

DEMOCRACIA Y MASIFICACION

Luis Núñez Ladeveze

Son muchas las definiciones que se han dado de nuestra época. Es frecuente designarla como era tecnológica, atómica o cibernética. Estas definiciones son probablemente adecuadas pero se caracterizan porque tratan de privilegiar, entre diversos rasgos distintivos, una manifestación que tiende a considerarse paradigmática o fundamental. La enumeración que acabamos de establecer remite a fenómenos fácilmente identificables y que son, tal vez por eso mismo, superficiales, y limitados. Si se hace una comparación entre los términos enumerados parece claro que el rasgo 'atómico' es más específico que el 'cibernético' y éste más que el 'tecnológico'. Hay un mayor grado de generalidad en éste que en aquellos. En los tres términos se puede, no obstante, encontrar un nexo común. Aluden a la causa principal que motiva los cambios de la sociedad vigente, a la fuerza motriz que regula su devenir. Si hubiese que buscar desde este punto de vista causal, el aspecto a la vez más amplio y generalizado que define la sociedad actual en vistas a su propio desarrollo, nos inclinaríamos por denominarla con algunos sociólogos, por ejemplo Touraine o Daniel Bell, 'Sociedad postindustrial'. Otros planteamientos que tratan de aprehender el aspecto distintivo de nuestra sociedad respecto de las precedentes coinciden en potenciar más que las causas sus expresiones sociales. En este sentido pueden enumerarse otros intentos de definición no menos frecuentes. Tales podrían ser denominaciones como 'Sociedad de la imagen', 'Sociedad del ocio' o 'Sociedad de la abundancia'. También en este tipo de acercamientos pueden observarse grados de singularidad y de generalidad. A nuestro juicio, si se trata de aprehender el aspecto diferencial de nuestra cultura desde una perspectiva que tratara de describir sus expresiones, la fórmula más adecuada y más comprehensiva sería la de 'Sociedad de Masas', definición que, por otro lado, no deja de ser frecuente.

Trataremos, en lo que sigue, de justificar el alcance que se debe dar a esta fórmula. La pretensión no encierra ningún propósito de originalidad puesto que se trata de un lugar común. Se habla y se insiste acerca de una sociedad de consumo de masas, de una comunicación política de masas y de una cultura de masas. Lo que nos interesa es detectar hasta qué punto estas estimaciones aprehenden un fenómeno de naturaleza única, y qué significación haya de dársele a este fenómeno. Lo que nos guía es la intención de reducir a un esquema único, y si es posible, descriptivo, una diversidad de manifestaciones y efectos, a fin de ofrecer más que un inventario un nexo en el que cimentar una sistemática para la descripción.

Pero si el término «Sociedad de masas» ha llegado a ser común denominador de tan numerosos como variados criterios es también porque puede resultar, a fuerza de ser amplio, ambiguo y confuso. El término mismo de «masas» parece que tiene más una eficacia imaginativa que conceptual. Invita al lector o al oyente a hacerse una determinada imagen del mundo en que vive: mundo complicado y amorfo en el que la individualidad personal aparece nublada por las coerciones del colectivismo, la mediocridad y la mecanización. En cierto modo, el término 'masa» no remite a una descripción neutral de las condiciones en que se desarrolla la vida de la persona en la sociedad actual, sino a un diagnóstico de una extraña y acaso inevitable enfermedad. Vivimos en una sociedad de masas, es decir, en un modelo comunitario en el que los valores de la persona aparecen amenazados, por no decir bloqueados, por las condiciones en que se realiza su instalación en el cuerpo social. Pero a la vez este efluvio antiindividualista que emana del término «masa» es compatible con un sentimiento de soledad y de aislamiento que invade la autonomía del individuo y la aísla en el contorno de sus relaciones sociales. La sociedad de «masas» es a la vez, y paradójicamente, una sociedad atomizada, donde las células individuales del gran organismo comunitario no consiguen entablar con las demás, relaciones solidarias ni afectivas. La sociedad de masas lo es, simultáneamente, de «muchedumbres solitarias»; el número incontable de sus escogidos coincide con el del innumerable inventario de sus víctimas. La «soledad del hombre» es el atributo generalizado de la persona, en la sociedad moderna avasallada por el fenómeno de la masificación.

Como decía más arriba, este tipo de 'imagen' o de sensación que el término 'masa' evoca responde más a un diagnóstico que a una descripción. 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. No entramos en esta cuestión pues no toca ahora hacer de terapeutas. Baste sim-

plemente señalar que, probablemente, tiene su origen en el espíritu refractario de algunas personalidades singulares que han tenido, por la fuerza y el vigor de su pensamiento, una especial influencia sobre los intelectuales y pensadores del último siglo. Probablemente su origen podría detectarse en la filosofía desarraigada y pesimista de Schopenhauer, quien llegó a escribir:

«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 o, mejor dicho, a esta desigualdad natural sustituye las distinciones y los grados artificiales de la situación y de la posición, que muchas veces son diametralmente opuestos a esta jerarquía que ha establecido la naturaleza. Los que por naturaleza están colocados debajo, se sienten muy a gusto con esta organización social pero el escaso número de los que están colocados encima no les tiene en cuenta; así, pues, se esconden, por lo general, de la sociedad, de donde resulta que *el vulgo domina en ella en cuanto se hace numeroso*. 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. La llamada buena sociedad aprecia los méritos de todas clases, excepto los méritos intelectuales; estos son como contrabando. Impone el deber de manifestar una paciencia ilimitada para toda tontería, todo absurdo, toda estupidez».

Así no puede sorprender que se proponga la siguiente y global descalificación.

«Los cerebros de las masas son un local demasiado miserable para que pueda encontrar allí su asiento la verdadera felicidad»
(«*Eudemonología*»).

Lo que sorprende de esta estimación, que pertenece de lleno al inventario de los que hemos llamado «diagnósticos» de nuestro tiempo, no es sólo que proceda de un filósofo que no pudo conocer ni siquiera presentir la eficacia disfuncional de los medios de comunicación de masas del presente, sino el hecho de que responsabilice a la sociedad, y a su dinamismo igualitario, de la sujeción de los «espíritus» mejores —los creadores, en definitiva, el pensamiento— a la dictadura irracional del vulgo, de la opinión generalizada, de la gregarización. Desde esta perspectiva el acceso a la sociedad moderna no puede ser considerado más que como un proceso fatalista. La

sociedad es un Leviathán indomable que va engullendo como Saturno sus hijos mejores y someténdolos a la disciplina de la vulgaridad gregaria. El orgullo individualista de Schopenhauer se sabe vencido de antemano, propone una ética desesperada sobre la base de la convicción de que las mejores inteligencias nada podrán hacer contra el dominio de la vulgaridad que la reclusión en su propia soledad. Parece como si se atisbara el gran espectáculo trivializador de la sociedad futura pero también, como si el médico se resignara de antemano a la fatalidad del inexorable desenlace.

Cierto que esta impresión —impresión, ciertamente, pues se trata de una valoración de la época y de su posible devenir, más que de una descripción— nos resulta en cierto modo paradójica. La sensibilización del intelectual contemporáneo con los problemas originados por el espectáculo de la primitiva dominación de clase, y por la lucha posterior de los derechos y libertades democráticos y su indiscriminada extensión a todos los ciudadanos, le hace, en cierta medida, suspicaz frente a este tipo de diagnóstico. Pero con ello no consigue eludir del todo la espectacularidad de la crítica, y la confirmación posterior de algunos de los aspectos del pronóstico. En cierto modo, al reflexionar sobre este tema, parece que quedamos sometidos a una sorprendente paradoja: por un lado, se habla de la dominación de las masas; por otro lado, resulta difícil eludir la obligación de cooperar a sus ansias de liberación. La paradoja consiste en que las «masas» se manifiestan a la vez como dominadoras y como esclavizadas (S. Ginés). Dominadoras, en efecto, pues, como decía Ortega y Gasset:

«Vivimos bajo el imperio brutal de las masas... Ahora la masa cree que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café... Asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. Lo característico del momento es que el alma vulgar sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho a la vulgaridad, y lo impone donde quiera... Las innovaciones políticas de los últimos años no significan otra cosa que el imperio político de las masas» (*«La rebelión de las masas»*).

pero también dominadas, esclavizadas por su propio dinamismo, por el movimiento de una liberación que muchas veces resulta ser más ficticia que efectiva, más aparente que real. El nudo de la paradoja converge en torno al concepto de 'igualitarismo'. Por un lado parece inevitable asumir la igualdad política de los ciudadanos como un elemento funcional de toda sociedad democrática, como una aspiración

indeclinable de todo proyecto de perfectibilidad comunitario. Por otro lado es difícil desgajar la tendencia a la igualdad, del igualitarismo gregario y amorfo que, según los pensadores más afianzados, es característica generalizada del ambiente de nuestra época. Y, si hubiéramos de asentir al diagnóstico schopenhauriano, la paradoja no es, en definitiva, más que una aporía insoluble, puesto que la gregarización del individuo es un defecto congénito del afán igualitario que impulsa la sociedad vigente durante los dos últimos siglos de su evolución. Podríamos resumir esta sensación antinómica del siguiente modo: vivimos bajo el síndrome de la rebelión de las masas, pero, curiosamente, esta rebelión se manifiesta como sumisión a valores gregarios, uniformadores y degradados. En este sentido escribía Spengler, otro filósofo que se expresó con especial virulencia contra los efectos de la masificación:

«La masa rechaza básicamente la cultura en sus formas desarrolladas. Es lo absolutamente informe, que persigue con odio cualquier forma de diferenciación marginal, de propiedad ordenada, de conocimiento ordenado. Es el nuevo nómada de las grandes ciudades... Masa innumerable de hombres y mujeres iguales, girando incansablemente sobre sí mismos, a fin de procurarse pequeños placeres mediocres». («*La decadencia de Occidente*»).

En cualquier caso, lo que caracteriza a todas estas versiones o diagnósticos condenatorios de los hábitos y fuerzas que impelen y a la vez subyugan a la «sociedad de masas» es que gravitan más en torno a los componentes valuativos del lenguaje que alrededor de los descriptivos. Tienden a ser juicios, más que exposiciones, a instalarse en un estrato moralizante del lenguaje y no en una perspectiva descriptiva. De esta actitud procede de manera casi inevitable la descalificación. Se reprocha a la masa su incapacidad para elaborar una autoconciencia fecunda de su propia sumisión, de autosometerse a un yugo que la doblega tanto más firmamente cuanto mayor es el asentimiento a su imperativo. Parecería como si todo lo que procediera de la masa, resultara en sí mismo viscoso y degradante: cultura de masas, consumo de masas, espectáculo de masas, son otras tantas definiciones de un mal inherente a la época. Y, sin embargo, no es tan claro que este veredicto pueda afectar a toda manifestación de la acción colectiva. Por mucho que el «espíritu del tiempo» obligue a asimilar esta sentencia que vincula la creatividad y el dinamismo culturales a la acción de minorías selectas, es claro que no todo el impulso creativo depende de esta acción. Así, Freud escribió:

«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, etcétera. Habría, además, de precisarse cuánto deben el pensador y el poeta a los estímulos de la masa y si son realmente algo más que los perfeccionadores de una labor anímica en la que los demás han colaborado simultáneamente». (*Psicología de las masas*).

En una acepción no estrictamente equiparable con la freudiana pero sí análoga, un lingüista cuyas teorías han merecido un poderoso impacto en el desarrollo de la lingüística moderna, ha utilizado el término 'masa' con una orientación distinta de la que hasta ahora hemos glosado, menos axiológica y más técnica. En efecto, Saussure ha escrito que 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». Y, más adelante: «hace falta una masa parlante para que haya una lengua. Contra toda apariencia, en momento alguno existe la lengua fuera del hecho social» (*Curso de lingüística general*).

Esta acepción del término 'masa' es, evidentemente, distinta de la anterior. No implica una consideración axiológica, y es, por otro lado, independiente del tiempo y de la historia, es decir, de las características y costumbres de una sociedad determinada. Desde un cierto planteamiento, debe admitirse que, en algún sentido originario, toda sociedad es «sociedad de masas», ya que el mismo fenómeno del lenguaje exige la anuencia, en cierto modo, igualitaria, de todos los individuos indiferenciadamente. Pero aunque esta concepción del término, manifiestamente más objetiva y neutral, sea conceptualmente separable de la que lo precisa como rasgo distintivo de una determinada cultura, es, sin embargo, suficientemente poderosa como para poder descalificar el argumento schopenhauriano, que trata de oponer, radicalmente, como si se tratara de términos opuestos, los valores de la individualidad y los valores sociales. Y con el argumento schopenhauriano caería también, al menos según nuestro criterio, los de una poderosa corriente intelectual que niega, mediante la condena globalizadora de la «sociedad de masas», el devenir histórico de los sistemas de valores en que se fundamenta, especialmente el postulado de igualdad política característico de la democracia formal y de otras

alternativas. Con esto no se trata de hacer una defensa de tales axiologías, sino de no prejuzgarlas en función de una axiología regresiva que mirara el presente con los ojos del pasado y que se enfrentara de espaldas al decurso de los tiempos.

Cuando en adelante tratemos de delimitar qué entendemos por «Sociedad de Masas», prescindiremos en la medida de lo posible de este tipo de argumentaciones; es decir, estamos por exclusión intentando bosquejar una actitud menos apasionada y más calculadora, con objeto de deslindar qué aspectos son inherentes a la misma circunstancia inevitable e irreversible de la historicidad, de aquellos otros que pueden ser sometidos al tribunal de los valores. En suma, no pretendemos juzgar la «sociedad de masas» sino describirla. Pretensión tal vez razonable pero no siempre compartida. Con ello no descartamos muchas de las inquietantes conclusiones de quienes se han erigido en jueces del tiempo, pero las situaremos desde nuestra reserva, en el lugar de los juicios subjetivos que por muy brillantes y sutiles no dejan de ser, la mayoría de las veces, especulativos.

Pero aun cuando estas actitudes contengan un elemento axiológico es indudable que tienen también cierta fuerza descriptiva, en otro caso sería fácil prescindir de ellas. Su propia capacidad descriptiva obliga a tenerlas, aunque sea distanciadamente y como punto de referencia, en cuenta. Suponen por otro lado un reto al análisis, pues exigen no sólo atención sino también discusión. Así, nuestro argumento fundado en el concepto de 'masa' que suministra la teoría del lenguaje tiene sentido en la medida en que sea descriptivo y evidencie la futilidad de otras argumentaciones. Con seguridad podemos pensar que el hecho de que los diversos sujetos de la comunidad participen del mismo lenguaje no implica que necesariamente todos hagan el mismo uso de un instrumento que, en cuanto a su funcionamiento al menos, es el mismo para todos. La identidad lingüística se manifiesta, pues, en un determinado nivel, o a partir de una capacitación (¿podría utilizarse tal vez el término chomskiano de 'competencia'?) que es en alguna medida idéntica en todos los sujetos. Sin embargo, el uso o explotación de esa facultad no es equiparable. Quienes, contraviniendo el paralelismo con el ejemplo lingüístico, censuran las características de la sociedad de masas, y condenan su tendencia al igualitarismo, piensan como si en ella actuara básicamente una tendencia monopolista y excluyente que normalmente suele identificar la masa con el fenómeno de la impotencia cultural, al que suelen reducir la energía reguladora de la sociedad contemporánea. Frente a esta proclividad gregarizadora, igualitarista y socializante, únicamente cabe como solución la huída de la individualidad o el repliegue ensimisma-

do —el ensimismamiento— del individuo consigo mismo. Es una actitud claramente definida ya en Schopenhauer:

«Bastarse a sí mismo, ser todo en todo por sí y poder decir: *'Omnia mea mecum porto'*... Por consiguiente, cada cual huirá, soportará o amará la soledad en proporción exacta del valor de su propio yo... Lo que por otra parte hace a los hombres sociables es que son incapaces de resistir la soledad». («*Eudemonología*»).

La vida en sociedad se configura, en este sentido, como el resultado o la manifestación congénita de la especie, y sólo los individuos superiores pueden afrontar la prueba ascética de la soledad, es decir, de la evasión respecto de los valores gregarios del grupo. Este planteamiento, sobre el que descansa la fuerza de los argumentos antiigualitaristas se reproduce de maneras distintas y en diferentes versiones en pensadores posteriores de no menor talla e influencia. En general, se busca establecer una oposición irreductible entre el individuo y la sociedad, tras la cual se esconde una oposición entre el Yo (privilegiado) y el Resto (gregarizado), la incompreensión del Yo excepcional por parte de la colectividad, la ex-centricidad del pensamiento respecto, en definitiva, del lenguaje social. A mi entender esta versión sublimada del pensamiento individual aparece expresada con singular potencia en algunos aspectos de la filosofía de Nietzsche. Haremos una referencia a ellos porque, además, se manifiestan a partir de una actitud refractaria frente al hecho mismo del fenómeno lingüístico. Así, el autor de Zarathustra, escribe:

«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*»).

La oposición nietzscheana entre los valores aristocráticos del pensamiento, y los valores gregarios de la cultura moderna, tiene su raíz en una actitud previa sobre el lenguaje. La filosofía del lenguaje nietzscheana es, puede decirse, antilingüística. Pero esta actitud tropieza siempre con un límite, la del hecho de que no puede eludir la necesidad de ser lingüísticamente expresada. Por ello, resulta imprescindible, si se quiere mantener la coherencia discursiva, que quien la adopte trate de oponer dos tipos de lenguaje como si se tratara de dos especies diferentes: el lenguaje creador, individualista; y el lenguaje social y gregario. No es que Nietzsche exponga de una mane-

ra explícita este contraste; pero sí es cierto que su pensamiento avanza y resulta consistente sólo si se admite como presupuesto esta antítesis entre los valores significativos individuales o creativos y los colectivos o gregarios. Algunos de sus textos pueden resultar especialmente indicativos de la fuerza latente de la oposición:

«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*»).

De este modo, la oposición entre lo vulgar, común, plebeyo o gregario, y lo creativo, libre, superior y distintivo, procede de una confesada aversión hacia el hecho mismo del lenguaje. El ensimismamiento tiene, también aquí, su lugar: es el destino del individuo que se basta a sí mismo, que puede eludir los efectos gregarizadores de su inclusión social. El destino del pensamiento auténtico y libre es la reclusión y permanencia en el Yo individual. Nietzsche dice, consecuentemente: «No amamos ya nuestro conocimiento tan pronto como lo comunicamos». El fin más alto y sublime es, en definitiva, la incomunicación, el solipsismo deliberado.

Desde nuestro punto de vista estos criterios están vencidos de antemano. Pueden ofrecer una respuesta sugerente, válida en lo personal, sintomática de un esfuerzo por desprenderse de las ataduras de la propia condición, pero, en último caso, contrarios a la propia naturaleza del fenómeno lingüístico. De aquí, pues, 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. Cierto que este argumento no libera a la «Sociedad de masas» de las críticas de que es objeto; pero tampoco es ese el propósito de estas líneas. La libera, no obstante, de una sentencia absoluta que no ofrece alternativas ni escapatoria alguna. Esto permite, a nuestro juicio, deslindar los aspectos axiológicos que convergen sobre un modo de darse, o una circunstancia definida en que la «Sociedad de masas» se desarrolla, de los aspectos descriptivos que conciernen a la «Sociedad de masas» como hecho histórico. Dicho de otro modo, las negaciones radicales de la «Sociedad de masas» proceden de actitudes radicales frente a la misma condición social, que en este tipo de sociedad, por unas u otras circunstancias, resultan más agresivas o se manifiestan más a flor de

piel. Esta oposición radical se concibe en Nietzsche a través de una identificación entre lo «vulgar» y lo «social». A nuestro modo de ver cuando escribe: «con el lenguaje se *vulgariza* ya el que habla», lo que hay que entender es: «con el lenguaje se *socializa* ya el que habla», de manera que su aversión hacia el lenguaje es solidaria de su aversión hacia la sociedad. Otro tanto puede decirse de la frase de Schopenhauer: «lo que hace a los hombres sociables es que son incapaces de resistir la soledad». Lo que trato de subrayar, con esto, es que a través de estos juicios no es solo la «Sociedad de masas» moderna lo que queda sentenciada, sino el hecho social como tal. Podrá compartirse o no compartirse este veredicto, pero de ello no se deriva una condena de una sociedad *determinada*, sino de cualquier sociedad. Por eso, quienes adoptan este punto de partida y esta influencia para descalificar el proceso que conduce hasta las condiciones en que hoy se desarrolla la vida social, están implícitamente utilizando un argumento mucho más poderoso en sus consecuencias de lo que pretenden negar con sus juicios. No censuran una sociedad dada, sino que arguyen contra toda formulación social. Si este razonamiento es correcto se puede seguir manteniendo lo que proponíamos en nuestro punto de partida: los aspectos descriptivos de la Sociedad de masas son separables de sus condiciones valorativas, o independientes de los juicios de valor de que es objeto una manifestación dada. Dicho de otro modo: los elementos distintivos que permiten referirse a esta Sociedad como diferente de otros modelos sociales históricos, no son intrínsecamente anómalos o, por utilizar un término más técnico del lenguaje sociológico, no son anómicos en sí mismos. El individuo no queda sojuzgado por las condiciones de este modelo más que por las condiciones de otro modelo comunitario. O no tiene por qué serlo necesariamente; que lo sea o no es una cuestión separable de la anterior. No debe sorprender que el modelo actual, a que el individuo de algún modo —para bien o para mal— se incorpora y tiene una vinculación activa con el sistema de decisiones a que responde su propio desarrollo, suscite una reserva mayor que otros modelos entre quienes ponen en duda los valores de la 'masa', del 'lenguaje', de la 'sociedad'. Pero por mucho que esto no nos sorprenda no puede deducirse de ello que el modelo al que pertenecemos amenace más que otros precedentes los valores de la subjetividad, o impidan con más fuerza que otros, su desarrollo. No hay, en definitiva, paradoja entre una 'rebelión de las masas' que muchos reprueban o contemplan con temor, y una 'sumisión de las masas' al control de poderes que escapan de sus posibilidades de gobierno, no obstante su rebelión.

Estamos adoptando una actitud defensiva frente a un determinado

tipo de críticas. Podríamos igualmente adoptar una actitud ofensiva frente a determinado tipo de alabanzas. Sobre ellas tendremos oportunidad de manifestarnos más adelante. De momento, sólo interesa precisar que nuestra crítica de la crítica no nos fuerza de ningún modo a adoptar una actitud contraria, meramente exaltadora. Hemos iniciado la reflexión por este punto como podríamos haberla iniciado a partir de un examen del opuesto. Pero tampoco esto es del todo exacto. Si hemos elegido este camino es porque en alguna medida nos sentimos emotivamente más ligados a esta trayectoria, o intelectualmente más proclives hacia ella. La crítica de la Sociedad de Masas es, por otro lado, más global que su veneración. Incluso quienes ensalzan la solidaridad social y proponen un pensamiento basado principalmente en los valores comunitarios como, por ejemplo, las diversas corrientes de la filosofía dialéctica, se han manifestado con no menor dureza que el pensamiento individualista, contra la llamada Sociedad de Masas, aunque esgriman otras razones a la hora de avalar su negación.

Hemos tratado de razonar por qué hemos de prescindir de alguna de las acepciones en que es admitida la consideración de la sociedad actual como «Sociedad de masas», pero mantenemos el punto de partida de que tal descripción es adecuada para caracterizar el estado actual de la sociedad y diferenciarlo de anteriores estadios. Este nos obliga a seguir insistiendo en nuestro punto de partida, para descartar otras estimaciones que no se adaptan al uso que pretendemos hacer de esta expresión. Así, si nuestro punto de vista pretende ser global debe eludir aquellos aspectos en que el término 'masa' sólo tiene una trascendencia limitada. Esto nos parece que ocurre con los planteamientos relacionados con la psicología social cuyo origen tal vez pueda encontrarse en Le Bon. En cierto modo, puede sostenerse que Le Bon fue el primer teórico de la Sociedad de Masas:

«La era en que entramos será la de las masas», escribe en su *«Psicología de las Multitudes»*.

Pero el sentido en que utiliza este término Le Bon es diferente del que aquí se pretende exponer. Lo que a Le Bon inquieta y trata de estudiar es el comportamiento del individuo en cuanto está integrado en la muchedumbre o en la multitud para diferenciarle del comportamiento del individuo aislado. Pero las muchedumbres no son un fenómeno específico de la edad contemporánea, aunque probablemente se manifieste con mayor intensidad en esta que en otras épocas. Es posible que en el actual estado de la sociedad moderna el individuo aparezca, con mayor intensidad que en otras sociedades, concitado a integrarse en actuaciones multitudinarias. Pero esto sigue siendo algo

distinto de lo que aquí se trata de delimitar. Freud escribe a este propósito algo que nos interesa retener:

«Los datos de Sighele, Le Bon y otros se refieren a masas de existencia pasajera... Es innegable que los caracteres de las masas revolucionarias, especialmente los de la Revolución francesa, han influido en su descripción» (Ibid.).

Cuando los psicólogos sociales (y los sociólogos) tratan este tema y estudian las relaciones entre el individuo y el grupo se interesan normalmente por los efectos que tiene sobre el comportamiento personal la integración del individuo en diversas clases de grupos. Desde este punto de vista el término 'masa' no ofrece ningún rasgo distintivo. Lo ofrecía en el supuesto de que se tratara de extrapolar este comportamiento como un hecho definitorio del actual estado de cosas. Pero los psicólogos sociales suelen ser precavidos y no incurren en tan precipitadas generalizaciones que, sin embargo, están implícitas en las actitudes de muchos filósofos. Esto no quiere decir que no se pueda establecer una relación entre esta acepción del término 'masa' y la que anteriormente hemos glosado. Es frecuente que se haga un salto de una a otra, de modo que cuando se censura la «Sociedad de masas» se esté ofreciendo una imagen del comportamiento del hombre moderno análogo al del individuo cuando está sometido a las condiciones psicológicas de los impulsos multitudinarios. Tal vez por eso afirme Le Bon que estamos entrando en la era de las masas. Entonces, lo que puede denominarse como 'masificación' es un tipo de comportamiento del individuo en el que los elementos personales y subjetivos quedan anegados por fuerzas de carácter colectivo. Datos hay, en efecto, para pensar que esto ocurre en la época en que la propaganda y la publicidad irrumpen en la conciencia individual sistemática y 'masivamente'. No es un psicólogo ni un sociólogo sino un lingüista quien ha escrito (Hjelmslev):

«Con la ayuda de las modernas tecnologías, el sistema de signos, el lenguaje y la forma del contenido se hayan convertido en una potencia que ningún gobernante querrá desaprovechar. Hitler decía que iniciaría el levantamiento de las masas moldeando su voluntad y que ni él ni nadie con intenciones semejantes podía permanecer ciego a la importancia de los signos y símbolos para lograr su objetivo. La radio, combinada ahora con la televisión, que acrece considerablemente el efecto de la palabra hablada, es un instrumento importante de política internacional. El que quiera y tenga habilidad para hacerlo, pone en marcha la voluntad de las masas... Con estos medios, una

cierta Weltanschauung, dispara y martillea en la conciencia y en el subconsciente de cada individuo en particular, a tal extremo que la realidad supera la extravagante visión del futuro pintada por Aldous Huxley («*Ensayos Lingüísticos*»).

Estamos de acuerdo con la tesis de que nos hallamos frente a una «revolución lingüística» de efectos poderosos, pero quedan por delimitar las condiciones que la hacen posible. Si pudiéramos sistematizar tales condiciones a partir de un modelo descriptivo tal vez se facilitaría con ello el esquema que permitiera distinguir entre las apreciaciones evaluativas de sus efectos y sus mecanismos reales. La cuestión, es: adoptando un punto de vista implícito en muchas de las críticas de que es objeto: ¿es inevitable identificar la 'masificación' como efecto con la 'Sociedad de Masas' como modelo? A nuestro juicio, no. Con ello no negamos que la masificación no tenga lugar en la Sociedad de Masas, y que no sea uno de sus principales efectos, ni que la masificación no pueda ser susceptible de descripción, sino que ambos temas no se identifican por principio.

Habrá que especificar qué se entiende por 'masificación'. En nuestro criterio, lo que se suele tratar de acotar con este término es el estado de expresión activa de los impulsos gregarios. Impulsos gregarios son aquellos que tienden a fundir las atribuciones de la subjetividad y, por tanto, de la conciencia personal, en la conciencia de grupo o en las opiniones del grupo. El impulso gregario tiende, en consecuencia, a suprimir la conciencia crítica, es decir, la conciencia que examina consigo misma la adopción de los valores que han de regular, o a los que ha de adaptar, su conducta. Lo que se puede diagnosticar es que la posibilidad de conformar a un criterio los impulsos gregarios adquiere en el modelo de la Sociedad de Masas unas características propias, acaso más eficaces, que en otros modelos sociales. La «revolución lingüística» que consiste en el «invento de la reproducción mecánica del habla humana y la posibilidad de la comunicación inmediata realizada, particularmente, mediante la radio-telefonía», permite actuar simultáneamente sobre un número indiferenciado de personas e influir directamente en sus códigos de valoración, en sus actitudes y gustos, en su comportamiento y conducta, en sus decisiones. La propaganda y la publicidad son la feliz o infeliz manifestación de esta posibilidad. Si entre los efectos de la masificación hay que contar el de la disolución de la responsabilidad individual absorbida por la responsabilidad colectiva, puede admitirse que la propaganda va directamente encaminada a conseguir estos efectos en la conciencia individual: se dirige a captar una voluntad; más que a despertar una conciencia, a entumecerla.

En este sentido 'masificación' es un determinado efecto de la interrelación entre individuo y sociedad, en el cual lo típicamente individual queda absorbido por lo propiamente colectivo. En los albores de la Psicología Social se especuló mucho en torno a la 'masificación'. A algunos pareció que el mundo moderno se encaminaba hacia una era de masificación, donde la conciencia individual no tendría defensas para conservar su autonomía ante las presiones del grupo total. El discurso literario ofreció caricaturas brillantes de un mundo sobrecogedor en el que toda alternativa de realización personal quedaba cegada por las presiones y solicitudes de la voluntad colectiva. Además de «El mundo feliz», otros antiutopías contribuyeron a diseñar tan desmoralizadora descripción, como Orwell en «1984» y Zamiatin en «Nosotros».

No resulta extraño que, desde estas fábulas, se tienda a identificar dos términos que no son equivalentes, pues responden a esquemas conceptuales oponibles: masificación e igualdad. Ciertamente que la 'masificación' propende al igualitarismo. La pérdida de la conciencia individual en la responsabilidad de grupo implica también la pérdida de la autonomía personal. La manifestación moderna de la masificación impuesta por la propaganda parece que tiende a convertir en permanente lo que en otras épocas pareció ser sólo un efecto transitorio cuando, en determinadas circunstancias, el sujeto quedaba prendido en las presiones del grupo. En este aspecto se suele recurrir a un tópico que necesitaría de prueba: la igualación de la conciencia es un fenómeno típico de nuestra era, lo cual coincide con una época que ha dispuesto como ideal político la igualdad social. Implícitamente se trata de identificar ambas cuestiones, como si la 'igualación' o el 'igualitarismo' fueran el desenlace lógico de la lucha por la 'igualdad'. Con ello quedaría establecido un nexo entre la 'masificación moderna' y el proceso hacia la 'igualdad de derechos'. Sin embargo es obvio que estos dos términos responden, como decía más arriba, a esquemas conceptuales diferentes. Lo que el proceso de igualación jurídica incoa es, precisamente, la posibilidad de que cada ciudadano pueda realizar su propia individualidad libremente y como tal ciudadano con las mismas opciones que el resto, de modo que en principio no haya una ventaja a favor de una estirpe, una clase o un estrato determinado. No se trata ahora de juzgar si este planteamiento es o no utópico, ni qué tipo de ideología lo asume de una manera más efectiva. Lo que se trata es de comprender que el proceso moderno que concluye en diversas concepciones de la sociedad democrática es independiente de las descripciones igualitaristas o de los efectos masificadores que se dan en la Sociedad de Masas. Por ello, hay que discutir dos temas: primero, si es cierto

que esta sociedad es más masificadora que otros modelos; segundo, si es cierto que el individuo se encuentra en esta sociedad menos capacitado que en otras precedentes.

Con relación al primer tema, el argumento insiste en que los efectos de la propaganda son hoy permanentes, y en que el individuo carece de recursos para oponerse al proceso de sugestión. Habría que discutir qué debe entenderse por 'recurso'. Naturalmente puesto que el lenguaje de la propaganda es un tipo discursivo que podemos designar como 'simbólico', un recurso que dote de resistencia a este tipo de, eventualmente, agresión debe ser interpretado en los mismos términos: frente a una agresión simbólica no cabe más defensa que la que proporciona una 'autonomía simbólica'. Si utilizamos términos semiológicos podríamos interpretar esta relación de agresión y defensa de la siguiente manera: Todo mensaje se refiere a un Código. El mensaje de la Propaganda remite a un nivel determinado de codificación. En el tumultuoso inventario de mensajes que se cruzan en una sociedad eminentemente simbólica como es la de Masas, los niveles de codificación son innumerables. Puede entenderse como 'recurso' o capacidad de autodefensa respecto de un mensaje la facultad de poder referirlo a diversos niveles de codificación más amplios o más contrastables. Si el mensaje consigue imponer su código como única opción descodificadora, puede mantenerse que el receptor carece de resistencias frente a la potencia persuasora del mensaje. Pero si el receptor puede situar el 'mensaje' en sus propios códigos y manipularlo, desfigurarlos o asimilarlos, puede admitirse que su capacidad de defensa es considerable. Esto no quita que la respuesta al mensaje sea de uno u otro signo. Bien pudiera ocurrir que un receptor indefenso ni siquiera llegue al nivel de codificación que la descodificación de un mensaje propagandístico requiere, y que en consecuencia, su respuesta a la solicitud sea negativa; y, al contrario, el que la respuesta sea positiva no implica de ningún modo que el sujeto esté necesariamente dominado por el mensaje, es decir, que carezca de defensas simbólicas frente al código que el mensaje determina y que agresivamente trata de doblegar su voluntad. Si este planteamiento, por otro lado infrecuente en la teoría sociológica, es correcto, cabe concluir que la 'masificación' no se determina por la uniformidad de respuestas respecto del estímulo simbólico, sino por la capacidad de resistencia (o mejor la incapacidad) respecto de tales estímulos. En efecto, la propaganda actúa hoy incesantemente; pero cabe pensar si, frente a este fortalecimiento y a esta ampliación de un nivel de codificación, no han aumentado también las posibilidades de descodificación de los individuos. En el mundo dibujado por Orwell lo que capta y conmueve al lector es, precisamente, la im-

sibilidad de obtener una alternativa de descodificación frente a un código monopolista. Ciertos críticos se han dejado impresionar por este tipo de caricaturas que, indudablemente, tuvieron su base real en momentos específicos de las tiranías hitleriana y estaliniana. Pero lo que nosotros discutimos es algo distinto: si el propio proceso de la sociedad moderna hasta llegar a definirse como Sociedad de Masas está predeterminado a desembocar en la alienación colectiva, del gregarismo y la masificación. No es una pregunta artificial, pues la respuesta afirmativa, de la que hemos visto algunos ejemplos solventes, pero de cuyas especificaciones triviales prescindimos, es frecuente y, paradójicamente, es en muchos casos, popular, debido a que poderosos medios de propaganda tratan de imponerla como código de referencia del contenido de sus mensajes. Esto no debe sorprender, pues en el marco de la estratificación simbólica (que es principalmente persuasiva y discursiva) el mensaje es explícito, pero los códigos a los que obedece permanecen encubiertos.

En una sociedad predominantemente simbólica y discursiva la 'masificación' no puede estar determinada por la uniformidad de respuestas, sino por la reciprocidad y autonomía de los códigos de emisores y receptores de mensajes. Es éste un tema que ha sido muchas veces objeto de confusión, y que ya tendremos oportunidad de desarrollar. Se ha pensado, por ejemplo, que la plenitud de comunicación requiere que los emisores y los receptores sean intercambiables en el proceso de comunicación. Para nosotros este planteamiento remite a presuposiciones utópicas. Para nosotros basta con que los receptores de mensajes posean las claves de los códigos implícitos a los mensajes: puedan, pues, descodificar cada mensaje respecto de su código oculto de referencia, precisarlo de una manera adecuada, poder referirlo a los propios códigos personales, y que tales códigos personales tengan así mismo posibilidad de expresión de mensajes. Pero esto es diferente de convertir a cada receptor en emisor (Enzensberger y Pasquali) o, lo es en una acepción diversa: puesto que el número de medios es, por definición, muy inferior al de receptores, es técnicamente imposible que todos los receptores puedan actuar como emisores. Aquí lo que interesa es que todo receptor esté en condiciones de poder explicitar los códigos implícitos de los mensajes a los que se ve sometido; y que los códigos alternativos tengan la posibilidad de poder actuar como códigos implícitos de mensajes alternativos.

A nuestro juicio, pues, las imágenes que tratan de descalificar el proceso de la sociedad actual a base de subrayar factores uniformes de conductas o de símbolos, son simplificadoras. Por otro lado cabe hacerse la pregunta contraria: si otros modelos sociales son menos

uniformes en cuanto a las conductas de los sujetos y los símbolos que las encauzan o las representan. Este era el segundo tema de que antes nos hacíamos cuestión. Tampoco es inocente. Pues muchas de las especulaciones en torno a la presunta decadencia del mundo moderno se basan en una respuesta definida y positiva, implícitamente aceptada. Se pretende, en tales actitudes, persuadir al lector de que el individuo de la Sociedad de Masas carece, por definición, de defensas personalistas; y se arguye, para demostrarlo, que los efectos de la masificación son insuperables. Pero lo que da fuerza al argumento no es su contenido manifiesto o expreso, sino precisamente el latente e inconfesado. Veamos ahora un ejemplo típico de esta especie de argumentación:

«La masa rechaza básicamente la cultura en sus formas desarrolladas» ... «Masa innumerable de hombres similares e iguales, girando incansablemente sobre sí mismos, a fin de procurarse pequeños placeres mediocres con los cuales llenar sus almas... Sobre ellos se levanta un poder inmenso y tutelar, a cuyo cargo exclusivo está el asegurar su felicidad y vigilar su destino. Es absoluto, detallado, regular, providente y bondadoso. Pareceríase al poder paterno si tuviera por objeto preparar a los hombres para su mayoría de edad; pero, al contrario, sólo desea mantenerlos en la infancia; le complace ver que los ciudadanos son felices, siempre que no piensen en nada más que en pasarlo bien» (*«Decadencia de Occidente»*).

Obsérvese que la fuerza del argumento no depende tanto de la efectividad e incluso objetividad de la descripción como de la eficacia de un marco de referencia implícito e inconfeso: que ésta es la característica distintiva de la sociedad de Masas. Pero si esto es lo que la distingue se quiere decir con ello también que en otras sociedades el individuo-número no se mantenía en la infancia, no era un ciudadano feliz que sólo pensaba en pasarlo bien, sino probablemente un ciudadano culto, reflexivo, que participaba de las decisiones del Estado o que, en todo caso, no estaba sometido al poder, control y vigilancia del Estado: sería libre, consciente, acaso dueño de sí mismo. Pero veamos un texto mucho más claro en el que este marco de referencia inconfeso casi aparece explícito; un texto en el que, por lo demás, se tiende a identificar aquellos dos aspectos que a nosotros nos parecen oponibles: 'igualitarismo' e 'igualdad social', 'masificación' y 'democracia':

«La democracia *ha sustituido* totalmente, en la vida espiritual de las masas populares, el libro por el periódico. El

mundo de los libros, con su riqueza de puntos de vista —riqueza que *obligaba* al pensamiento a elegir y a criticar— no es *ya* propiedad real más que de reducidos círculos» (Ibid).

He subrayado los términos 'sustituir', 'obligaba' y 'ya' para destacar cómo en efecto hay un marco implícito de referencia que es lo que da validez al argumento (pero sólo en la medida en que tal marco sea válido, naturalmente). En efecto si 'ha sustituido' es porque antes las masas 'leían libros y no periódicos' si 'obligaba' habrá que entender que 'antes' obligaba a las 'masas' y si 'ya' no es propiedad real, habrá que entender que antaño lo fue. No parece necesario detenerse para desmontar la imagen ficticia de la alternativa implícita que se presenta como modelo de comparación. Se presume una sociedad idílica previa de mentes reflexivas y masas lectoras de libros o, sencillamente, de masas lectoras. Pero la falacia es demasiado obvia como para que merezca mayor consideración. Ofreceremos, sin embargo, un texto alternativo que puede resultar de interés para acabar con esta imagen ensoñada según la cual sólo hay un modelo de 'masificación': aquel que se deriva de la homogeneidad de las respuestas en una Sociedad de Masas, y que refuerza, por tanto, nuestra tesis de que 'masificación' y Sociedad de Masas no son términos identificables; o también que la masificación no es un rasgo que sólo se manifieste en la Sociedad de Masas. Hay, como veremos a partir de la siguiente descripción, otras opciones para caracterizar el término 'masa' además de las hasta ahora examinadas, y que son igualmente negativas, pero de signo distinto.

«Los pequeños campesinos 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 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 *Auto-suficiente*; produce directamente por sí misma la mayor parte de sus consumos, y así adquiere mejor sus medios de vida por el intercambio de la naturaleza que por el intercambio con la sociedad. Una pequeña propiedad, un campesino y su familia; cerca de ellos, otra pequeña propiedad, otro cam-

pesino 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 simple adición de magnitudes *homólogas*, así como las patatas en una bolsa forman una bolsa de patatas» (K. Marx: «*El 18 de brumario*»).

Prescindamos de la deliberada zafiedad metafórica de la «bolsa de patatas»; deliberada, sin duda, pues con ello Marx refuerza el aspecto despectivo de su descripción. Observemos, por otro lado, el realismo descriptivo, mucho menos especulativo que el de Spengler. Personalmente me parece más naturalista el método de Marx, aunque tal vez no sea menos subjetivo. Y subrayemos, por último, la oposición semántica de los términos que he destacado en el texto. Por un lado: vasta masa, gran masa, similar, aislamiento, autosuficiente y homólogo; por otro, múltiples, diversidad y variedad. Lo que llama la atención del texto no son las series como tales sino el 'referente' que se les atribuye. La disposición semántica parece adecuada: 'masa' enlaza con 'similar' y 'homólogo', y se opone a 'variedad' y 'diversidad'. Enlaza también, y aquí parece más arbitrario el nexo discursivo, con 'aislamiento' y 'autosuficiente'. Ahora bien, si se recuerda que la 'muchedumbre' puede ser 'solitaria', el enlace entre 'masa' y 'aislamiento' no debería sorprender. En cuanto a 'autosuficiente' no es más que un modo de significar más descriptivamente el 'aislamiento'. Así, pues, lo que llama la atención de esta descripción no es el tratamiento semántico sino el referencial. En contraste con la anterior, la 'masa' (con valoración negativa o despectiva) no está formada por ciudadanos sometidos a la acción tumultuosa de la propaganda, ni por individuos integrados en multitudes donde pierden su autonomía personal, sino por individuos aislados y atomizados cuya *homogeneidad* procede de su propio aislamiento. A sensu contrario hay que convenir que la 'variedad' y 'diversidad' se dan en la integración de la sociedad industrial y no en su huída. La posibilidad de interrelaciones en la sociedad industrial genera mayores posibilidades de diversidad personal que el aislamiento del individuo en la sociedad agrícola y preindustrial. Como se ve, el referente de esta descripción del término 'masa' es precisamente el opuesto del propuesto en interpretaciones anteriores. Los valores de esta descripción se aplican inversamente a las precedentes. Confieso que personalmente me siento más ligado a este punto de vista que al contrario, a pesar de que sea menos frecuente y menos difundido. Pero en cualquier caso, hay que prescindir de gustos. Lo que interesa es destacar la ambigüedad del término discutido:

'masa'. Ambigüedad axiológica que es preciso sortear si no se quiere ceder, en la descripción, a las preferencias subjetivas del presunto observador. Pero insistimos: la imagen de la sociedad tecnológica como una sociedad en la que los valores personales, y la variedad y diversidad subjetivas quedan suprimidos por los mecanismos de difusión simbólica de los mensajes, es precipitada e interesada. Katz y Lazarsfeld lo denunciaron con claridad:

«Imaginaron cada mensaje como un estímulo directo y poderoso para la acción, que produciría una reacción inmediata... en una sociedad caracterizada por una organización social amorfa y una escasez de relaciones personales» («*Personal influence*»).

Es decir, en nuestro lenguaje: pensaron que cada mensaje respondía a un código único en una sociedad en la que el individuo carece de la posibilidad de referir el mensaje a sus propios códigos de valores. Lo que, por otro lado, estamos discutiendo, no es que esa descripción sea o no válida, o llegue a ser objetiva; que tiene elementos de objetividad es indudable. Pero lo que interesa resaltar es que el fenómeno de la 'masificación' no es inherente al devenir de la sociedad industrial, como determinados críticos por motivos interesados trataron de diagnosticar; ni es tampoco inherente a los valores conscientemente asumidos en ese devenir y que pueden compendiarse como los que suscitan los términos 'democracia' e 'igualdad'. Hemos tratado de ver cómo muchos efectos que se atribuyen como distintivos de la Sociedad de Masas pueden también predicarse de otras sociedades sin que pierdan por ello su contenido despectivo, y cómo acepciones del término 'masa' (por ejemplo, la sosiriana) son independientes de los juicios de valor que muchas veces suscita tal término. También hemos tratado de argumentar cómo determinadas y sugerentes descalificaciones de la sociedad moderna se basan, en realidad, en descalificaciones de toda opción social, de manera que, por ejemplo, la poderosa crítica nietzscheana del socialismo, no debe interpretarse como sólo una crítica del socialismo en el sentido moderno de la palabra, sino que en su trasfondo anida una crítica a la propia condición social del hombre. En definitiva, nos parece que hemos recopilado suficiente caudal argumentativo como para apoyar la tesis de que es posible separar los contenidos axiológicos que el término 'masa' suscita, de las condiciones objetivas que determinan la Sociedad de Masas vigente. No hemos iniciado, sin embargo, el proceso de descripción de Tal Sociedad, ni hemos argumentado todavía por qué esta definición de la sociedad actual como Sociedad de Masas nos parece la más adecuada y comprensiva.

En esta Sociedad de Masas, y desde el punto de vista del sistema de valoraciones, las masas aparecen a la vez como dominadoras y como dominadas. Su rebelión es, en parte, aparente y en parte ineficaz. Ciertamente que, como decía Ortega, el vulgo impone con frecuencia su gusto standard, gregario y plebeyo; pero del mismo modo que se predica contra la ley del número, no es menos cierto que la ley del número sólo domina en apariencia. La masa parece que impone sus gustos dominantes, sus criterios insignificantes. Y en cierto modo es así. Pero cabe dudar de la eficacia de esos gustos y de tales criterios como factores de decisión social y colectiva, como instrumentos de orientación del destino personal y del destino común. Así la denuncia de la 'rebelión de las masas' y el miedo que se suscita contra ellas se comporta como un mecanismo de dominación. El argumento se podría simplificar así: puesto que las condiciones de la sociedad tecnológica determinan la sujeción al imperativo de las masas; puesto que los imperativos de las masas son vulgares y gregarios, habrá de someterse a las masas a una disciplina que preserve a los valores heredados de la sociedad de su avasalladora contaminación. Esta no es una descripción inexacta de lo que acontece; pero es una argumentación falaz. Y la falacia radica en la identificación entre Sociedades de Masas y 'masificación'. Esta identidad puede ser ocasional, y acaso lo sea, pero no lo es por naturaleza, y esto es lo que se trata de subrayar en este momento. Pero también, por esta misma razón, no se puede conceder a determinados efectos masificadores condiciones terapéuticas de las que carecen, pues con ello sólo se consigue perpetuar la condición del dominado. Me refiero a Mc Donald cuando escribe:

«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».

Lo que se trata de discutir es qué tiene fuerza de cambio y de poder, dónde radica la actividad para el control social, la energía que hace posible el cambio y que permite su control. Y a pesar de los fugaces dinamismos de la Masscult no nos parece que haya ahí verdadera energía de dominación. En el Masscult domina la apariencia del cambio. Que esta apariencia sea hasta cierto punto eficaz no debe sorprender, en otro caso sería grotesco hablar de 'rebelión de las masas'. Así Maletzke ha escrito, y con razón:

«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'» («*Psicología de la comunicación colectiva*»).

Pero esta 'compulsión' no facilita al público el 'control' del mensaje, ni los medios para su gestión ni para la administración de sus beneficios. La 'compulsión' no es el 'control', y no es más que la manifestación de esa estrategia confusa del rebelde-sumiso; que contribuye a perpetuarlo en esa condición. La falacia del planteamiento consiste en identificar los valores de la 'masificación' como elementos de la 'rebelión' de las masas, cuando, precisamente, contribuyen a consolidar una grata apariencia. Si se profundiza, la tesis sólo demuestra su antítesis.

Pero tampoco esto último es del todo cierto. La 'compulsión' actúa como un condicionamiento del mensaje, pero no se le puede otorgar una dirección predefinida. Lo que queremos afirmar es que del hecho de la 'compulsión' no es deducible una escala de valores. Sólo se puede deducir lo siguiente: determinados tipos de mensajes buscan la más amplia audiencia; la audiencia más amplia es, por definición, la común a un mayor número de individuos, es decir, la más homogénea. Es natural pensar que haya grados o estratos o niveles diversos de homogeneidad, según las modalidades de audiencia a que se quiere acceder; pero a la vez hay que pensar en que los niveles más especializados contienen los más comunes. El problema es, por tanto, de posibilidades de codificación y decodificación cultural. Que en la Sociedad de Masas haya un estrato común y homogéneo para la receptividad de los mensajes, y que los mensajes más comunes sean los de más fácil y accesible decodificación no significa: 1) que las decisiones de la Sociedad de Masas sean definidas por la acción de estos mensajes; o lo que es lo mismo, que la gregarización sea la fuerza impulsora de tal modelo social; 2) que este nivel común implique una devaluación de tal modelo respecto de los que lo precedieron. A este propósito merece tenerse en cuenta la observación de Raymond Gelibert:

«Cultura de masas: el término puede estallar como un absoluto contrasentido, desdoblado en peligroso y doloroso sinsentido. Conviene, sin embargo, 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 aquél de la ignorancia, está por demostrar («*La presse et l'événement*»).

Con estos datos sólo es posible concluir que ha habido un cambio de modelo; pero no se ofrecen guías suficientes para su evaluación comparativa con otras opciones, como parecería derivarse de admitirse la tesis '2' que acabamos de proponer. Esta tesis tiene su fundamento en determinadas interpretaciones de los efectos de la sociedad industrializada cuya mejor expresión sería la oposición entre «Gellmeinschaft» y «Gesellschaft», entre Comunidad y Sociedad. En la Comunidad se desarrollarían los valores personalistas, mientras que en la Gesellschaft estos valores se disolverían. La Comunidad absorbe los valores tradicionales de la colectividad, se fundamenta en el predominio y riqueza de las relaciones entre grupos primarios, es decir, relaciones humanizadas en las que se tiene en cuenta la subjetividad natural de la persona. Predominarían las creencias espontáneas sobre las ideologías artificiales, la confianza integradora sobre la eficacia o el interés. Los grupos comunitarios se integran por lo que Tonnies llama 'voluntad esencial':

«Un sentimiento aglutinante recíproco... que mantiene juntos a los seres humanos como integrantes de una totalidad» («*Gemeinschaft und Gesellschaft*»).

Por el contrario:

«En la Gesellschaft... cada uno de los miembros se encuentra *aislado*, y liberado a sus fuerzas; existe una situación de tensión respecto de los demás; cada uno se niega a admitir que los demás entren en contacto con su esfera o ingresen en ella. Las instrucciones son consideradas actos *hostiles*. Esta actitud negativa recíproca llega a ser la relación normal y siempre subyacente de esos individuos dotados de fuerza y caracteriza a la Gesellschaft; nadie desea conceder ni producir nada para otro individuo (Ibid).

La oposición se funda sobre todo en el distinto valor de la 'integración' del individuo en el grupo. Obsérvese que en la Comunidad se trata de una integración positiva, en la que hay reciprocidad y solidaridad entre individuo y grupo, al contrario que en la Sociedad, donde el individuo aparece 'aislado'. Esta interpretación ha tenido bastante éxito entre quienes tratan de negar el proceso de industrialización que desemboca en la Sociedad de Masas. Pero, aparte de que ya se ha escrito mucho acerca de las relaciones personales en la sociedad industrial, de la importancia de los 'pequeños grupos' (Lazarsfeld, Schramm, etc.), no está nada claro que este concepto de 'integración' sea verdaderamente descriptivo.

Puede compararse, una vez más, este texto con la metáfora de Marx sobre las 'bolsas de patatas' en el «18 de brumario». La imagen de Marx tiene una tradición sociológica que, a mi modo de ver, procede de Adam Smith, como primer teórico de los efectos de la 'División del trabajo Social'; y desde esa tradición la oposición entre Comunidad y Sociedad no reproduce las mismas estimaciones evaluativas. Veamos un poco más de cerca esta cuestión desde esta segunda perspectiva lo que nos permitirá disminuir la aplicación del contraste entre Comunidad y Sociedad a la Sociedad de Masas.

Se suele decir que Adam Smith planteó el tema de la 'división del trabajo' en términos puramente económicos. A nuestro parecer esto no es exacto. Hay que tener en cuenta que la oposición entre Comunidad y Sociedad está intrínsecamente relacionada con el de la 'División del trabajo', de aquí que planteemos la cuestión a partir de este concepto. Las características de la Sociedad proceden de las consecuencias derivadas de la 'División del Trabajo' en la Sociedad Industrial. Entre estas rúbricas habría que destacar dos: en primer lugar, el aislamiento; en segundo lugar, la masificación. Como ya se ha visto en textos precedentes (muchedumbres solitarias, soledad del hombre en la sociedad avanzada) aislamiento y masificación son consecuencias solidarias de una causa común: la maquinización industrial. El diagnóstico no está desencaminado. Es demasiado frecuente y avalado por rigurosas autoridades como para que pueda resultar sospechoso. Ahora bien, lo que es posible discutir es su interpretación, su alcance. Si se nos pidiera nuestro punto de vista aceptaríamos que 'aislamiento' y 'masificación' son versiones modernas (industrializadas) de un fenómeno antiguo, pero no rasgos distintivos de un modelo social que se manifiesta más alienante que cuantos le precedieron. Algunos testimonios de la primera hora ya detectaron la interdependencia entre masificación y aislamiento, pero no se manifestaron como juicios morales, sino como juicios sociales, es decir, no se expusieron como condena sino como conciencia de un riesgo al que se debería procurar un remedio. Así escribía 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 una 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 indiferencia, el *aislamiento* (N.)

insensible arroja a cada una en su interés privado y aparece tanto más hostil y ultrajante cuanto más comprimido es cada uno en su breve espacio».

De esta descripción, que parecería un precedente de la imagen de las anónimas muchedumbres de la ciudad actual, la idea del 'aislamiento' que embota al individuo en 'su interés privado' es la que más llama la atención, pues coincide con la del 'breve espacio' en que es comprimido cada uno. Sin embargo, Engels no la utiliza como punta de lanza contra la sociedad industrial, sino que la dirige contra los excesos de una tradición y de una historia (londinenses) que hicieron posible la gran ciudad a costa de «fuerzas innumerables» que «debieron ser reprimidas y aplastadas». La imagen 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. Cierto, que el surgimiento de la 'Sociedad Industrial' tiene sus víctimas; pero son, en el esquema engelsiano, víctimas heredadas con nuevo rostro y sometidas a distinto tormento. La división del trabajo no parecería como la causa de un nuevo mal, sino como el origen de la transformación de un viejo mal. Lo que tal vez llame más la atención de este fenómeno entre los teóricos del primer 'Socialismo científico' es la poderosa fuerza contenida en tal origen, cuya capacidad de transformación es tan eficaz que acaso si se corrigiera en su orientación podría también corregirse en sus defectos. En contra de lo que parecen suponer quienes se apoyan en la oposición entre Comunidad y Sociedad para ofrecer una sentencia negativa de la Sociedad de Masas, la tradición intelectual está más de acuerdo con esta versión. Ya Adam Smith había visto —e insistido— la fuerza motriz del principio de la división del trabajo como una de las causas concurrentes en la primera revolución industrial:

«El proceso más importante en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que éste se aplica y dirige, por doquier... parecen ser consecuencia de la división del trabajo... La gran multiplicación de producciones en todas las artes, originadas en la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo» (*«La Riqueza de las Naciones»*).

Curiosamente, la interpretación engelsiana, que arraiga en textos como éste, no contradice el argumento sino que trata de corregir el optimismo de la versión. Pero el propio Smith, si no llegó

a prever los decarriós 'masificadores' de la posteriormente llamada 'sociedad opulenta', sí previó que la fuerza provocada por la 'división del trabajo' no habría de conducir por vía directa a la Arcadia terrena. Así, frente a la imagen ofrecida en el libro I, se oponen las reflexiones contenidas en el libro V de la misma obra:

«Con los *progresos* en la división del trabajo la ocupación de la mayor parte de las personas que viven de su trabajo, o sea de la *gran masa* del pueblo, se reduce a muy pocas y sencillas operaciones; con frecuencia, a una o dos tareas. Consideremos, sin embargo, que la inteligencia de la mayor parte de los hombres se perfecciona necesariamente en el ejercicio de sus ocupaciones diarias. Un hombre que gasta la mayor parte de su vida en la ejecución de unas pocas operaciones, casi uniformes en sus efectos, no tiene ocasión de ejercitar su entendimiento... y se hace todo lo estúpido e ignorante que puede ser una criatura humana. La torpeza de su entendimiento no sólo le incapacita para terciar en una conversación y deleitarse con ella, sino para concebir pensamientos nobles y generosos... La monotonía de su vida sedentaria corroe naturalmente el corazón de su espíritu... Adquiere, pues, la destreza en su oficio peculiar, a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales. *Aun* en las sociedades civilizadas éste es el nivel a que necesariamente *decae* el trabajador pobre, o sea, la *gran masa* del pueblo, a no ser que el Gobierno se tome la molestia de evitarlo» (Ibid.).

Como corresponde a la lógica de un intelectual inglés la orientación del texto es sensata. La 'división del trabajo' no se conceptúa como el origen del mal sino como un 'progreso', que, sin embargo, tiene sus riesgos. Riesgos que se manifiestan «aún en las sociedades civilizadas» y no «sobre todo en» tales sociedades (como sería interpretable a partir de otra corriente de juicios). Y subrayamos el término 'masa' para ilustrar una nueva acepción del uso del término, que en este texto tampoco pretende ser descriptivo de un 'determinado' orden social. La atomización (el aislamiento) de la Sociedad Masa parece que puede interpretarse, a partir de este tipo de textos, como el reflejo de una estructura profunda que la articula a través de la 'División del Trabajo'. Pero frente a esta 'atomización' se apela como recurso al Gobierno, es decir, a un tipo de clase de remedio que parece preludiar el intervencionismo del Estado, entendido simplemente como principio de solidaridad social. No hay, pues, una oposición manifiesta entre 'aislamiento' y 'masificación'; o, mejor dicho, no hay una relación

necesaria entre Sociedad industrial y depauperación intelectual, como si aquella requiriese inevitablemente la segunda; pero sí hay un cierto contraste que prelude el de Comunidad y Sociedad: «la inteligencia de la mayor parte de los hombres se perfecciona en el ejercicio de sus ocupaciones diarias» (= Comunidad), frente a un «hombre que gasta la mayor parte de su vida en la ejecución de unas pocas operaciones, casi uniformes en sus efectos, no tiene ocasión de ejercitar su entendimiento (= Sociedad). El texto preliminar es, pues, ambiguo, sin ser además radical. Se mantiene en un nivel de discreción que puede servir de apoyo a ambas tradiciones. Por un lado sugiere el intervencionismo característico, después, de las concepciones igualitarias del Estado; por otro, denuncia el 'aislamiento' típico rasgo que delatan las actitudes más individualistas. Pero tal 'aislamiento' no es pensado como un mal congénito puesto que puede ser compensado (y Smith apela principalmente a la responsabilidad educadora del Estado). La escisión entre Comunidad y Sociedad no puede, a partir de esta base, correlacionarse con sociedades primordiales y Sociedad de Masa. Naturalmente tampoco es esto lo que pretende Tönnies, pero sí lo que late por debajo de muchos críticos de la Sociedad de Masas. Pero esta oposición, que ya aparece bastante desfigurada en el texto que hemos recogido del «18 de brumario», podría quedar desmentida a través de otras versiones de las fuerzas incoadas por la 'división del trabajo'.

Lo que interesa ahora retener como mentís de esta oposición es la distinción durkheimiana entre 'solidaridad orgánica' y 'solidaridad mecánica', que se inserta más claramente en la línea exaltadora de la 'División del trabajo'. Podría decirse que, paradójicamente, la 'solidaridad *mecánica*' es la propia de la Comunidad, mientras que la 'orgánica' es la típica de la Sociedad, con lo que se da una inversión axiológica de estos conceptos. Caracteriza a la 'solidaridad mecánica' una división rudimentaria del trabajo social; los vínculos integradores no proceden del trabajo sino de sentimientos y creencias, de tradiciones uniformes. Frente, pues, a la racionalidad ideológica, la solidaridad mecánica se basa en la irracionalidad de las actitudes ancestrales y permanentes, impotentes para revisar críticamente sus supuestos implícitos. Muy cerca ya de la imagen marxista de la 'bolsa de patatas', Durkheim piensa que en la 'solidaridad mecánica' no hay 'variedad', ni 'diversidad', ni 'independencia'; los individuos tienden a compartir sus mitos y creencias, carecen, pues, de personalidad propia, de pensamiento autónomo, y sus actitudes son homogéneas y constantes. Por el contrario, la 'solidaridad orgánica' propia de la 'división social y avanzada del trabajo' es fuente de diferenciación social, origen de poder creador, causa de la

actividad imaginativa, promueve vínculos solidarios e integradores entre el individuo y la sociedad, y alienta la conciencia y la racionalidad personales. Con Durkheim hay que preguntarse

«Si la división del trabajo... en las sociedades contemporáneas... no tendrá como función *la integración* del cuerpo social para asegurar su unidad. Es legítimo suponer... que las grandes sociedades políticas sólo pueden mantenerse en equilibrio gracias a la división del trabajo; que la especialización de las tareas es la fuente, si no única, principal de la solidaridad social. Comte adoptó este punto de vista. Que sepamos, fue el primero en reconocer entre los sociólogos que la división del trabajo no es un fenómeno puramente económico. Vio en ella 'la condición esencial de la vida social'» («*De la división del trabajo social*»).

Pero no sólo A. Smith, también Marx vio con parecidos ojos el tema de la «División del trabajo» por lo que el juicio de Durkheim no parece improcedente. Marx fue más allá y buscó una alternativa crítica a las limitaciones de este concepto de 'División del Trabajo'. Esto se hace obvio no sólo en *El Capital*, sino también en los *Grundrisse*.

Las imágenes, pues, se cruzan en estos modelos de sociedad. Los críticos de la Sociedad de Masas parecen insistir sólo en la oposición entre sentimientos comunales y personalistas (Comunidad), frente a sentimientos atomizados e individualistas (Sociedad), pero no reconocen que junto a esta oposición, que no sólo describe, también juzga, puede conjugarse esta otra producto de una herencia intelectual no menos rica y poderosa que no ve en la 'división del trabajo' el origen de los rasgos de la 'Sociedad deshumanizada', y en los sentimientos comunales la fuente única de la 'Comunidad humanizada'.

El tema de la 'división del trabajo' da lugar pues a interpretaciones equívocas. Esta equívocidad está presente ya en su origen, en Adam Smith, y en la adaptación que hace de la distinción aristotélica entre 'valor de uso' y 'valor de cambio':

«La palabra valor —decía Smith— tiene dos significados diferentes, pues a veces expresa la utilidad de un objeto particular, y otras la capacidad de comprar bienes, capacidad que se deriva de la posesión del dinero. Al primero lo podemos llamar 'valor en uso'; al segundo 'valor en cambio'» (Ibid.).

El desarrollo de la sociedad capitalista lo es a la vez del 'valor en cambio', cosa que ya observó Marx en su «Introducción», aduciendo además interpretaciones axiológicas a la distinción: el valor de uso

es inherente a la cosa y, en consecuencia, representa la autenticidad del objeto; el valor de cambio es un valor otorgado en los mecanismos del mercado y, por tanto, es irreal, y si lo real y lo racional coincidieran dialécticamente, es irracional, puesto que no se fija en lo que el objeto es sino en lo que se le atribuye en relación al sistema de cambios. Ahora bien, el sistema de cambios es una manifestación racional, en la medida en que relaciona todos los valores de uso en la racionalidad globalizadora del mercado y les da una nueva interpretación como valor de cambio. El sistema general de los 'valores' económicos es, en este sentido, un sistema funcional, relacional y racional. La racionalidad capitalista basada en el valor de cambio es, en definitiva, un estadio de la racionalidad que debe superarse devolviendo al objeto su valor de uso esencial. Esta puede ser, pues, y esquemáticamente, la línea de una interpretación. Pero puede también ofrecerse otra, como sugeríamos antes, a través de la oposición Comunidad/Sociedad. Parece claro que el 'valor en uso' se acerca a la descripción de los rasgos propios de la Comunidad; mientras que el 'valor de cambio' sugiere la Sociedad. En efecto, según Tönnies, el carácter principal de la Gessellschaft es la formalización de las relaciones sociales mediante la generalización del contrato. Los grupos se integran no por 'voluntad esencial' «que mantiene juntos a los seres humanos como integrantes de una totalidad» sino por 'voluntad electiva': la integración de la persona es pues artificial, se tiene en cuenta no lo que es sino lo que *vale* en función de un mecanismo artificial, cuya racionalidad es la propia de la racionalidad capitalista, la formalización de la elección. Ese 'valor' está muy próximo de lo que Adam Smith denominaba «valor en cambio».

No es posible, por tanto, sortear la ambigüedad inherente a este tipo de distinciones: 'solidaridad mecánica', 'solidaridad orgánica', 'Comunidad', 'Sociedad', 'valor en uso' o 'valor en cambio'. Su capacidad descriptiva queda nublada por sus componentes axiológicos, de modo que como conceptos implican interpretaciones distintas de un fenómeno subyacente: el advenimiento de la sociedad industrial y capitalista y la aplicación del principio de la división del trabajo. Adam Smith acertó a ver (o sencillamente no pudo eludir) la ambigüedad de las interpretaciones axiológicas que podían concurrir en torno a la división del trabajo. En ciertas líneas de pensamiento, aquellas a las que nos hemos referido al comienzo de este trabajo, se insiste únicamente en uno de los posibles lados de la interpretación: la división del trabajo es el resultado de la revolución científica y genera la futura Sociedad de Masas, negación de todos los valores personales. En versiones más interesadas y reaccionarias de esta hermeneusis se trata de condenar en bloque el proceso moderno a partir del subjekti-

vismo cartesiano (pienso, por ejemplo, en el tradicionalismo católico). En versiones menos acomplexadas y brillantes, se trata solamente de defender al individuo creador del espectáculo de la trivialización ambiental. (Lo que yo me preguntaría es si tal 'individualismo' merece tal defensa; e, incluso, si los valores del 'ensimismamiento' intelectual y estético se ven amenazados: puesto que se los propone como terapéutica personal —en Schopenhauer— siempre tienen el valor solipsista de la verdad del solitario, por lo que tal reclusión es tanto un remedio como una huida, una fuga a un refugio invulnerable habitado por la soledad del yo). En otra línea de pensamiento, la división del trabajo genera una racionalidad típica de la modernidad basada en la revolución científica.

La actitud marxista se inscribe en esta segunda corriente pero desde perspectivas críticas: acepta su origen, la racionalidad científica, pero no el estadio en que se haya: la atomización inherente al valor de cambio. La ayuda gubernamental que Adam Smith requería se convierte aquí en propuesta revolucionaria: sólo si el trabajador se convierte en director (en clase gobernante) podrá superar el nivel en «que necesariamente decae»... «la gran masa del pueblo». Marx, pues, acepta la racionalidad abierta por la 'división del trabajo', y la racionalidad científica en que se funda. Veamos algún texto» especialmente claro en que se pone de manifiesto la interpretación positiva de la tendencia y el juicio negativo sobre el estadio en que se haya (lo que invita a la 'superación'):

Puede verse *El Capital*, L. I, S. 1.^a, Cap. V. Marx cita los textos de A. Smith y mantiene la ambigüedad interpretada ahora dialécticamente. Me parece claro también que la relación entre los conceptos marxianos de 'cooperación y 'división del trabajo' sirven de inspiración a la noción durkheimiana de 'solidaridad orgánica'.

En L. III, S. III, Cap. XV, Marx resume así su actitud:

«Tres hechos fundamentales de la producción capitalista: ...2.º Organización del trabajo mismo como trabajo social: mediante la cooperación, la división del trabajo, y la relación entre el trabajo y las ciencias naturales».

Pero Marx es inequívoco en relación a la racionalidad inherente a la división del trabajo:

«A expensas del trabajador, la división desarrolla la fuerza colectiva del trabajador para el capitalista. Crea circunstancias

nuevas que aseguran la dominación del capital sobre el trabajo. Por tanto, se presenta como un progreso histórico, como una fase necesaria...». («*El Capital*». L I; S IV. Cap. XIV).

No vamos a seguir por este camino. Consideramos que la equivoicidad de interpretaciones de que es susceptible el fenómeno de la 'división del trabajo' es un dato suficiente como para que aparezca confirmada la tesis 2 que estábamos discutiendo, a saber:

«Que en la Sociedad de Masas haya un estrato común y homogéneo para la receptividad de los mensajes, y que los mensajes más comunes sean los de más fácil y accesible descodificación, no significa... 2) que este nivel común implique una devaluación de tal modelo respecto de los que lo precedieron».

No ha lugar, por tanto, a la especie de críticas fatalistas o, como las llamó Eco, 'apocalípticas'; en estas versiones se ofrece una imagen interesada de la sumisa rebelión del 'hombre-masa', en las cuales trata de denunciarse el 'igualitarismo masificador' presentándolo como un efecto necesario e indisoluble del proceso de igualación jurídica y social, como si el concepto moderno de 'ciudadano' fuera identificable con el retrato caricaturesco del 'hombre-masa'. Con esta descalificación no se deja la puerta abierta tampoco a la tesis contraria, a una imagen cándida y positiva derivada exclusivamente de la elevación indiscriminada de la opulencia material, como si este efecto, sobrevenido de la abundancia implicara en sí mismo connotaciones axiológicas, como si los juicios de valor estuvieran exclusivamente determinados por realizaciones empíricas. Más bien, el juicio se suspende o, mejor, permanece indeterminado. Incluso puede decirse que obliga a establecer una diferencia entre 'igualdad política' e 'igualdad cultural'. La 'igualdad política' (que englobaría la 'igualdad jurídica' pero no la 'social' de la distinción efectuada por Marshall), implica la participación del ciudadano en las decisiones públicas a partir de la mediación electoral (teoría de la representación). El número decide. Pero decide el nivel de la representación, no el de la gestión. Esto quiere decir, desde nuestro punto de vista, que la 'igualdad política' implica una separación entre representación y gestión. La gestión —es decir, el acceso a la 'gestión'— requiere un proceso 'selectivo'. Puesto que la gestión es reservada a pocos, es preciso elegirlos. Elegir es discriminar, es seleccionar. La propia 'igualdad política' implica de este modo una estratificación. Las causas internas, las motivaciones reales a las que obedezca esta estratificación, son indiferentes, al menos, ahora. Lo que interesa resaltar es que, desde un punto de vista formal, la estratificación es inevitable. A qué contenido responda

esta estratificación es otro problema. Pero puede pensarse que no hay auténtica igualdad 'social' si no hay una 'igualdad cultural' que garantice la efectividad del proceso selectivo. Esto ya lo vio Rousseau. Pero ¿qué habría de entenderse por igualdad 'cultural'? Aquí igualdad no puede significar identidad, sólo puede aludir a un cierto nivel de conciencia o de autoconciencia reflexiva. Esto es razonable pensarlo porque la propia tendencia de la 'división del trabajo' se dirige hacia el incremento de la especialización en la sociedad tecnológica. Desde este punto de vista el término 'cultura' adopta connotaciones antitéticas respecto del término 'masificación'. Mientras que la igualdad 'cultural' implica la especialización cultural a través de la asunción consciente de las diferencias, la 'masificación' implica el mantenimiento de la estratificación cultural, de diversos niveles de enculturización y de conciencia. Escribían Lipset y Zetterberg:

«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» («*A Theory of social mobility*»)

La cuestión consiste en comprender la función del término 'necesidad de una aristocracia' (que hemos subrayado), es decir, en qué sentido es obligatorio aceptar una 'estratificación'. Para nosotros esta aceptación es obligatoria sólo desde un punto de vista formal: puesto que no todos pueden al mismo tiempo ser gestores, es preciso elegirlos. La estratificación no es necesaria desde el punto de vista 'cultural', puesto que se puede esperar y tratar de promover una participación igualitaria en los 'bienes' culturales. Pero la 'tendencia a la igualdad' se convierte en 'tendencia a la masificación', si esta participación cultural no se da al menos en alguna medida. Y entramos así en el debate de la 'tesis 1' que habíamos descartado:

«Que en la Sociedad de Masas haya un estrato común y homogéneo para la receptividad de los mensajes, y que los mensajes más comunes sean los de más fácil y accesible descodificación no significa: 1) que las decisiones de la Sociedad de Masas sean definidas por la acción de estos mensajes; o, lo que es lo mismo, que la gregarización sea la fuerza impulsora de tal modelo social».

De la confrontación entre 'igualdad política' e 'igualdad cultural' se deriva que la estratificación no se opone al concepto de igualdad.

política, sino que está supuesta por este, puesto que la igualdad se refiere a la representación y no a la gestión. Pero para que la gestión obedezca realmente a los presupuestos 'igualitarios' a los que abstractamente responde, es preciso que la selección mediante la representación sea efectuada con un cierto nivel de conciencia, es decir, a partir de una igualdad 'cultural' que de hecho no se da. De aquí que la tendencia a la 'igualdad política' sea compatible con la realidad de una estratificación cultural, que hasta cierto punto se corresponde con la estratificación política formal.

La estratificación cultural no sólo es un hecho, sino también una acusación y una defensa. Una defensa de la 'Sociedad de Masas', puesto que garantiza que el nivel de 'masificación', la tendencia hacia la gregarización cultural, no es la fuerza impulsora del modelo social. En contra de lo que decía Ortega, el hombre vulgar no impone sus gustos más que en los niveles ineficaces de la unificación cultural, no los impone en los estratos de la gestión pública o de las decisiones que verdaderamente influyen en el devenir colectivo. Es inevitable pensar que haya y se de una cierta correlación entre la 'estratificación formal política' y la 'estratificación real cultural' (y otros tipos de estratificación, como el económico, etc.). La tendencia hacia la 'masificación cultural' es innegable pero no es absoluta. Y no sólo por las razones apuntadas sino por otras de las que ahora prescindimos. De momento, quienes se han ocupado del tema de la 'estratificación' han observado que los niveles de 'prestigio' y 'status' (desde un punto de vista pragmático) coinciden con acusado índice de correlación con los niveles 'culturales' y no necesariamente con los 'económicos'. No se trata sólo de que

«los trabajos 'cerebrales' ofrecen más prestigio, aunque no más dinero, que los 'musculares'»

sino de que la 'cultura' sigue siendo un atributo de «clase social» o, al menos, de «estrato social». Esto quiere decir que la cultura sigue siendo impulsora del destino colectivo. O, dicho de otro modo, la inteligencia; esta aseveración sólo puede detectarse a través de sus manifestaciones externas y la más rápida manera de percibirlo es la de comprobar cómo incide en la estratificación la formación universitaria:

«La frontera es tan evidente porque el billete de admisión es costoso: algún tipo de diploma universitario. Sólo una octava parte de la juventud actual posee ese billete. Cada vez más, las oportunidades en los planos inferiores comienzan y terminan en la elección de la educación... Sólo rara vez podrá pasar al otro

lado de la línea divisoria, al grupo superior, la persona que comienza en un puesto inferior de empleado, sin un diploma universitario» («*Los buscadores de prestigio*»).

Pero, se puede ir más lejos todavía en dirección contraria a quienes, como Sciacca, preconizan «El oscurecimiento de la inteligencia». Así, en un libro revelador, Daniel Bell mantiene la tesis de que «la universidad es la institución principal de la sociedad post-industrial». Y precisa:

«En este libro afirmo que la fuente más importante del cambio estructural en la sociedad —el cambio en los modos de innovación, en la relación de la ciencia con la tecnología y en la política pública— lo constituye el cambio en el carácter del conocimiento: el crecimiento exponencial y la especialización de la ciencia, el surgimiento de una nueva tecnología intelectual, la creación de una investigación sistemática a través de inversiones para la investigación y el desarrollo, y, como meollo de todo lo anterior, la codificación del conocimiento teórico».

Así que no debe extrañar que:

«la riqueza, el poder y el status *no* son dimensiones de clase, sino valores solicitados *por* las clases. Quienes crean las clases en una sociedad son los ejes fundamentales de la estratificación. Los dos ejes principales de la estratificación en la sociedad occidental son la propiedad y el conocimiento» («*El advenimiento de la sociedad post-industrial*»).

Por último, y sintetizando investigaciones de Nelson, Peck y Kachel resume:

«Las nuevas industrias de los años 1970 están todas fundadas íntegramente en la ciencia» (Ibid.).

Estamos muy lejos, pues, de la presunta «Rebelión de las masas». En esto, como en otras cosas, Ortega no sólo se equivocó sino que, probablemente, sus prejuicios de intelectual no le dejaron ver el bosque. Sus quejas acerca de la falta de «poder espiritual» de la Universidad eran, sin opción para muchas dudas, interesadas.

Con estas precisiones creemos que es claro el sentido que damos a la tesis «1» en la que negamos que la gregarización sea la fuerza impulsora del modelo de la Sociedad de Masas. Tratamos de prescindir, en relación a este sentido, de las repercusiones axiológicas (en

la medida en que sea posible pues ¿cómo despojar de axiología al concepto de 'cultura' y otros similares que utilizamos?) La 'estratificación cultural' es, en esta acepción, una defensa de la Sociedad de Masas en relación con determinados tipos de juicios inquisidores de los que ha sido objeto. Pero no quita que sea también una acusación. Evidentemente la cultura no es decidida por el número, a pesar de las apariencias de la 'industria cultural'. Pero la difusión de una 'industria cultural', que es el presupuesto de la 'masificación' y de la 'estratificación», es una acusación contra la Sociedad de Masas. En efecto, sin masificación no puede haber estratificación cultural, y viceversa, la estratificación social exige la integración de una base masificada cada vez más numerosa. Frente a una cultura escindida, que era el supuesto precedente, la Sociedad de Masas se caracteriza por la estratificación cultural. Dicho de otro modo, la Cultura de Masas no es un estrato del que podamos escapar en la Sociedad de Masas, sino el conjunto de los estratos que la componen, pues unos se definen en relación a los otros. No es posible escapar a esta dialéctica. Y muchos de los censores y críticos de la Sociedad y de la cultura de masas no se han detenido a reflexionar acerca de hasta qué punto su propia crítica es un elemento de integración en el mecanismo que atacan. Como dice Horkheimer:

«La cultura de los estratos superiores, cuya base era la desigualdad, se ve forzada a adaptarse ahora por doquier a las exigencias de la nueva sociedad de masas que se extiende sobre el mundo, a partir de los países altamente industrializados» (*«Sobre el concepto del hombre»*).

La crítica de la Sociedad de Masas no puede revestir otro hábito que el de la autocrítica. Un falso espejismo elitista trata de procurarse un antídoto contra la contaminación de la base cultural. Incluso se trata de establecer una distancia entre las élites sociales y las culturales. Distancia demasiado fácil de franquear a pesar del solipismo inútil en que trata de emboscarse el intelectual solitario. La observación de Horkheimer nos abarca a todos, incluso al propio teórico crítico que la expone:

«Semejantes nociones forman parte de la sociedad de masas que ellos (es decir, nosotros: N.) denigran, pues los así llamados fuertes viven a costa del hecho de que los demás sean solitarios y sugestionables» (Ibid.).

En definitiva, no puede identificarse la 'masificación' o la 'gregarización' con la 'igualdad' (y menos con su especie tal vez más

elevada: como igualdad cultural), sino precisamente con su contrario: la estratificación. La interdependencia de estratos, la relación, culturalmente hablando, de unos con otros, el intercambio de sus contenidos, es a la vez una defensa y un síntoma de la enfermedad, una reacción global del organismo que afecta a cada uno de sus componentes. La noción de un «ciclo socio-cultural», (Moles) «sociodinámico de la Cultura», en el que quedan comprendidos todos los elementos sociales, puede tener aquí su fundamento, aunque con ello no estemos aceptando la descripción concreta que se ha ofrecido de tal ciclo, ni que esa descripción sea tan simple como la que se ha propuesto. El ciclo socio-cultural implica y presupone la noción de estratificación cultural. La estratificación aparece, en este aspecto, como un proceso que tiende a consolidarse a partir de situaciones precedentes en las que por no darse el fenómeno de la 'integración' no podía darse el de la 'estratificación', pues ambos son interpedendientes. La denuncia de la 'masificación' no repara en este hecho obvio (nos referimos a la denuncia reaccionaria contra la Sociedad de Masas). Olvida que en contra de muchos supuestos, puede mantenerse lo contrario de lo que se presupone: que la correlación entre prestigio y cultura puede ser mayor en este modelo que en los que le precedieron. A este respecto observa Dahrendorf:

«En la naciente sociedad industrial, el rango y la posición social quedaron relegados ante diferenciaciones mucho más toscas... Las consolidadas 'diferencias de rango' de aquella sociedad preindustrial del siglo XVIII se asentaban tanto en el mito de la tradición, complicado sistema de viejos derechos y deberes heredados, el poder y el prestigio», (*«Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial»*).

En contraste, si la estratificación cultural señala un límite al poder presunto de la gregarización, es también un síntoma de las limitaciones con que tropieza el proceso de igualación real al que parece tender la sociedad moderna. ¿Habría que convenir, si se adoptara un planteamiento dialéctico, que la estratificación manifiesta una contradicción interna del sistema? Nos atrevemos a pensar que así es aún cuando no participemos del criterio, más bien especulativo, inherente a los planteamientos dialécticos, de que la 'superación' es una condición intrínseca de la tendencia.

Con esto llegamos a caracterizar un elemento que nos parece suficientemente descriptivo de la Sociedad de Masas: se trata de la 'integración' de los individuos en un movimiento de reciprocidades colectivas. Frente al 'aislamiento' de amplios grupos sociales, denunciado por Marx, y no sólo por Marx, en el texto que hemos glosado,

la Sociedad de Masas se caracteriza por una integración de cada una de las partes en el devenir del todo social, de manera que cada una de las partes dependen del dinamismo del conjunto. Política, económica y culturalmente esta dependencia tiene manifestaciones susceptibles de ser descritas (al margen de la interpretación axiológica de que puedan ser objeto). Esta descripción será el tema de nuestra próxima indagación. En ella quedará más claro, esperamos, las razones que tratamos de aducir para definir la sociedad actual como Sociedad de Masas, sin que esta definición implique una toma de postura apriorística respecto de los valores inherentes a este modelo. Con ello no se niega, tampoco, la posibilidad de emitir un juicio crítico, pero obliga, o eso pensamos, a exponer explícitamente el marco de referencia axiológico ante el cual la crítica pueda validarse, es decir, a dejar en evidencia las presuposiciones, que normalmente suelen quedar enmascaradas, del tribunal que haya de juzgarla.