



CEU
Biblioteca

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

Trabajo realizado por: CEU Biblioteca

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



MASIFICACION Y DEMOCRACIA EN EL MODELO DE MASAS

Por LUIS NUÑEZ LADEVEZE

Se habla de una sociedad de «consumo de masas», de una «comunicación de masas» y de una «cultura de masas». El término «masas» aparece como denominador común cuando se trata de aprehender conceptualmente la característica distintiva de la sociedad vigente (1). En lo que sigue se tratará de discutir qué sentido habrá de dársele a este término «masa» cuando se le trata de concebir como el principal componente descriptivo de un de-

(1) Ofrecemos una síntesis bibliográfica: Desde el punto de vista económico, el clásico sería: GEORGE KATONA: *La sociedad de consumo de masas*, Rialp, Madrid, 1968. Desde el punto de vista de la historia económica, cifra: WALT W. ROSTOW: *The stages of economic growth*, Cambridge, Mass., 1960. Para el tema de la comunicación de masas: WILBUR SCHRAMM (rea.): *Mass communications*, 2.ª ed., Univ. of Illinois, Urbana, 1960; WILBUR SCHRAMM y DONALD F. ROBERTS (recs.): *The process and effects of Mass communications*, Rev. ed. University of Ill., Urbana, 1971, y OLIVIER BURGELIN: *La comunicación de masas*, A. T. E., Barcelona, 1974. Desde el punto de vista político: RICHARD R. FAGEN: *Política y comunicación*, Paidós, Buenos Aires, 1969; L. W. PYE (comp.): *Evolución política y comunicación de masas*, Troquel, Buenos Aires, 1969; JORGE DE ESTEBAN: *Por una comunicación democrática*, F. Torres, Valencia, 1976; íd.: «La influencia política en los medios de comunicación de masas...», en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 4, 1972. Desde el punto de vista sociológico: DENIS MCQUAIL: *Sociología de los medios masivos de comunicación*, Paidós, Buenos Aires, 1972, y GIAMPAOLO FABRIS (ed.): *Sociología delle comunicazioni di massa*, Franco Angeli, Milán, 1976. Desde el punto de vista publicístico: FRANCESCO FATTORELLO: *Introducción a la técnica social de la información*, Universidad Central, Caracas, 1969; J. L. M. ALBERTOS: *La información en una sociedad industrial*, Tecnos, Madrid, 1972, y H. M. ENZENSBERGER: *Elementos para una teoría de los medios de comunicación*, Anagrama, Barcelona, 1972. Desde el punto de vista cultural: MAC DONALD y otros: *La industria de la cultura*, Comunicación, Madrid, 1969, y BELL y otros: *Industria cultural y sociedad de masas*, Monteávila, Caracas, 1970.

terminado modelo social. Esta discusión presupone que hay acepciones de tal término que no son estrictamente descriptivas. Intentaremos que la discusión prospere a partir de la cita de textos paradigmáticos de diversos puntos de vista que permitan contrastar acepciones diversas del término.

Lo primero que se manifiesta en relación con este concepto es que no remite a una descripción neutral de las condiciones en que se desarrolla la vida social, sino a un diagnóstico de una extraña y acaso inevitable enfermedad: invita al lector a hacerse una imagen moral del mundo. Vive en una sociedad de masas, es decir, en un modelo comunitario en el que los valores de la persona aparecen bloqueados por las condiciones en que se realiza su instalación en el organismo colectivo. No se trata sólo de un diagnóstico, también de un veredicto. La sociedad de «masas» es a la vez, y paradójicamente, una sociedad atomizada, donde las células individuales no consiguen entablar entre sí relaciones solidarias ni afectivas. La sociedad de masas lo es, simultáneamente, de «muchedumbres solitarias»; el número incontable de sus escogidos coincide con el innumerable inventario de sus víctimas. La «soledad del hombre» es el atributo generalizado de la persona en esta sociedad en que los valores primordiales parecen avasallados por el fenómeno de la «masificación» (2).

Desde nuestro punto de vista, esta imagen, por frecuente que sea, es interesada. Desde hace ya casi un siglo vienen sucediéndose diferentes versiones de esta melodía única que trata de identificar el «malestar de la cultura» con el fenómeno de la «masificación». Nuestro objetivo consiste en discutir el grado de dependencia que debe fijarse entre estos dos términos que se presentan como sinónimos: «masificación» y «masa». Nuestro punto de vista tratará de verificar que no hay una conexión necesaria entre ellos. Sin embargo, la versión más frecuente trataría de identificarlos. A nuestro juicio, tal versión no es inocente: esconde una intención que, consciente o inconscientemente, se enarbola como el principal arma crítica contra el concepto mismo de «democracia» (3).

La primera crítica moderna del fenómeno de la «masificación» coincide

(2) DIETER OBERNDÖRFER: *La soledad del hombre en la sociedad norteamericana*, Rialp, Madrid, 1964, y DAVID RIESMAN: *The lonely crowd*, Nueva York, 1950.

(3) En el origen de esta actitud se situaría Schopenhauer: «Mientras la naturaleza ha puesto la mayor semejanza, en lo moral como en lo intelectual, entre los hombres, la sociedad, no teniendo en cuenta esto, los hace a todos iguales... Lo que hace repugnante la sociedad a los espíritus superiores es la igualdad de derechos y de aspiraciones que se derivan de ella, enfrente de la desigualdad de las facultades y de las producciones (sociales) de los demás... Los cerebros de las masas son un local demasiado miserable para que pueda encontrar allí su asiento la verdadera felicidad» (*Eudemonología*). Cito la traducción de Bergua, Madrid, 1961, pág. 208.

con la consolidación del concepto de democracia. Aunque no siempre se dé una correspondencia, es fácil comprobar que tras el juicio adverso que el fenómeno de la «masificación» provoca se esconden consecuencias que van más allá de su objetivo confesado. En líneas generales puede simplificarse del siguiente modo: una importante y consolidada línea del pensamiento moderno identifica el proceso de democratización con el de masificación. En sus primeras manifestaciones este pensamiento interpreta la «masificación» como «vulgarización» (4). En una segunda etapa se concibe como «gregarización» (5). Una versión más actual identifica «masa» y «masificación» con «sumisión» (6). Y una más refinada elaboración del tema traduce la «sumisión» en una sutil «rebelión» (7). Naturalmente, los matices son numerosos y no todos ellos reductibles a la generalización; por otro lado, el aparato bibliográfico es inabarcable. Lo que aquí consideramos son textos paradigmáticos que aparecen como fuentes de inspiración y como argumentos de autoridad. Lo que, desde nuestro punto de vista, hay en el trasfondo de esta actitud, es un intento de denunciar un nexo causal entre la tendencia del pensamiento moderno a asumir la «igualdad» como un principio de reivindicación política y social y el proceso de desculturización y gregarismo que caracteriza a las sociedades democráticas; en otras palabras, la identifi-

(4) SCHOPENHAUER, *ob. cit.*

(5) En la bibliografía actual lo mejor que conocemos sobre la «gregariedad», en F. Nietzsche, véase PIERRE KLOSSOWSKI: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix Barral, Barcelona 1972.

(6) OSWALD SPENGLER: *La decadencia de Occidente*. Utilizamos la versión de García Morente (Madrid, 4 vols., Calpe, 1923-1927): «La civilización se encuentra con ese concepto de pueblo y lo aniquila bajo el concepto de la cuarta clase, de la *masa*, que rechaza la cultura en sus formas desarrolladas. La masa es lo absolutamente informe... La masa es el término, la nada radical» (vol. IV, pág. 146). Véase también pág. 207, donde se identifica «masificación» y «democracia»; pág. 262: «el talento político de una masa no es sino confianza en la dirección»; pág. 285 y especialmente págs. 290 y sigs.

Más sutil y compleja es la obra de F. TÖNNIES: *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947 (versión de Rovira Armengol, de la quinta ed. alemana). En el prólogo de esta edición hay una significativa referencia a Spengler.

(7) G. LE BON: *Psicología de las multitudes*, Albatros, Buenos Aires, 1945 (versión de Navarro Palencia). Aunque Le Bon coincide en gran parte con Spengler, es el primer teórico en adelantar la idea de la «rebelión de las masas»; cfr. págs. 162-163. Pero donde esta idea está mejor definida es en su libro *La evolución actual del mundo. Ilusiones y realidades*, Aguilar, Madrid, s. f.: «Por diversas razones, las minorías selectas pierden cada vez más su influencia. La ciega multitud se levanta frente a ellas y pretende sustituirlas» (pág. 117). Más claramente en ORTEGA: *La rebelión de las masas*. Pero el origen está ya en Schopenhauer: «Resulta que el vulgo domina en ella (la sociedad) en cuanto se hace numerosa» (*Ibid.*).

cación entre «igualdad política» e «igualitarismo gregario», como si la «masificación» fuera el efecto ineludible de la «democracia» (8).

Los lazos, sutiles y velados, no son fáciles de desenredar. El origen de la dificultad se encuentra, a nuestro modo de ver, en el vigor con que el concepto de «sociedad de masas» se impone como adecuada descripción del modelo de sociedad vigente y, por otro lado, la generalización de la crítica de que suelen ser objeto determinados efectos de tal modelo (9). La cuestión, por tanto, estriba en verificar si conceptualmente el término «masas» lleva aparejado necesariamente los contenidos que aparecen unidos al término «masificación», puesto que no cabe duda de que la democracia moderna ha de ser, en algún sentido de la ambigua palabra, una democracia de «masas». Dicho de otra manera: para una determinada línea de pensamiento, la creatividad y el dinamismo culturales no pueden quedar abandonados a las «masas» (10), por mucho que el «espíritu del tiempo» obligue a aceptar sin reservas la igualdad democrática. Y es difícil negar la razón a esta propuesta cuando se consideran los resultados y valores de la «cultura de masas», los efectos de la «propaganda de masas» en la comunicación política y las consecuencias del «consumo de masas» determinadas por la publicidad comercial. Se reprocha indiscriminadamente a la masa su incapacidad para elaborar una autoconciencia profunda de su aparente rebelión, de someterse a un yugo que la doblega tanto más firmemente cuanto mayor es el asentimiento a su imperativo (11).

En general, la crítica de la «masificación» se convierte en una crítica

(8) Cfr. Spengler y Le Bon. Ambos consideran que la democracia es el «fin» de la «civilización occidental».

(9) Las tres manifestaciones serían: 1. Consumo masivo. Necesidades superfluas: Sociedad opulenta. Ocio trivial. 2. Propaganda política. Falta de conciencia crítica. Conformismo. 3. Industria cultural. *Masscult*. Gregarización cultural.

Esta crítica sería común a derechas e izquierdas, pero sobre fundamentos distintos. Aquí se polemiza sólo con la tradición derechista. Para la crítica de izquierdas nos remitimos en especial a la escuela de Francfort: MAX HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental*, 2.ª ed., Sur, Buenos Aires, 1973; T. W. ADORNO: *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1969 (donde se hace una evaluación de la actitud spengleriana), y H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1969.

(10) Esta relación se presenta a veces en términos aporéticos, difíciles de resolver. «Muchos de los problemas políticos esenciales con los que se enfrenta la sociedad actual son, en parte, consecuencia de los conflictos y tensiones surgidos de la contradicción entre la *necesidad* de una aristocracia —o mejor de una estratificación o desigualdad social— y la tendencia a la igualdad.» Nos pronunciamos acerca de esta «necesidad» a través de nuestra teoría de «niveles de codificación» (cfr. LIPSET y ZETTERBERG: *A theory of social mobility*, Londres, 1956).

(11) Cfr. SPENGLER, *ob. cit.*, tomo IV, págs. 290 y sigs.

total de la «sociedad de masas», a la que no se deja alternativa. En ella prende una axiología que opone los conceptos «minoría» y «masas», por un lado, y, por otro, «creatividad» y «masificación» (12). Pero no todas las acepciones del término «masa» obligan a asumir estos insinuantes parentescos. No lo es, por ejemplo, la concepción freudiana (13), ni lo es tampoco la concepción semiológica (14).

La utilización de un concepto descriptivo de «masas» no es, por otro lado, incompatible con las críticas de que pueda ser susceptible una manifestación concreta de un modelo abstractamente elaborado. Su utilidad consiste en que el modelo como tal no queda críticamente prejuzgado por el hecho de que en su definición aparezca, como es inevitable, el término «masas». Tiene además utilidades posteriores para avanzar en una correcta descripción del modelo sin quedar necesariamente prendidos en connotaciones axiológicas. Pretensión tal vez razonable, pero no siempre compartida. Con ello no se descartan muchas de las inquietantes conclusiones de quienes se han erigido en jueces del tiempo y se han preocupado más por el veredicto que por la descripción. Nuestra argumentación arranca de la fuerza descriptiva inherente al concepto semiológico de «masa». En esta acepción del término no se implica ningún juicio de valor. Obliga a admitir, además, que en algún sentido originario toda sociedad es «sociedad de masas» y a descalificar la oposición radical precipitadamente establecida entre «minoría» y «masas» o entre «creatividad» y «masificación». No debe sorprender, pues, que en el origen de las actitudes que denunciaron el proceso de gregarización de la sociedad moderna se advirtiera una oposición total entre el individuo y la sociedad o entre la creación individual y el lenguaje (15). La vida en

(12) El origen de esta idea procede de los filósofos individualistas. Desde el punto de vista de la psicología de masas fue Le Bon quien hizo de esta oposición un veredicto: «La obra de una multitud es, en todas partes y siempre, inferior a la de un individuo aislado» (*ob. cit.*, pág. 213). Insistieron principalmente Schopenhauer y Nietzsche (cfr. *Más allá del bien y del mal*, epígrafe 26).

(13) S. FREUD: *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid, 1969: «Sin embargo, también el alma colectiva es capaz de dar vida a creaciones espirituales de un orden genial, como lo prueban, en primer lugar, el idioma y después los cantos populares, el folklore, etc. Habría de precisarse, además, cuánto deben el pensador y el poeta a los estímulos de la masa.» También Le Bon hace referencia al idioma.

(14) F. DE SAUSSURE: *Curso de lingüística general*, 11.ª ed., Losada, Buenos Aires, 1972: (la lengua) «es un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad..., pues la lengua no está completa en ninguno, no existe perfectamente más que en la masa» ... «hace falta una *masa parlante* para que haya una lengua».

(15) Para Schopenhauer la creación espiritual exige el aislamiento («la soledad») del individuo creador.

sociedad se configura, en este sentido, como el resultado de una tendencia gregaria congénita a la especie y de la que sólo los individuos superiores pueden huir si afrontan la prueba ascética de la soledad. El filósofo moderno se recluye en el ensimismamiento, busca —en general— establecer una oposición irreductible entre el individuo y la sociedad tras la que se esconde un contraste entre el yo privilegiado y la masa gregarizada. Esta versión sublimada del pensamiento individualista se expresa con especial potencia en Kierkegaard, pero encuentra su expresión definitiva en Nietzsche y Heidegger. Sobre todo en el primero esta actitud ofrece el interés de que se manifiesta como un rechazo expreso del fenómeno lingüístico (16). Aunque, con seguridad, podemos pensar que el hecho de que los diversos sujetos de la comunidad participen del mismo lenguaje, no implica que todos hagan el mismo uso del instrumento, y que los usos distintos no puedan ser susceptibles de críticas diversas, no parece actualmente discutible que todo mensaje lingüístico (lo que se amplía a todo nivel de «competencia comunicativa») (17) implica una referencia homogénea común: la lengua o la competencia. La identidad lingüística se manifiesta, pues, en un determinado nivel o a partir de una común capacitación (puede utilizarse el término chomskiano de «competencia») que es, sin duda, similar en los diversos sujetos. Pero el uso o explotación de esa capacidad no es equiparable. Podría decirse: la competencia lingüística es igual, la competencia discursiva es diferente. Sin embargo, no hay posibilidad de que la «competencia discursiva» se realice fuera o al margen de la «competencia lingüística» (18). Dicho de otro modo:

(16) Especialmente claro en Nietzsche: «Aquellas cosas para cuya expresión tenemos palabras las hemos dejado ya muy atrás. En todo hablar hay una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya el que habla» (*Crepúsculo de los ídolos*).

«El lenguaje es incapaz de ir más allá de su propia torpeza.» «La historia de la lengua es la historia de un proceso de abreviación.» «Lo que puede ser común tiene siempre poco valor.» «Toda comunidad nos hace de alguna manera, en algún lugar, vulgares» (*Más allá del bien y del mal*). Utilizamos las versiones de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid. Cfr. la interpretación de Klossowski: «El lenguaje institucional (el código de los signos cotidianos) no nos permite designar lo auténtico de otra forma que como insignificancia» (*ob. cit.*, pág. 71).

(17) Para el concepto de «competencia comunicativa», véanse D. WUNDERLICH: *Pragmatik, sprechsituation, deixis*, Lehrst. Linguistik, Pap. núm. 9, Stuttgart; J. HABERMAS: «Towards a theory of communicative competence», en *Inquiry*, 1970, y S. J. SCHMIDT: *Teoría del texto*, Cátedra, Madrid, 1977.

(18) Lo cual, y no pensamos excedernos en la interpretación, ya fue intuido por Marx: «El hombre, en el sentido más literal, es un *zoon politikon*, no solamente un animal sociable, sino también un animal que no puede aislarse sino dentro de la sociedad (subrayamos). La producción de individuos aislados, fuera de la sociedad...

no hay posibilidad de un ensimismamiento radical del individuo para consigo mismo. No existe la soledad total schopenhauriana, como no existe un lenguaje fuera del lenguaje, aunque el autor de *Zaratustra* pretenda acceder a la plenitud comunicable de la incomunicación. La oposición nietzscheana, que gravita con fuerza en todos los planteamientos críticos de la «sociedad de masas», entre un lenguaje individual y un lenguaje social es rigurosamente dependiente de su oposición entre los valores aristocráticos del pensamiento y los valores gregarios inherentes a la cultura moderna. Sin embargo, esta oposición procede de una presunción inverificable: la de la posibilidad de un lenguaje incommunicable. Nietzsche es explícito: «No amamos ya nuestro conocimiento tan pronto como lo comunicamos» (19).

Desde nuestro punto de vista estos criterios están vencidos de antemano. Pueden ofrecer una respuesta sugerente, válida a nivel intelectual, sintomática —como sería el caso de Heidegger (20)— de las paradojas a que conducen los esfuerzos por desprenderse de las ataduras de la propia condición, pero, en todo caso, contrarios a la naturaleza del fenómeno originante, que, en esta perspectiva, sería el lenguaje. De aquí, por tanto, la importancia que damos a la concepción sosiriana del término «masa» como equivalente de «masa hablante», por cuanto señala una frontera infranqueable, un límite que no es posible sortear. Ciertamente que este argumento no libera a la «sociedad de masas» de las críticas de que es objeto; pero tampoco es éste el propósito de estas líneas. Libera, no obstante, a los conceptos de «sociedad» y de «masas» de un veredicto que no admite opciones, como si «masas» fuese ineludiblemente opuesto a «creatividad». Lo que queremos dejar en claro es que quienes sobre esta base se oponen a la «sociedad de masas» están, en realidad, utilizando un argumento demasiado poderoso para los efectos que pretenden: se oponen no a un modelo social determinado, sino a todo modelo social. Esto es claro en Nietzsche, quien identifica lo «vulgar», lo «social» y la «masificación gregaria». Así, cuando escribe: «Con

es algo tan insensato como el desarrollo del lenguaje durante la ausencia de los individuos que viven y hablan juntos» (*Grundrisse*, Introducción: utilizamos la introducción de la versión de Comunicación, incluida en *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, 1970, pág. 248. Puede verse también en la edición de Siglo XXI, pág. 4.)

También Heidegger, no obstante su parentesco con Nietzsche, es explícito: «Estamos atados al lenguaje de la sentencia, a nuestra lengua materna; para ambas estamos atados esencialmente al lenguaje» (*Sendas perdidas*, Aguilar, Buenos Aires, 1960). Pero Heidegger trata de salir, por el callejón sin salida de la senda nietzscheana, de la atadura del lenguaje.

(19) *Más allá del bien y del mal*.

(20) *Ob. cit.* Véase también Nietzsche.

el lenguaje se *vulgariza* ya el que habla», podemos interpretar: «Con el lenguaje se *socializa* ya el que habla», con lo que no es la «sociedad de masas» lo que quedaría sentenciada, sino cualquier sociedad. Podrá o no comparirse este veredicto, pero de él no se deriva, como algunos interesados intérpretes pretenden (21), un juicio contra una sociedad *determinada*. Si este razonamiento es correcto se puede seguir manteniendo el propósito inicial: los aspectos descriptivos concernientes al modelo de la «sociedad de masas» son independientes o discernibles de los juicios de valor de que es objeto. Pero toda una línea de pensamiento «decadente» trata de identificar ambas cuestiones con objeto de condenar en bloque todo el proceso constitutivo de la cultura moderna a partir de Descartes (22). Denuncian como un mal del siglo la «rebelión de las masas», que anegará los valores personales en el conformismo gregario; pero no acaban de asimilar que tal rebelión es sólo aparente, no es más que el efecto de la sumisión (23).

Hemos encontrado una acepción en la que el término «masa» no es identificable con el de «masificación» aunque se manifieste como socialmente efectivo. Esto no quita que en el actual estado de la sociedad moderna el individuo no aparezca, con mayor intensidad que en otras sociedades, especialmente afectado por el fenómeno de la «masificación», entendiéndose por tal un tipo específico de integración del individuo en la comunidad en el que los elementos personales y subjetivos quedan anegados o sustraídos por fuerzas de carácter colectivo. Datos hay, en efecto, que lleven a pensar que esto ocurre en la época en que la propaganda y la publicidad irrumpen en la conciencia individual sistemática y «masivamente». El mismo concepto de «opinión pública» se manifiesta en este sentido ambiguo. En su origen moderno el concepto de «opinión pública» aparece unido a la idea

(21) Especialmente a partir de Spengler.

(22) Especialmente el tradicionalismo filosófico. Escribía Nietzsche: «La igualdad es parte esencial de la decadencia... El liberalismo: dicho claramente, *animalización gregaria*» (Crepúsculo). Véase *Más allá del bien y del mal*, epígrafe 203.

(23) Lo cual ha sido observado con agudeza por S. Giner: «Por una parte, la mayoría parece haber llegado a ser más débil que nunca: las masas son fácilmente manipuladas por las nuevas *élites* del poder, que poseen toda una batería tecnológica de medios de comunicación masivos, y una concentración de poderes inmensa. Por otra —se afirma—, lo paradójico de la situación es que esas *élites* se hallan también a merced de los gustos y caprichos de la mayoría, siempre temible. Así, nuestra época, que presencia la más amplia y más sutil subyugación de las mayorías, es también la época de la rebelión de las masas» (*La sociedad masa: ideología y conflicto social*, Seminarios y Ed., Madrid, 1971). También Henri Lefebvre habla del «ascenso de las masas (que no impide su explotación)» (*La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza, Madrid, 1972).

de simplificación a partir de la noción de «estereotipo» (24). Sin embargo, la noción estricta de «masificación» tal y como es elaborada en los inicios de la psicología social moderna no aparece necesariamente vinculada con la de «sociedad de masas», aunque es frecuente que se establezca un salto de una a otra noción. Le Bon escribe: «La era en que entramos será la de las masas» (25). Y, sin embargo, lo que le inquieta y describe es algo diferente: el comportamiento del individuo en cuanto está integrado en la muchedumbre o en la multitud. Pero las afecciones multitudinarias no son un fenómeno específico de la «sociedad de masas» aunque sea posible pensar que se manifesten con mayor intensidad en ésta que en otras épocas (26). Lo que interesa subrayar es que los efectos en el comportamiento y en la conciencia individual derivados de la integración del individuo en el grupo no ofrecen un rasgo distintivo para la caracterización de la «sociedad de masas», aunque sea posible mantener que en este modelo social el individuo esté condicionado por impulsos análogos a los que condicionan los comportamientos multitudinarios. La pregunta que queda en todo caso planteada podría sintetizarse así: ¿es inevitable identificar la «masificación», como efecto, con la «sociedad de masas» como modelo? Una respuesta negativa no significaría que la masificación no tenga lugar en la sociedad de masas, ni tampoco que no sea uno de sus principales efectos, ni tan siquiera que no sea susceptible de descripción, sino que ambos temas no se identifican por principio. Pero la cuestión es decisiva si se admite, por otro lado, que el ejercicio de la libertad y de la igualdad es solidario de las condiciones técnicas que constituyen este modelo social, es decir, de las condiciones que hacen posible la expresión de una opinión pública.

En definitiva, cuando se trata de desligar «masificación» de «sociedad de masas» se trata de separar también una determinada manifestación de la «opinión pública» del concepto mismo de «opinión pública». Es preciso, por tanto, especificar qué se entiende por «masificación» y verificar si tal efecto es connatural al concepto de «opinión pública» (27). En este sentido,

(24) WALTER LIPPMAN: *La opinión pública*, Fabril, Buenos Aires, 1964.

(25) *Ob. cit.* Pero antes lo dijo Nietzsche, que fue el primer psicólogo de masas: «Estamos en la época de las masas» (*Más allá del bien y del mal*, epígrafe 24). Y más adelante vuelve a repetir la expresión.

(26) Precisamente en esto radica la falacia de la pretendida morfología cultural de Spengler. Hace de la «masificación» la última etapa de la evolución orgánica de toda cultura, aquella en que se degrada como civilización. Para nosotros lo distintivo de la sociedad de masas no es la «masificación», sino la «integración», la cual sólo puede darse en una civilización posindustrial o tecnológica.

(27) Spengler: «Tanto más amorfa se torna la masa electoral y tanto más indefensa queda entregada a los nuevos poderes, a los jefes de partido que dictan a la

lo que se acota con el término «masificación» es un estado de expresión activa de los impulsos gregarios. Impulsos gregarios son aquellos que tienden a fundir las atribuciones de la conciencia personal en la conciencia de grupo o en los estereotipos colectivos. El impulso gregario tiende, en consecuencia, a suprimir la conciencia crítica y reflexiva, es decir, la conciencia que examina en su autonomía personal los criterios a que obedece la adopción de los valores que han de regular, o a los que se ha de adoptar, la conducta individual en sus decisiones de trascendencia social. La conciencia es tanto más autónoma cuanto más reflexiva, y tanto más eficazmente reflexiva —al menos potencialmente— cuanto más elementos dispone para la elaboración del juicio (28). En consecuencia, por «masificación» puede entenderse un determinado efecto de la interrelación entre individuo y sociedad, en el cual la autonomía individual (personal) queda absorbida por simplificaciones colectivas. En estas condiciones la «opinión pública» no sería una manifestación reflexiva de la autonomía de la persona, sino una simplificación colectiva de esa autonomía. Y si la «masificación» fuera una condición intrínseca de la «sociedad de masas», entonces la opinión pública sería inevitablemente una opinión masificada: el proceso hacia la igualdad democrática sería ineludiblemente un proceso hacia la «masificación» o, en una versión más moderada, el proceso de igualación jurídica sería simultáneo al de gregarización. Quienes insisten en estas conclusiones aducen el siguiente argumento: la uniformidad de respuestas que el modelo de comunicación de sociedad de masas determina es un índice de gregarización. Cuando este argumento embosca ideologías antidemocráticas aparece implícitamente acompañado por la siguiente propuesta latente: el individuo se encuentra en este modelo menos desarrollado en su autonomía personal que en modelos precedentes.

Para discutir estas dos cuestiones haremos uso de conceptos procedentes de la teoría de la comunicación. Con relación al argumento principal se insiste en que los efectos de la propaganda son uniformadores y en que el individuo carece, en cualquier caso, de recursos para oponerse al proceso de sugestión. Puesto que de la propaganda se trata (o de la publicidad, o de la información política, o del contenido cultural), es decir, de «procesos discursivos de naturaleza simbólica», habrá de entenderse por «recurso»: «procesos discursivos de naturaleza simbólica». Frente a una presunta (y ex-

masa su voluntad con todos los medios de la coacción espiritual... Con métodos ignorados e incomprensidos por la masa y que esgrimen la opinión pública como medio para atacarse unos a otros» (*Ibid.*).

(28) Para el concepto de gregarismo, véase NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal*, epígrafes 44, 199, 200, 201, 202, 203.

presa) «agresión simbólica» hay que garantizar una «autonomía simbólica». Si utilizamos términos semiológicos podríamos interpretar esta relación de agresión y defensa de acuerdo con el siguiente esquema elemental: todo mensaje se refiere a un código (29). Un mensaje determinado remite a un determinado nivel de codificación. En el tumultuoso inventario de mensajes que se generan en una sociedad eminentemente simbólica como es la de masas, los estratos de codificación son también innumerables. Puede entenderse como «recurso» o nivel de autonomía respecto de un mensaje, la facultad de poder referirlo a los diversos niveles de codificación que le subyacen y a niveles de codificación que permiten poner en cuestión los supuestos implícitos del código o los códigos que se pretenden imponer a la autonomía individual. Si el mensaje consigue imponer su código de manera absoluta puede mantenerse que el receptor carece de resistencia frente a la potencia persuasora del mensaje. Pero si el receptor puede situar el «código» a que el mensaje remite implícita o explícitamente en sus propios códigos y con ello manipularlo, desfigurarlo o asimilarlo, a partir de su autonomía, debe admitirse que su capacidad de resistencia es considerable, sea cual sea la aceptación que se dé al mensaje. La resistencia no depende entonces de la respuesta afirmativa o negativa, sino de *las condiciones de descodificación en que la respuesta se desarrolla*. Bien puede ocurrir que un receptor niegue el mensaje porque no alcance siquiera el nivel de codificación que el código implícito requiere; y, al contrario, una respuesta positiva no implica que el receptor esté dominado por el mensaje, es decir, que carezca de recursos simbólicos frente al código que el mensaje determina y que agresivamente trata de doblegar su conciencia (30). Si este planteamiento, que también comienza a ser frecuente en la teoría sociopolítica (31) a partir de la teoría de la comunicación, es correcto, se puede deducir que la uniformidad de las respuestas no debe ser necesariamente interpretada como un índice de gregarización o, dicho de otro modo, que no cabe establecer una

(29) Este tema ha sido aportado desde la teoría de la comunicación a la sociología de la comunicación colectiva y a la publicística. En la orientación publicística puede consultarse Prakke y otros. En la orientación de comunicación colectiva, W. SCHRÁMM (rec.): *Mass communications*, y R. B. NIXON: *Investigaciones sobre comunicación colectiva*, Ciespal, Quito, 1963. Para un planteamiento comunicacional, véase D. K. BERLO: *El proceso de la comunicación*, 3.^a reimp., El Ateneo, Buenos Aires, 1973.

(30) Entendiendo por «conciencia» lo que mueve al individuo a la acción, en el sentido expuesto por ELLUL: *Propagandes*, Colin, París, 1962.

(31) L. PYE y otros: *Evolución política y comunicación de masas*; J. DE ESTEBAN, *ob. cit.*; R. R. FAGEN: *Política y comunicación*, y J. M. COTTERET: *Gouvernants et gouvernés*, PUF, París, 1973.

relación directa entre la «masificación» y la uniformidad de respuestas (colectivas) respecto de un estímulo simbólico. El único planteamiento coherente debería dirigirse a investigar la autonomía decodificadora del receptor (32). Desde este punto de vista, la propaganda y la publicidad no son en sí mismas formas agresivas, al menos por lo que se refiere a la multiplicación técnica del mensaje, a su reproducción y a la uniformidad de respuestas que solicita. Pero sí lo son, o pueden serlo, en lo que atañe al uso de códigos implícitos —que se imponen a la capacidad de decodificación—, o la carencia en los receptores de autonomía decodificadora. Cabe preguntarse ahora si tal autonomía se ha fortalecido o no en el sistema. Ciertos críticos del proceso moderno de enculturización se han dejado impresionar por las manifestaciones uniformadoras y trivializadoras de la cultura de masas, en la que han creído ver el sustrato de una revolución simbólica que acabará con el concepto mismo de la cultura burguesa (33). Paradójicamente, poderosos medios de propaganda tratan de imponerla —esta presunta «rebelión de las masas»— como código encubierto de referencia del contenido de sus mensajes. Esto no debe sorprender, pues en el marco de la estratificación simbólica de los receptores (cuyos estratos deberían determinarse por niveles discursivos de decodificación) el mensaje suele ser explícito, pero los códigos a los que remite no tienen por qué serlo ni siquiera para los propios codificadores. (La teoría de la «rebelión de las masas» puede funcionar como una coartada, un justificante para obtener su docilidad, su sumisión) (34).

En una sociedad predominantemente simbólica y aparentemente discursiva, la masificación no puede apreciarse sobre el cómputo cuantitativo (ni siquiera cualitativo) de la uniformidad de respuestas, sino por la medida de la reciprocidad y autonomía de los códigos de emisores y receptores de mensajes. Es un tema que, de todos modos, ha dado también lugar a frecuentes confusiones. No vamos a detenernos en la minucia del debate, pero haremos una referencia. Se ha escrito que la plenitud de la comunicación requiere que los emisores y receptores sean intercambiables en el proceso

(32) Cfr. L. NUÑEZ LADEVÉZE: *Lenguaje y comunicación*, Pirámide, Madrid, 1977.

(33) EDGAR MORIN: *El espíritu del tiempo. Ensayo sobre la cultura de masas*, Taurus, Madrid, 1966: «La cultura industrial es el único gran terreno de comunicación entre todas las clases sociales». McDONALD: «Al igual que el capitalismo primitivo, que Marx y Engels han descrito en el Manifiesto Comunista, el *Masscult* es una fuerza dinámica, revolucionaria, que rompe las antiguas barreras de clase, de tradición y de gusto, disolviendo toda distinción cultural» (*ob. cit.*).

(34) «La cultura de élite es la coartada de la cultura de masas». H. LEFÈVRE: *La vida cotidiana en el mundo moderno*.

de comunicación (35). Para nosotros, este planteamiento remite a presuposiciones utópicas. Consideramos condición necesaria y suficiente que los receptores de mensajes posean las claves de los códigos subyacentes y que los propios códigos de los receptores tengan posibilidades efectivas de emisión. Pero una cosa es que el código sea utilizado en la emisión de mensajes y otra que todo receptor pueda actuar en cualquier momento como emisor: puesto que el número de códigos es, por definición, limitado con relación al de receptores, es superfluo que todos los receptores puedan actuar como emisores. Por otro lado, nada obliga a trasladar los supuestos de la comunicación interpersonal a la publicística ni tampoco se ve el camino por el que este ¿ideal? llegue a ser técnicamente viable (36). Por lo demás, si hay uniformidad de respuestas es porque hay pluralidad de receptores. Lo que interesa es la decodificación del mensaje respecto de sus códigos implícitos y el fortalecimiento de la capacidad decodificadora del receptor. Para una crítica de la estratificación simbólica en la sociedad de masas propondríamos la siguiente definición de cultura (en sentido subjetivo): la capacidad decodificadora de un receptor respecto de los códigos que conforman el discurso total de la sociedad; es decir, no sólo la posibilidad de crearse una imagen del mundo, sino también un concepto del mundo, a la vez, resistente y adaptable a la recepción de información y a su valoración (37).

Respecto de la propuesta que suele acompañar implícitamente al argumento que hemos criticado cabe hacerse, en efecto, esta pregunta: si en otros modelos sociales las respuestas simbólicas son menos uniformes y si la pregunta heterogeneidad simbólica puede ser interpretada como un índice de riqueza simbólica. Este planteamiento sigue siendo frecuente en muchas críticas de la sociedad de masas, pero su fuerza deriva de su contenido latente y presupuesto: que la sociedad de masas ha venido a trivializar la riqueza simbólica de sociedades precedentes (38). La falacia es demasiado obvia

(35) M. MARTÍN SERRANO: *Cultura en periodismo escrito y su relación con los demás medios*, ed. ciclostilada, Fundación March, Madrid, 1978; H. M. ENZENSBERGER, *ob. cit.*, y A. PASQUALI: *Comunicación y cultura de masas*, Universidad Central de Venezuela, 1963.

(36) Cfr. MALETZKE: *Psicología de la comunicación colectiva*, ed. ciclostilada, Ciespal, Quito, s. f.

(37) Cfr. PRAKKE, pág. 30.

(38) Es el presupuesto de Spengler: «La democracia ha sustituido en la vida espiritual de las masas populares el libro por el periódico», dice sin sonrojarse. Nietzsche habla del «aplebeyamiento del gusto» y de «una nivelación y una mediocrización del hombre» y denuncia que se pretende rebajar a la mujer «hasta a leer periódicos». R. Gelibert comenta: «Cultura de masas: el término puede estallar como un absoluto contrasentido, desdoblado en peligroso y doloroso sin-sentido. Conviene, sin embargo,

como para dedicarle mayor atención. Pero permite que ofrezcamos un texto alternativo cuyo interés puede ser subrayado porque propone una imagen distinta de las que hasta ahora hemos discutido de la condición de las «masas» y que refuerza la propuesta de desligar los términos «masificación» y «sociedad de masas». No resistimos la tentación de disponer de la cita completa:

«Los campesinos parcelarios forman parte de una vasta 'masa', cuyos miembros viven en condiciones *similares* pero sin entrar en relaciones *múltiples* entre sí. Su modo de producción los *aisla* recíprocamente en lugar de acercarlos a un *intercambio mutuo*. El *aislamiento* se ve aumentado por los pésimos medios de comunicación en Francia y por la pobreza de los campesinos. Su campo de producción, la pequeña propiedad, no admite la 'división del trabajo' en su cultivo, ninguna aplicación de la 'ciencia' y —por lo tanto— ninguna *diversidad* de desarrollo, ninguna *variedad* de talento, ni abundancia de relaciones sociales. Cada familia campesina resulta casi *autosuficiente*; produce directamente por sí misma la mayor parte de sus consumos, y así adquiere mejor sus medios de vida por el intercambio con la naturaleza que por el intercambio con la sociedad. Una pequeña propiedad, un campesino y su familia; cerca de ellos, otra pequeña propiedad, otro campesino y otra familia. Unas pocas veintenas de éstas forman una aldea, y unas pocas veintenas de aldeas forman un departamento. De este modo, la 'gran masa' de la nación francesa se constituye por adición de magnitudes *homólogas*, así como las patatas en un saco forman un saco de patatas» (39).

Prescindamos de la deliberada zafiedad metafórica del «saco de patatas»; deliberada, sin duda, pues con ello Marx refuerza el aspecto despectivo de su descripción. Obsérvese, por otro lado, el realismo descriptivo, mucho menos especulativo que el de los críticos de la sociedad de masas. Personalmente me parece más naturalista este método de descripción. Pero lo que

para ser justo, compararlo con la indecible miseria intelectual del hombre medio antes de los *mass-media*. Que el contexto actual sea menos favorable a la personalización que aquel de la ignorancia, está por demostrar», en A. J. TUDESQ: *La presse et l'événement*, Mouton, París, 1973.

(39) La cita pertenece a *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*, 2.^a ed., Ariel, Barcelona, 1971. Según Marx, Bonaparte representa a una clase que es además la más numerosa en Francia: la de los campesinos parcelarios, pero no representa al campesino revolucionario «que pugna por salir de su condición social de vida».

interesa subrayar es la oposición semántica de los términos que hemos destacado en el texto. Entre comillas hemos dispuesto los siguientes: «ciencia» y «división del trabajo», a los que por exclusión corresponde una serie semántica: «múltiples», «diversidad» y «variedad» e «intercambio mutuo»; entre comillas y subrayado, «vasta masa» y «gran masa», a los que corresponde otra serie: «similar», «aislamiento», «autosuficiente» y «homólogo». Lo que llama la atención del texto no son las series como tales, sino el «referente» que se les atribuye. La disposición semántica no difiere de la que hemos venido glosando: «masa» enlaza con «similar», «homólogo» y «aislamiento» y se opone a «variedad», «diversidad» e «intercambio». Algo llama la atención: se sugiere que no sólo las «muchedumbres» pueden ser «solitarias», pero hay algo más importante, y es que los contenidos semánticos cambian de referente: la «masa» no es la «sociedad de masas», sino los «campesinos»; la «ciencia» y la «división del trabajo» no aparecen como responsables de un nuevo tipo de «gregarización» (40). Naturalmente, no

(40) Cfr. LUIS NÚÑEZ LADEVEZE: *Lectura de los «Grundrisse»* (en prensa). El tema se discute en el libro I, sección IV, epígrafe XIV de *El Capital*. Marx liga «cooperación» y «división del trabajo». La «división del trabajo» tiene «como base fundamental la separación entre el campo y la ciudad». Marx opone la «división del trabajo en la manufactura» a otros sistemas más primitivos, siendo aquél el propio del primer régimen capitalista. En cuanto a los primitivos, analiza el sistema de la India y el medieval. Es importante el primero referente a las antiguas comunidades indias porque de un modo análogo a *El 18 de brumario*... habla de «masas ocupadas de modo uniforme». En cuanto a la «división» en la «manufactura», Marx analiza el plantemiento de Adam Smith, para quien la «división» es fuente de embrutecimiento del trabajador, y el Estado debe corregir sus efectos mediante la educación. Marx acepta este diagnóstico en parte, pues no responsabiliza a la «división del trabajo» de estos efectos alienadores, sino al sistema capitalista: «las potencias intelectuales de la producción se desarrollan en una sola dirección» ... «la división de la manufactura les opone las potencias intelectuales de la producción como una propiedad ajena y como un poder que les domina». El resultado, para Marx, es equívoco: «A expensas del trabajador, la división desarrolla la fuerza colectiva del trabajo para el capitalista. Crea circunstancias nuevas que aseguran la dominación del capital sobre el trabajo. Por tanto, se presentan como un progreso histórico, como una fase necesaria en la formación económica de la sociedad y, al mismo tiempo, como un medio civilizado y refinado de explotación.» Por otro lado, la división del trabajo en la manufactura dio lugar al maquinismo. El tema hay que afrontarlo desde un punto de vista historicista y dialéctico: el capitalismo da lugar a contradicciones y la «división del trabajo» es un motor del cambio que agudiza las contradicciones del capitalismo. De esta versión de Marx proceden dos actitudes. Por un lado, la de Tönnies, que se fija en la oposición campo/ciudad para traducirla como comunidad/sociedad; oposición a la que ya aladió Marx en *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, *passim*. La «división del trabajo» es el origen de la sociedad capitalista moderna, cuya solidaridad entre sus miembros es meramente mecánica —frente a la orgánica (voluntad esencial) propia

pretendemos convertir este texto en argumento favorable, pero sí es un apoyo considerable para comprender cómo la atribución, el referente a un contenido semántico, en este caso, el de la «masificación», puede ser condicionado por el punto de vista. En nuestro criterio, hay una tradición discursiva tan fuerte para seguir la interpretación marxiana como para la spengleriana (41). En definitiva, la identificación entre la uniformidad de respuestas a un mensaje y la «gregarización» es absolutamente interesada y subjetiva (42). Lo que estamos discutiendo, por otro lado, no es que esa

de la comunidad, del campo—. Se trata de una interpretación pesimista y descendente de la dialéctica marxiana. Por otro, la de Durkheim, quien, como Marx, estima que la «división del trabajo» produce una solidaridad (Marx habla de «cooperación», pero glosando a Ure habla de una «cooperación simple» y critica la dependencia o subordinación del obrero a la máquina). Pero Marx es explícito: «hacen falta tiempo y experiencia antes de que los obreros, aprendiendo a distinguir entre la máquina y su empleo capitalista, dirijan sus ataques no contra el medio material de producción, sino contra su modo social de explotación» ... «la máquina, triunfo del hombre sobre las fuerzas naturales, se convierte, en manos de los capitalistas, en el instrumento de la servidumbre del hombre a estas mismas fuerzas»; se trata, por tanto, de un punto de vista dialéctico. Durkheim prescinde de esta perspectiva y supone que la «división del trabajo» es origen de la «solidaridad orgánica», propia de la sociedad industrial y urbana, frente a la «solidaridad mecánica», propia de la sociedad ancestral y rural, invirtiendo así los términos de Tönnies. Su libro acaba de este modo: «¿Por qué una actividad más extendida, pero más dispersa, sería superior a una actividad más concentrada, pero circunscrita? ¿Por qué habría más dignidad en ser completo y mediocre que en vivir una vida más especial, pero más intensa? ... En las sociedades avanzadas su naturaleza es constituir un órgano de la sociedad... La personalidad individual (lejos de verse cohibida por los progresos de la especialización) se desenvuelve con la división del trabajo.» Cfr. F. TÖNNIES: *Comunidad y sociedad*, y E. DURKHEIM: *La división del trabajo social* (de la 2.ª edición francesa), Jorro, Madrid, 1928.

(41) La spengleriana no puede identificarse con la de Tönnies aunque tenga muchos puntos en común. (En el prólogo de la 5.ª edición alemana, Tönnies hace referencia a Spengler.)

(42) La sociología funcional advirtió pronto esta falacia. En *Personal Influence*, Katz y Lazarsfeld escribían pensando en Splenger: «Consideraron los medios como instrumento de diabólico designio... Su imagen, ante todo, era la de una masa gigantesca de millones de lectores, oyentes y asistentes al cine preparados para recibir el mensaje. Y, en segundo lugar, imaginaron cada mensaje como un estímulo directo y poderoso para la acción, que produciría reacción inmediata. En concreto, los medios de comunicación fueron considerados como un nuevo tipo de fuerza unificadora —una clase simple de sistema nervioso— que se dirigía a todo ojo y oído, en una sociedad caracterizada por una organización social amorfa y una escasez de relaciones interpersonales» (Glencoe, Nueva York, 1964). El tema de la «influencia personal» se desarrolla, respecto de los *mass-media*, a través de la teoría del doble flujo de opinión (E. KATZ: «The twostep flow of communication», en *Public Opinion Quarterly*, 1, 1957).

descripción carezca de un ámbito de validez, que es indudable tiene elementos de objetividad; en otro caso sería superfluo todo comentario. Lo que interesa señalar es que el fenómeno de la «masificación» o de la «gregarización» no es exclusivo de la sociedad industrial. Esto significa que ha de buscarse otro término más neutral que permita identificar el hecho característico de la sociedad posindustrial en tanto sociedad de masas, es decir, la relación de dependencia de los sujetos de la comunidad como sujetos receptores de mensajes (y decisores, eventualmente, de sus contenidos) económicos, políticos y culturales (43). El término que nos parece más adecuado, porque tiene alguna aceptación, es el de «integración» (44). Desde un punto de vista descriptivo, lo que caracteriza a la sociedad de masas y la distingue de modelos precedentes es la «integración» de los individuos en un proceso global de comunicación colectiva. Esta integración no es sólo formal, lo es también de los contenidos de los mensajes y, en general, de aquellos mensajes que tienen trascendencia en relación a las decisiones que afectan a la sociedad. En este sentido, este modelo social difiere de los precedentes en que la «des-integración» implicaba una desvinculación del individuo respecto de las decisiones que podían comprometer su destino (en otros términos: des-integración política). Pero la «integración» no debe interpretarse, axiológicamente, como participación democrática, etc. La «integración» es compatible con la atomización y la gregarización en la sociedad de masas debido a la estratificación simbólica de los códigos, es decir, a las diversas capacidades de decodificación de los receptores. Esto es lo que permite

(43) MALETZKE, *ob. cit.*

(44) El término «integración» aparece ya en Durkheim: «Es necesario determinar en qué medida la solidaridad que produce (la división del trabajo) contribuye a la integración general de la sociedad.» Pero en Durkheim el término «integración» tiene un contenido moral positivo. Aquí trata de ser un término desideologizado. Se entiende por «integración» un sistema comunicativo social en el que todos los miembros de la sociedad pueden estar en comunicación simultánea con el mensaje desde su origen. Este fenómeno es distintivo de la sociedad de masas. El origen moderno del concepto de «integración» se encuentra en SHILS: «Mass society and its culture», en *Daedalus*, 90 (1960), pág. 288: «The new society is a mass precisely in the sense that the mass of the population has become incorporated into the society.» Para nosotros esta «incorporación» (integración) es posible a través de la mediación del mensaje publicístico (y sólo a través de ella; no hay una integración directa, sino una integración simbólica: el consumo de masas requiere la «publicidad»; la formación de la opinión pública exige la «información»; el proceso de decisión electoral necesita de la «propaganda»; la estratificación cultural integrada se basa en la «cultura homogénea» de la base social. La «integración» implica a la vez «homogeneidad» y especialización, pero no necesariamente «estratificación». Fagen utiliza el término «integración».

comprender que en la sociedad de masas, las masas, es decir, los receptores, aparezcan a la vez como dominadoras y dominadas. Dominadoras, en efecto, por cuanto determinan, mediante el número —valor de cambio— el contenido de los mensajes; dominadas, porque esa determinación tiene un límite y sólo ofrece un control aparente del contenido (45). Tiene un límite, en efecto, pues lo que se trata de verificar es dónde reside la fuerza del cambio, cuál es la raíz del poder, dónde se oculta el mecanismo del control social. Pensar que, con Ortega, la «masa» o el «vulgo» impone su gusto dondequiera es simplificar el tema, porque esa imposición es más aparente que efectiva y tiene un límite rotundo: la «masa» es autorregulada por su propio gusto; la «gregarización» es una forma de esclavitud. La «compulsión» no facilita al receptor el «control» del mensaje (46); manifiesta sólo la estrategia ambigua de esa dialéctica que convierte a la masa en «rebelde-sumisa». La falacia del planteamiento consiste en identificar los valores de la «gregarización» como elementos de la «rebelión» cuando, por la propia naturaleza del mecanismo de la sociedad industrial, es imposible que así sea. Si se profundiza la tesis sólo demuestra la antítesis: en todos los niveles de su funcionamiento (tecnológico, cultural y social) la sociedad posindustrial o de masas (47) requiere la concurrencia para su funcionamiento de códigos especializados de decodificación reducida y ardua (48). En su manifestación más superficial, la sociedad de masas está regulada por lo que Maletzke ha denominado la «compulsión» del público. Pero esta regulación no es absolutamente determinante. La «compulsión» actúa como un condicionante del mensaje, pero no lo determina. Incluso se podría admitir que la «compulsión» del mayor número podría condicionar el mensaje en el sentido de una «ley del mínimo esfuerzo», pero con los lingüistas habría que aceptar también una tendencia contraria que, en la sociedad industrial, podría fundamentarse en el principio de la «división del trabajo» (49). En definitiva, de

(45) «Plus les partenaires sont nombreux, plus le code commun est limité». COTTERET, *ob. cit.*, pág. 115.

(46) Los comunicadores tratan de adaptar el mensaje al gusto, deseos y aspiraciones, a la estructura social y a las costumbres vitales del más amplio público. El comunicador, en el sistema comercial, se halla en alto grado bajo la 'compulsión del público', está listo a atender los deseos de la gran multitud, persigue un 'denominador común' (MALETZKE, *ob. cit.*).

(47) D. BELL: *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza, Madrid, 1976, y A. TOURAINE: *La sociedad postindustrial*, Ariel, Barcelona.

(48) Es la tesis principal de D. BELL, *ob. cit.* El mismo planteamiento, en J. D. SOLA PRICE: *Hacia una ciencia de la ciencia*, Ariel, Barcelona, 1973.

(49) A. MARTINET: *El lenguaje desde el punto de vista funcional*, Gredos, Madrid, 1971. Al contrario de Spengler, dice: «Al hacerse la vida más compleja, la gente necesita cada vez más libros». «Una complejidad creciente de las relaciones sociales

la «compulsión del público» sólo se puede deducir lo siguiente: hay determinados tipos de mensajes que buscan la más amplia audiencia; la audiencia más amplia es la más homogénea por definición, la común a un mayor número de receptores (50). La concurrencia de estos dos principios (de la que se han ofrecido otras versiones) (51) explicaría en último extremo la estratificación cultural. La «sociedad de masas» es, en este sentido, una sociedad integrada y estratificada y no una sociedad uniforme. Pero siendo los estratos más homogéneos también los más comunes, es natural pensar que los estratos

irá acompañada de complejidad creciente de la sintaxis. *La división del trabajo acarreará la aparición de nuevas formas de relaciones humanas y materiales, que determinarán la aparición, en la lengua, de nuevas funciones* (subrayado nuestro) ... el incremento de la complejidad social determina una expansión de la complejidad funcional del instrumento lingüístico.» Junto a este principio de complejidad lingüística determinado por la «división del trabajo», sitúa Martinet el del «mínimo esfuerzo». La interacción de ambos da lugar a la estratificación: «Una lengua es necesariamente el campo de batalla de tendencias en conflicto.» «La redundancia resulta por lo regular del menor esfuerzo.» «La evolución lingüística está determinada por el principio del menor esfuerzo.» «La estructura de la lengua no es otra cosa que un equilibrio inestable entre las necesidades de comunicación, que requieren unidades más numerosas y más detalladas, pero de uso relativamente raro, y la inercia humana... La acción recíproca de estos dos factores principales constituye la esencia de la economía lingüística.»

Sobre el «principio del mínimo esfuerzo» en lenguaje, puede verse G. K. ZIPF: *Human behavior and the principle of least effort*, Cambridge, Mass., 1949, y A. MARTINET: *Economía de los cambios fonéticos*, Gredos, Madrid, 1974.

(50) La «homogeneidad» del mensaje viene determinada, por tanto, por la «compulsión» y el «principio del mínimo esfuerzo». Por eso mismo, la «compulsión» no puede interpretarse como «emancipación del público», como erróneamente hace la publicística funcional de Prakke y tiende a hacerlo la americana. El concepto de «homogeneidad» aparece, creemos que por vez primera, en el artículo citado de McDonald. El tema ha sido bien enfocado, a nuestro modo de ver, por O. BURGELIN: *La comunicación de masas*, quien relaciona la «obsolescencia» de la información con su «homogeneidad»: «Los mensajes usados no pueden ser reemplazados por otros mensajes exactamente iguales (obsolescencia)... Ninguna empresa informativa podría enfrentarse a una renovación tan rápida sin introducir, además de la uniformidad del producto, una uniformidad de la creación en sí misma (series funcionales de los telefilms). Igual uniformidad se encuentra a nivel de las funciones gramaticales, de las figuras retóricas.» A. MOLES (*Sociodynamique de la culture*, 2.ª ed., Mouton, La Haya, 1971) insiste en el tema: «La invención de los *mass-media* sumerge a todo los individuos en el mismo medio de comunicación.» Burgelin utiliza el término «estandarización». Desde su punto de vista, «la solución buscada por los *mass-media* no puede ser otra que apoyarse en lo que hay de universal dentro de la demanda». Véase también P. BALLE: *Institutions et public des moyens d'information*, Montchrestren, París, 1973.

(51) Burgelin lo traduce en términos freudianos como una interacción de los principios del placer y de realidad.

más diferenciados participen de la homogeneidad de los estratos básicos (52). La jerarquía de la estratificación puede establecerse recurriendo a niveles de homogeneidad determinados por la distinta capacidad decodificadora de los públicos. Pero no parece necesario discutir que los fundamentos mismos de la sociedad de masas, considerada como sociedad posindustrial, están indisolublemente ligados a códigos especializados de ardua decodificación (53).

Lo que en este trabajo interesa destacar, si la argumentación no ha sido enfocada erróneamente, es que del concepto de «sociedad de masas» no se desprende ningún tipo de axiología: una cosa son los instrumentos que determinan el modelo y otra los contenidos socioculturales de que se reviste. Parece ser que la crítica de los valores inherentes a la «sociedad de masas» insiste en denunciar, por un lado, el aislamiento del individuo y, por otro, la masificación cultural. Sin embargo, desde nuestro punto de vista estos dos fenómenos no son rasgos distintivos de un modelo social determinado, sino que en el mecanismo de la sociedad de masas revierten con rasgos peculiares. La imagen engelsiana de la cita (54) no facilita rasgos inéditos de una civilización en contraste con otras, sino rasgos heredados que se transforman y adaptan a las circunstancias de una determinada civilización. El intento de identificar «sociedad de masas» con «masificación» nos parece, en este sentido, no sólo parcial, sino también interesado. En el esquema discursivo queda implícito el contraste entre dos modelos de sociedad contrapuestos y excluyentes: aquel, idílico, que permite realizar los valores personales y

(52) El planteamiento más reciente confirma esta apreciación del funcionalismo. Cfr. MOLES, *ob. cit.*, *passim*.

(53) Cfr. D. BELL, *ob. cit.* La «estratificación» de los códigos es estudiada por V. PACKARD: *Los buscadores de prestigio*, 8.ª ed., Eudeba, Buenos Aires, 1973. No coincide con otras escalas de estratificación, como la económica: «Cuando hablamos de la estratificación del público destinatario de los medios de comunicación masivos... No es idéntica a la estratificación por ocupación, por ingresos o por *status*». O. V. KEY: *Opinión pública y democracia*, E. B. A., Buenos Aires, 1967. La prensa especializada responde a estas exigencias de decodificación, como han advertido BALLE (*ob. cit.*) y SERVAN-SCHREIBER: *El poder de informar*, Dopesa, Barcelona, 1973.

(54) Dice Engels en su informe sobre la clase trabajadora en Inglaterra: «¿Estos millares de personas de todo rango que se topan no son todos acaso hombres con las mismas disposiciones y capacidad, con los mismos intereses para ser felices...? Y, sin embargo, se rozan de pasada, como si no tuvieran nada en común, nada que compartir, y el único acuerdo entre ellos es el silencioso mantenerse de cada uno en la parte de la acera que queda a su derecha, para que las dos corrientes opuestas no se estorben; y, sin embargo, a nadie se le ocurre echar una mirada al otro. La brutal diferencia, el aislamiento insensible arroja a cada uno en su interés privado y aparece tanto más hostil y ultrajante cuanto más comprimido es cada uno en su breve espacio» (subrayado nuestro).

antropocéntricos, ligado a la tradición, a la familia ancestral y a la tierra; y el nuevo modelo gestado por la sociedad industrial a la que es inherente la atomización, el aislamiento y la masificación, es decir, la vieja contraposición de los vínculos sociales gestados por «voluntad esencial» y los gestados por «voluntad electiva» (55). En este escenario la imagen del «hombre-masa» es un producto necesario del proceso moderno hacia la igualdad jurídica y social.

Evidentemente, la «integración» cultural, concebida como fundamento de la especialización simbólica (y también, aunque innecesariamente, la estratificación —pero no nos pronunciamos—), no puede tampoco interpretarse axiológicamente, en la línea de algunos exaltadores de los logros de la opulencia, como si los juicios de valor estuvieran determinados por realizaciones empíricas. Más bien aquí el juicio se suspende, queda indeterminado. Pero puede ofrecer una base para la crítica en la medida en que obliga a separar la «igualdad política» de la «estratificación cultural», lo que puede ser un fundamento para comprender la inevitable escisión que se da en la democracia formal entre el nivel de la representación política y el de la gestión pública (56), como niveles que responden a codificaciones diferentes, incluso opuestas, pero que se intercondicionan entre sí. El nivel de la gestión requiere un proceso selectivo: los gestores necesitan recurrir a, o conocer, niveles especializados de decodificación. El nivel de la representación es un mero proceso uniforme: los códigos utilizados para determinar el mecanismo de la representación tienden a ser simples y homogéneos. De ahí que la igualdad política en el nivel de la representación pueda ocultar una desigualdad de rango distinto en el nivel de la gestión. Dicho de otro modo: la determinación de la clase política como estrato diferenciado (57). Pero la

(55) TÖNNIES, *ob. cit.*, *passim*.

(56) Debe admitirse sólo con carácter provisional esta distinción. Se entiende por «gestión» la capacidad de decisión que pertenece a los dirigentes de grupos (políticos, sindicales, de presión, colegiados, etc.), y no sólo al poder. No se trata, pues, de distinguir entre representación parlamentaria y gestión gubernamental: hay gestión para llegar a la representación. En este sentido, parece débil y simple el inventario de sistemas políticos que, con base en la comunicación, propugna Fagen. La «gestión» está relacionada con la «información»: los grupos capaces de proporcionar información con trascendencia pública debería ya considerárseles como grupos con capacidad gestora, si es cierto que información es poder: «En nuestra sociedad, el hecho de disponer de información y, más aún, de poder transmitirla a través de los medios de comunicación se ha convertido en un factor fundamental de poder» (J. DE ESTEBAN, *ob. cit.*)

(57) Y, naturalmente, no sólo de la «clase política». Esto está de acuerdo con lo que advierte BELL (*ob. cit.*, págs. 391 y sigs.) acerca de la preponderancia de la política en la sociedad posindustrial (pág. 499).

disparidad de códigos, por un lado, y, por otro, la dependencia del nivel de gestión respecto del de representación, actúa como un regulador del proceso de comunicación que vincula y subordina éste a aquél: el contenido del lenguaje se resiente y la homogeneización deforma las exigencias de la gestión (58). La estandarización del lenguaje no supone un control del mensaje por parte de los gobernados, sino la adaptación del mensaje por parte de los emisores (políticos) a las expectativas de los receptores. Con ello se establece en el contenido del mensaje un *décalage* entre su apariencia expresa y manifiesta y su contenido latente y real. El predominio del emisor sobre el receptor es entonces compatible con el control comunicativo del receptor sobre el emisor (59). Mientras más homogéneo e indiferenciado sea el nivel de la comunicación, más posibilidades se ofrecen a esa supremacía. Pero no conviene dejarse llevar por la imagen simplificadora del mecanismo: la comunicación política no es más que un aspecto de la comunicación global; no es necesariamente determinante, y en muchos aspectos es determinada. Gestión y representación no son polos opuestos en el devenir de la comunicación, sino aspectos de un proceso global cuya síntesis escapa a las posibilidades de una aprehensión totalizante. Expresando de otro modo esta última idea: las jerarquías de la estratificación simbólica no están determinadas con arreglo a un eje único; los sistemas de codificación y decodificación son múltiples y se resisten a ser reducidos a un esquema unitario, pues en el receptor individualizado concurren pluralidad de códigos y diversos niveles de homogeneidad y de estratificación, y con ello de actitudes y de comportamiento. Un receptor no puede ser descrito en función de un nivel dado de codificación, pues en él confluyen (o posee) una multiplicidad indeterminada de códigos.

En definitiva, no puede pensarse que los medios de comunicación de masas sean determinantes de las condiciones de la sociedad, como parece aceptar, sin reflexión, cierta crítica que prescindió de las relaciones cara a cara, de la espontaneidad de líderes de opinión y, en general, de la comunicación de pequeños grupos (60). Los medios no sustituyen las relaciones

(58) Por lo que hay que admitir con muchas reservas los optimismos funcionalistas. Para una discusión, véanse R. WILLIAMS: *The long revolution*, Penguin, Londres, 1965, y *Los medios de comunicación social*, Península, Barcelona, 1971.

(59) Cfr. J. DE ESTEBAN, *ob. cit.*, págs. 84-85.

(60) Los clásicos del tema son: L. LAZARSFELD, B. BERELSON y H. GAUDET: *El pueblo elige*, Edic 3, Buenos Aires, 1962; B. BERELSON, D. LAZARSFELD y W. M. MCPHEE: *Voting*, Univ., Chicago, 1954. También los estudios sobre «influencia personal» ya citados. Un resumen en F. VALBUENA: *Receptores y audiencias*, Com., Madrid, 1976.

interpersonales, sino que se superponen a ellas y las configuran según un nuevo esquema (61); puede decirse entonces que si no son determinantes de la sociedad, sí lo son de la integración (62). Pero la integración es sólo un acontecimiento formal, aunque sea distintivo. No se puede interpretar como si se tratara de una tensión unidireccional en el sentido de que en un polo hubiera un máximo de «integración» y en el opuesto un «mínimo». La «integración» (que sólo es posible a través de los *media* y cuya causa remota —como ha puntualizado Bell— es la tecnología) es un fenómeno distintivo de vinculación y de dependencia respecto de la circulación de mensajes (que es el nuevo presupuesto —un nuevo elemento de mediación— para la circulación de mercancías) económicos, políticos y culturales. Aunque el análisis concreto de las formas de integración no ha sido iniciado, es, no obstante, razonable pensar que como tal fenómeno es independiente de la axiología de los contenidos que integra y puede ser, por tanto, indistintamente interpretado tanto en términos de ampliación del control social como en términos de ampliación de la cobertura y de la participación. Pero aquí se trata solamente de insistir en la función de la dependencia y en su carácter distintivo: la «integración» puede ser entendida como una implicación del individuo por la sociedad a través del proceso comunicativo de los *mass-media* (lo cual supone una implicación cultural, económica y política a través de la información, la publicidad y la propaganda). Si la sociedad moderna lo es de consumo de masas, se realiza mediante una política de masas (rebeldes o sumisas) y engendra una cultura de masas es porque, en las diferentes manifestaciones de su eficacia, se organiza como una sociedad de masas (63). Desde este punto de vista el concepto «sociedad de masas» no parece implicar —eso esperamos— un contenido ideológico o un juicio de valor (adverso o favorable), sino simplemente una relación distintiva y funcional entre los individuos y la sociedad. Pero a la vez estos conceptos («masa», «integración», «homogeneidad», «niveles de codificación y decodificación») ofrecen perspectivas nuevas para plantearse el problema que supone en la sociedad moderna el proceso de igualdad y libertad democráticas.

(61) «El crecimiento de los medios de comunicación de masas da como resultado una mezcla de comunicación mediata y no mediata. Los medios de comunicación no desplazan o reemplazan simplemente otros canales; más bien vinculan las redes existentes (FAGEN, *ob. cit.*). Para un modelo de esta interacción, cfr. PRAKKE, *ob. cit.*

(62) D. BELL, *ob. cit.*, aunque haya contradicción en sus juicios (págs. 202 y 225): la integración es un fenómeno meramente funcional.

(63) Es decir: funcionalmente integrada a través de la mediación de los medios de comunicación de masas.

Puede distinguirse con más precisión el *décalage* entre la «igualdad jurídico-política» y la «igualdad cultural»; la diferencia que media entre la representación, la participación y la gestión de la cosa pública, las distancias entre los diferentes tipos de representación y de gestión, el fraccionamiento del conocimiento especializado y el proceso de vulgarización y simplificación de las ideas (64). Pero sobre todo se llega a disponer de un utillaje conceptual que permita comprender el significado profundo del fenómeno de la «estratificación» que se da en los diversos afluentes de la «sociedad de masas» y que se puede concretar como «estratificación económica, política y cultural». De todas ellas, la determinante —a nuestro juicio, y siguiendo los análisis de Bell— es la «cultural» (de la cual la científica es su manifestación más distintiva, y la tecnológica su consecuencia inmediata). En cierto modo, la pluralidad y fraccionamiento de códigos sobre que se basa el desarrollo de la ciencia y de la tecnología modernas implican inevitablemente la estratificación y la especialización. La tendencia hacia la «división del trabajo» conlleva en la sociedad tecnológica la «división de la comunicación y de la información» (65). De modo que puede pensarse, como ha hecho algún lingüista, que en el propio lenguaje, en cuanto origen del discurso, actúan las tendencias hacia la homogeneidad (mínimo esfuerzo) y «división del trabajo» como fundamento de la estratificación discursiva (66). En la medida que la cultura está constituida por una dimensión simbólica y un contenido discursivo, debe admitirse que si no la estratificación, sí la especialización cultural es inevitable. Lo cual obliga a definir la «igualdad cultural» sobre bases compatibles con las exigencias derivadas del principio de la especialización comunicativa e informativa. La igualdad cultural no puede significar identidad de contenidos codificados, sino que ha de situarse en un plano diferente que eventualmente podríamos precisar así: nivel de correspondencia de los códigos implicados en cuanto aparecen integrados en el devenir social. Parece indudable que tal «nivel de correspondencia» sólo puede asumirse mediante un «grado de conciencia o de autoconciencia reflexiva». Con estos supuestos puede redefinirse el sentido de la «masificación» en la «sociedad de masas»: la «masificación» no es la homogeneidad cultural, sino una medida de la «homogeneidad» cultural, de su incapacidad de «correspondencia decodificadora». En esa medida la «compulsión» del público (es decir, el condicionamiento y eventualmente la determi-

(64) MOLES, *ob. cit.*

(65) FAGEN, *ob. cit.*: «Con la división del trabajo, siempre aparece la división de la información» (pág. 92).

(66) Cfr. MARTINET, *ob. cit.*

nación del mensaje por el público) es compatible con su sumisión, o incluso la autosumisión (67).

La crítica de la «sociedad de masas» no puede revestir otro hábito que el de la autocrítica. En las líneas precedentes no se ha intentado una crítica, sino únicamente exponer de manera sintética los conceptos sobre los que pudiera fundamentarse una crítica. Es obvio que de relaciones funcionales no puede deducirse un comentario normativo, pero pensamos que estas relaciones están abiertas a la materialización de diversos contenidos, y mientras más claramente quede delimitada la distancia entre las relaciones y los contenidos, mayor precisión podrá darse a los fundamentos críticos. En cualquier caso, estas relaciones y estos contenidos no son simples y merecen estudiarse con detenimiento. En cierta ocasión, Charles Sanders Peirce escribió: «El hombre es por definición un ser social, pero no es lo mismo ser social que ser gregario.» Hay, sin embargo, quienes siguen confundiendo ambos términos.

(67) M. HORKHEIMER: *Sobre el concepto del hombre*, Sur, Buenos Aires, 1970: «Semejantes nociones forman parte de la sociedad de masas que ellos denigran, pues los así llamados fuertes viven a costa del hecho de que los demás sean solitarios y sugestionables.»