teorización a la aplicación es un movimiento que permite a Le Bon efectuar la confrontación, que ya hemos analizado, con la historiografía académica. Esta confrontación, tanto en lo intelectual como en lo político, se plasma, como ya se vio, en las diferencias entre ambos conceptos de multitud, en el sentido de que la identificación entre multitud y pueblo es una manera de atacar las tradiciones historiográficas de la Revolución.

---

<sup>41</sup> La expresión titula la Introducción de la *Psicología de las multitudes* de Le Bon. Dos obras que estudian la relación entre las indagaciones psicológicas sobre la multitud y el contexto social e intelectual de la Europa finisecular son *Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, Nueva York, Yale University Press, 1981, de Susanna Barrows, y *Crowds, Psychology and Politics. 1871-1899*, Nueva York, Cambridge University Press, 1992, de Jaap van Ginneken.

<sup>42</sup> De hecho es ésa la descripción que el propio Le Bon hace del sentido de la obra: en la Introducción, “Las revisiones de la Historia”, el autor plantea que aunque parezca difícil decir algo nuevo sobre la Revolución Francesa, él lo hará aplicando por primera vez a la Historia las herramientas que le provee la “psicología moderna”. (Ver *RF*, pp. 1-6).

Junto con esto, puede plantearse un segundo significado importante del pasaje de la teoría a la aplicación. Desde nuestro punto de vista, ese pasaje permite a Le Bon demostrar (aunque no sean esos los términos de su razonamiento) una de las hipótesis histórico-filosóficas a la base de todos sus trabajos: la idea de que la psicología de la raza, los caracteres mentales estables que determinan la historia de todo pueblo, si bien residen en todos sus miembros, son representados en su máxima expresión por una élite instruida, por las artes y las ciencias de esa raza, en fin, por los productos de la “civilización”.<sup>43</sup> En la élite reside el alma de la raza; la multitud, por el contrario, a pesar de contener también los caracteres de la raza, es foco de su decadencia: “Las civilizaciones no han sido creadas y guiadas, hasta ahora, sino por una pequeña aristocracia intelectual, nunca por las muchedumbres. Estas sólo tienen poder para destruir. Su dominación representa siempre una fase de barbarie.”<sup>44</sup> Esta afirmación, histórico-filosófica en la *Psicología de las multitudes*, al pasarse en la *Revolución Francesa* a un análisis histórico concreto deviene claramente una afirmación clasista, en la que por “dominación de las multitudes” comenzamos a entender avance de los sectores populares bárbaros sobre la élite civilizada. La Revolución Francesa, interpretada según este esquema, constituye un ejemplo histórico que abona esta filosofía de la historia: el rol de la multitud en la Revolución ha sido eminentemente destructivo, *porque* significó el acceso de los sectores populares al poder, los cuales buscaban destruir el desarrollo multiseccular de la civilización francesa. Toda revolución popular que triunfa es un retorno momentáneo a la barbarie.

---

<sup>43</sup> En sus *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* Le Bon desarrolla su visión del rol de las élites en la historia. Allí sostiene que la superioridad de la raza europea sobre las orientales es haberse podido dotar de una “élite de hombres superiores”. “Esta pequeña falange de hombres eminentes que un pueblo civilizado posee [...] constituye la verdadera encarnación de los poderes de una raza. Es a ella a quien se le deben los progresos realizados en las ciencias, las artes, la industria, en una palabra, en todas las ramas de la civilización. [...] Ellos [los ‘bellos genios’ que componen la élite] son las flores maravillosas de una raza. [...] Sintetizan la grandeza de su tiempo.” (*Lois psychologiques...*, *op. cit.*, pp. 125-126).

A esta descripción estática podemos agregar una caracterización dinámica, propiamente una “filosofía de la historia”, profundamente elitista, que Le Bon desarrolla en las páginas finales de la *Psicología de las multitudes*. Básicamente, lo que se plantean son las “fases de la evolución general de las civilizaciones”. A una primera fase en la que los hombres se agrupan indiferenciadamente, en una confusa multitud que sólo posee los rasgos irracionales “multitudinales”, sigue una fase de estabilización en la que se constituyen los caracteres permanentes de la raza. Luego la raza adquiere “un ideal”, que da impulso a la construcción de una “civilización” en el sentido arriba descrito. La raza “seguirá siendo muchedumbre todavía en ciertos momentos, pero entonces, tras los caracteres móviles y variables de las muchedumbres, se encontrará este *abstractum* sólido, el alma de la raza”. (*PM*, pp. 269-270) Llega finalmente la última fase: “después de haber realizado el tiempo su acción creadora, comienza esa otra obra de destrucción”; la civilización pierde su ideal y comienza a desmoronarse.

<sup>44</sup> *PM*, p. 28.

