

La Teoría de la sociedad de masa:
crítica sociológica del pensamiento conservador

Salvador GINER

INTRODUCCION

Los hombres necesitan una noción del mundo social y cósmico, del que forman parte. En toda situación humana convergen una serie de factores concretos que la crean: la tradición, los procesos de la vida cotidiana, la economía, la situación política, amigos y enemigos, la cultura dominante y la subcultura local y, asimismo, las disposiciones, recursos, acumen y pasiones del hombre. Esta conciencia de los rasgos generales de la sociedad no sólo existe por motivos prácticos, sino que procede de la íntima necesidad que hombre tiene de un mapa significativo del mundo en que vive, aunque está claro que tanto el grado de exactitud y de concreción empírica del esquema como la gama de los fenómenos abarcados por él varían con arreglo a las necesidades y facultades del individuo y las condiciones sociales de su vida: su clase, país, parientes y profesión, entre otros factores. Por lo mismo, este mapa significativo del mundo social revela la distribución de la autoridad, las divisiones de clase y casta, el lugar ocupado por el vicio y la virtud, la identidad de los poderes establecidos, las expectativas de cómo se comporta la gente, su tipificación de la conducta, y varios elementos más.

Así pues, la imagen de la sociedad se compone de la cognición de la situación existente y de su interpretación en términos significativos. Tal imagen contiene un diagnóstico de sus estimadas imperfecciones y una formulación -por inarticulada que sea- sobre la dirección de la mudanza social. Por consiguiente, la imagen o mapa mental de una sociedad contiene un aspecto descriptivo y otro evaluativo, los cuales aparecen siempre unidos, pues el hombre no es sólo un ser cognitivo y no puede quedar confinado a la descripción.

El hombre espera, teme y juzga: estos son sentimientos que expresa en sus valores y que, a su vez, afectan fuertemente el contorno de su cognición del mundo social. Toda imagen de la sociedad revela algo fundamental acerca de lo que el hombre siente y cree sobre su vida y la de sus semejantes y acerca de su reflexión activa sobre su propia condición. Como prácticamente todos los individuos tienen en cierta medida una imagen de la sociedad, se puede concebir que haya tantas imágenes como individuos. (Tal vez, en un sentido filosófico, esto sea cierto incluso en las más "primitivas" de las comunidades humanas). No obstante, de hecho parece razonable suponer que las imágenes que imperan en una sociedad compleja dada, se dividen en grupos y son compartidas con diferentes grados de intensidad y énfasis por grandes o pequeños números de individuos que muy a menudo hallamos en la misma clase social, partido político, secta religiosa, minoría étnica, categoría ocupacional o algún otro tipo de formación social. En las sociedades complejas, y especialmente en las modernas, existe la tendencia a que cada una de sus partes desarrolle una visión diferente del mundo. El hecho de que ciertas concepciones abarquen colectividades enteras y cabalguen unas sobre otras o existan en estado difuso en amplias áreas de la sociedad no invalida estas observaciones: ello no hace más que señalar la complejidad del fenómeno.

La descripción y análisis apropiados de estas concepciones o imágenes de la sociedad es una tarea muy difícil, ya que los criterios de demarcación son a menudo tan vagos como las nociones clave generalmente empleadas para definir las y explicarlas. Así, al hablar de ellas suele ser difícil saber si estamos refiriéndonos a religiones o ideologías, a doctrinas o teorías, a hipótesis o dogmas, a la elaboración consciente de una interpretación fruto de un grupo determinado o a los productos menos conscientes de la mentalidad típica de una colectividad, como lo es una clase social. Muy frecuentemente, varios de estos elementos entran juntos en el asunto. Y esto es precisamente lo que sucede con la visión de la llamada "sociedad masa", objeto de este libro.

3

No me propongo estudiar aquí la base social de la perspectiva de la sociedad masa, aunque en algunos casos específicos tendremos que hacer referencia a sus orígenes sociales o a sus seguidores o partidarios. Basta decir que esta base es abigarrada, difusa y contradictoria: comprende un número notable de individuos creativos y críticos junto a una serie considerable de personas que actúan como intérpretes cotidianos del mundo para su público, como son los periodistas, los ideólogos políticos, los profesores, los sacerdotes, tanto los sagrados como los profanos. La visión de la sociedad masa impregnó las reflexiones verbales sobre la vida en general expresadas por un sinnúmero de individuos en todas las esferas sociales. Con una variedad tal de portavoces, no es sorprendente que hallemos entre sus expresiones algunos de los comentarios más agudos y penetrantes sobre la condición contemporánea del hombre junto a los lugares comunes más estériles y tediosos, así como la encarnación de actitudes reaccionarias extremas junto a algunas de las expresiones más conocidas del radicalismo de izquierdas. Para complicar más las cosas, hallamos que en algunos casos la perspectiva de la sociedad masa en la práctica adopta la forma de una ideología rígida de la que otras explicaciones constituyen meros apéndices, mientras que en otros aparece como ancilar a un conjunto de creencias más prominente, poniéndoles al día, por decirlo así, o impartiendo un necesitado lustre de inmediación y actualidad. En tales diferentes guisas es como aparece en las especulaciones del filósofo de la historia, en las horribles premoniciones del profeta de la predestinación, en las vagas promesas del predicador laico de gozos hedonísticos y libertarios; así es como encuentra un lugar en el pesimismo de derechas, en el neomarxismo y en el existencialismo, así como lo halla en una serie de otras filosofías características de nuestra era.

Siendo así, ¿no está el lector autorizado a preguntar si realmente existe una perspectiva de la "sociedad masa" distintiva o, admitiendo que sea así, si el intento de identificar el núcleo y la gama de sus implicaciones es un ejercicio intelectual válido?. Desgraciadamente

la respuesta no puede condensarse en una sola frase y este libro entero constituye una tentativa para sustanciar la afirmación de que la perspectiva en cuestión existe y que posee un grado considerable de coherencia interna y especificidad que constituye uno de los ejercicios más importantes y prominentes de la imaginación cultural del hombre moderno en muchos niveles y que, de hecho, la cultura secular moderna no puede explicarse sin ella. Al mismo tiempo, este libro trata de criticar la concepción de la sociedad masa de una forma sistemática y rigurosa.

Antes de continuar, voy a exponer una serie de definiciones de trabajo cuya sustanciación y crítica apropiadas son dos de los objetivos principales de cuanto sigue. Como iba diciendo, una de las perspectivas sociales más importantes presentes en el mundo moderno y características del mismo es la concepción llamada de la interpretación de la "sociedad masa". En algunos sectores también recibe el nombre de la "teoría de la sociedad masa o de masas". Sin embargo, me apresuro a decir, muy raramente aparece de tal modo que merezca el título de teoría, con sus connotaciones mínimas de rigor lógico y falsificabilidad. No obstante, utilizaré la expresión "teoría" en muchos casos, para permanecer fiel a las fuentes y al lenguaje común, siendo sin embargo consciente de los escollos y de las falacias que entraña. Además, el hecho de que el término "teoría" sea tan profusamente empleado por los "teóricos" de la sociedad masa para expresar sus reflexiones es ya en sí revelador. La perspectiva, doctrina o "teoría" en cuestión afirma básicamente que la sociedad moderna es el resultado de una desaparición general de los elementos de diferenciación que diversificaban internamente las sociedades del pasado, así como el resultado paralelo de una pérdida del sentido de lo sagrado: la tecnología, la abundancia económica y la igualdad política han creado una sociedad homogénea, en que los hombres son presa de las fuerzas impersonales de la burocracia y la regimentación, siendo el fanatismo ideológico su único y fatal refugio del desierto moral creado por la apatía generalizada y la incredulidad secular.

Hay varios elementos en esta vaga definición, de los que quisiera subrayar sólo dos en este estudio preliminar: la identificación de la

mayoría con la masa y la identificación del hombre con el hombre masa. Estos elementos tienen implicaciones para la interpretación de la sociedad masa que es conveniente destacar aquí, aunque de forma esquemática:

(a) La visión de la sociedad masa está enraizada en una cierta concepción de la mayoría de la población de una sociedad determinada en la que ésta se considera como masa o, como se dice a menudo, como compuesta por "las masas". Esto implica, implícita o explícitamente, que los que mantienen tal criterio dividen su mundo social entre "los pocos" y "los muchos", y que la virtud, la razón y la excelencia humana se consideran a menudo concentrados entre los primeros, que forman la élite, la aristocracia (hereditaria o no) y las capas altas de la sociedad. Las capas bajas de la sociedad estarían formadas por la masa: se trata según los casos hoi poloi, la plebe, el populacho, el proletariado. Se supone que la masa es impotente cuando está bien gobernada, y que es efímeramente poderosa cuando sus muchedumbres turbulentas llegan a descontrolarse bajo ciertas circunstancias críticas. Esta masa es básicamente amoral, supersticiosa e ignorante. Las masas, por supuesto, comparten características con el pueblo (a saber, el pueblo también son los muchos), pero un pueblo se compone de una mayoría de ciudadanos cumplidores de la ley y orientados hacia la tradición: el pueblo está constituido por gentes que viven en las comunidades y cuyos valores y creencias se ven exaltados por una cultura tradicional estable. (La independencia relativa de estas comunidades entre sí aminora los efectos de los números puros del pueblo en su totalidad, pues en él predominan las identificaciones locales y de parentesco). Esta concepción de las masas es muy antigua en la historia del pensamiento social y precede con mucho a la moderna aparición de la perspectiva de la sociedad masa. Las tradiciones que la forman han sido decisivas en el modelamiento de la interpretación de la sociedad masa en todos los aspectos.

(b) El desarrollo de la interpretación de la sociedad moderna en función de la masa ha ido acompañado por el desenvolvimiento de una noción que constituye esencialmente la contrapartida negativa de la teoría liberal del individuo. Lo opuesto de la concepción de un hombre libre,

racional e individualista no es el miembro de la horda o tribu primitiva, es el hombre masa. Pues aunque se supone que el hombre masa vive en el ambiente aparentemente avanzado de una civilización moderna, no es realmente un miembro de la sociedad civil, no es un ciudadano: está manipulado, esclavizado, alienado. (Esta distinción es paralela a la distinción antes hecha entre la masa y el pueblo; los miembros del pueblo se conciben como seres humanos dignificados, aunque humildes, pobres e ignorantes, y poseen un sentido de la virtud, estando integrados en el orden social por la deferencia y el consenso. No se puede hallar ninguno de estos rasgos entre los miembros de la masa). El hombre masa se define por su supuesta afinidad a las masas: es su microcosmo. Carece de individualidad, esto es, de especificidad, de sentido moral y de sentido de la dirección. Así pues, es un bárbaro moderno que, a diferencia de sus predecesores históricos, no amenaza a la civilización desde fuera, sino que insidiosamente acecha dentro de ella, erosionando para siempre su delicada trama.

Las siguientes páginas tratan de desarrollar muchas de las cuestiones ocultas o implícitas en la concepción del mundo moderno como sociedad masa -indiferenciado, dominado por la producción de masa, el consumo de masa y los medios de comunicación de masa- y de la noción correspondiente de que las masas y los hombres masa ahora dominan la historia. Primero me remontaré a los orígenes de las dos últimas nociones en el marco de las principales tradiciones del pensamiento social occidental en un intento de mostrar que no se trata ni mucho menos de interpretaciones marginales o secundarias a su corriente principal. Espero que esto pruebe que las raíces de la interpretación son mucho más antiguas de lo que generalmente se supone y que la tradición de la perspectiva de la sociedad masa ha sido decisiva en la determinación de su forma presente, tanto de sus imágenes, como de su vocabulario. Una vez realizados esta exposición y análisis, presentaré una interpretación unificada de la concepción de la sociedad masa. Hasta ahora esto no se ha hecho -salvo en unos pocos ensayos cortos, no siempre críticos-, pues lo que hallamos son ya formulaciones acriticas generales de la visión de la sociedad masa ya -más frecuentemente- presentaciones de una o de algunas de sus di-

mensiones particulares, como por ejemplo las interpretaciones de la "política masa". Uno de los propósitos principales de las líneas que siguen es precisamente mostrar la medida en que la perspectiva de la sociedad masa es una interpretación total que abarca no sólo una visión de la historia y del mundo, sino que también se propone explicar con profusión de detalles la política moderna, la cultura, la desigualdad social, la vida comunitaria y muchos de nuestros problemas y malestares.

La vastedad de estas pretensiones y el volumen abrumador de la literatura existente sobre el tema -cuya gran cantidad desgraciadamente no se ve precisamente disminuida por este libro- plantea problemas considerables prácticos, a cualquier autor que se proponga hacer mi tipo de análisis general, unificado y crítico. Este puede perderse fácilmente en la selva infinita y quedar exhausto en su ambición de cubrir o de citar todo el material que concebiblemente puede llamarse pertinente. Además, quedará perdido y desconcertado entre la calidad sumamente desigual de la literatura bajo examen: como dije antes, dentro de la perspectiva de la sociedad masa, podemos hallar algunas de las formulaciones más sutiles -aunque algo incorrectas- de la crisis moderna junto con masas (si es que puedo permitirme yo mismo esta expresión) de material que no puede considerarse sin valor desde el punto de vista del análisis de contenido, como lo son los abundantes documentos que son síntomas reveladores de las ideologías, autoimágenes y desazones del mundo moderno. Por estas razones, esta obra sólo es en apariencia un libro más sobre otros libros. Las páginas que siguen, especialmente a partir del Capítulo III, mostrarán hasta qué punto nos estamos refiriendo a estados de ánimo, imágenes, temores y perspectivas que son los de una época, y más específicamente, a los de ciertas ocupaciones, clases y profesiones. Así, pues, he escrito este libro con la ayuda de los dos siguientes criterios, cuyo recuerdo encarezco al lector:

(1) Aunque pueda pensarse que este estudio es demasiado voluminoso, he intentado hacer una presentación compacta y estrechamente argumentada de la perspectiva de la sociedad masa, sus orígenes, tradiciones, ramificaciones y críticas. Con ello he tenido que prescindir de muchas

fuentes que no me parecían esenciales a la presentación de las críticas, especulaciones y creencias en cuestión, o que no eran más que meras repeticiones de formulaciones anteriores. Por las mismas razones, no he tratado de localizar sistemáticamente el lugar que la perspectiva de la sociedad masa ocupa en el reino del pensamiento social contemporáneo frente a otras teorías y explicaciones generales de nuestro mundo que son igualmente importantes. No obstante, en algunos casos cruciales he señalado convenientemente sus intersecciones, tensiones y relaciones dinámicas con otras explicaciones alternativas.

(2) Debido a la naturaleza específica de la perspectiva de la sociedad masa menciono a autores -originales o no- sin apereibir a los lectores de la importancia relativa o la originalidad de sus aportaciones respectivas y, muy a menudo, aunque no siempre, sin hacer referencia a sus fidelidades políticas y actitudes sociales. Las fuentes eruditas, no tan eruditas y de vulgarización se mezclan a menudo en mi estudio sin muchos comentarios, aunque espero que el contexto y el contenido en la práctica siempre lograrán clarificar la cualidad del material y lo situarán en su lugar apropiado dentro del universo cultural objeto de análisis.

Nota sobre fuentes y bibliografía

Las notas sobre el texto se hallan al final de cada capítulo. Al final del libro se puede encontrar una bibliografía completa que incluye todas las obras citadas en el texto excepto las de los autores clásicos hasta el siglo XIX. Así, autores como Isócrates, Platón o Maquiavelo se citan de acuerdo con el método acostumbrado (obra, libro, capítulo, párrafo o línea) y el lector puede hallar la referencia en cualquier edición, original o traducida.

La bibliografía incluye asimismo varias obras no mencionadas en el texto pero que pueden ser útiles como fuentes de posteriores pesquisas. A pesar de que su extensión no es exhaustiva, confío en que cubra la mayor parte de los materiales y obras sobre el tema.

CAPITULO I

EL UNO, LOS POCOS Y LOS MUCHOS

1. LA DEMOCRACIA Y SU DESAZON

Hace muchos años, en Grecia, los hombres concibieron un plan para gobernarse a sí mismos. Arrebataron el poder de manos de reyes, déspotas y oligarcas, lo confirieron al pueblo y a sus representantes y decidieron obedecer sólo a la ley, que en lo sucesivo iba a garantizar su igualdad y su libertad. Inventaron la democracia.

Plagada de graves imperfecciones y contradicciones internas, y asediada por un mundo hostil, esta invención social -que halló su mejor expresión en Atenas- duró un largo período de tiempo. De una forma u otra, -como un sueño, como realidad problemática, como la constitución política de una nación- desde entonces ha estado con parte de la humanidad civilizada, nunca lo bastante cerca de la noción helénica arquetípica, pero siempre obsesionando la conciencia de los hombres libres y aguijoneando su vigilancia pública y energía cívica.

Tan pronto como quedó establecida como régimen político, la democracia despertó una intensa corriente de especulación prácticamente en todos los campos de la vida social del hombre. Uno de los problemas que inmediatamente ocupó las mentes de los individuos que vivían en las democracias griegas fue la cuestión de la capacidad del cuerpo de los ciudadanos de baja condición para dirigir todos los asuntos públicos, especialmente aquéllos para los que las puras dotes administrativas no eran suficientes, y para los que eran necesarias la intelligen-

cia, la sabiduría y a veces la experiencia. ¿Quién iba a decidir la dirección apropiada de la guerra? ¿Quién iba a administrar la justicia? ¿Quién iba a destinar los fondos del erario público y a asignar los tributos al pueblo? Mientras estos problemas eran afrontados uno tras otro en la arena política con mayor o menor éxito, los ciudadanos se enzarzaban en un debate aparentemente perenne sobre cuestiones que les estaban vinculadas de una forma inextricable. ¿Era la democracia la mejor forma de gobierno? ¿Deberían gobernar todos al mismo tiempo? ¿O debería gobernar una minoría selecta de ciudadanos con el consentimiento de los demás? Si éste era el mejor curso a seguir, ¿por qué criterios se iba a decidir quién era el gobernante y quienes eran los gobernados? ¿Cuándo un estado gobernado por uno o unos pocos podía llamarse aún democracia? ¿Cuáles eran específicamente los peligros del gobierno de los muchos, de los que, de todas formas, se decía que todo el poder político emanaba? Los interrogantes parecían infinitos.

No hay razón para creer que, por regla general, estas cuestiones fueron contestadas negativamente por las primeras generaciones de ciudadanos que vivieron bajo una constitución democrática. Por el contrario, si hubieran dejado de poner confianza en el nuevo sistema, éste se hubiera tambaleado mucho antes. Las fuerzas políticas, económicas y culturales que condujeron a las reformas realizadas a principios del siglo sexto por Solón y a los importantes cambios revolucionarios llevados a cabo por Cleístenes más tarde (en 509 A. de C.) habían creado una sociedad bien establecida, en que la clase y la ciudadanía se habían vuelto más relevantes que el parentesco y la tribu; había aparecido un nuevo universo de identificaciones colectivas y de conducta personal que sólo podía ser plenamente compatible con ciertas formas de tolerancia e individualismo (aunque restringido), junto con un grado notable de gobierno popular. En tanto duró la situación resultante, la democracia debió de haber tenido un número muy substancial de gente plenamente comprometida con ella. Esto debe quedar claro antes de que me refiera a algunas de las ideas expresadas por los historiadores, oradores, políticos y filósofos contemporáneos, esto es, por la única categoría de hombres que, debido a su posición social, fueron capaces de reseñar opiniones

y de transmitir las en la forma de una poderosa galaxia de nociones y explicaciones destinadas a determinar en gran manera el estilo y las perspectivas del pensamiento social occidental. Las ideas expresadas por estos hombres eran mucho menos entusiásticas sobre la totalidad del experimento democrático, sino francamente opuestas al mismo que las sostenidas por el pueblo llano. (El hecho de que en su tiempo no advirtieran que su antagonismo, e incluso algunos de sus más ligeros recelos a menudo eran equivocados y que su misma existencia como individuos libres sólo era posibilitada por las instituciones políticas que atacaban, es una cuestión completamente distinta). Sin embargo, su crítica del gobierno de los muchos, del gobierno popular, y su elaboración de un conjunto de concepciones sobre la misma naturaleza del ciudadano ordinario o del hombre del pueblo fue muy compleja y presentó importantes variedades de énfasis y opinión. Simultáneamente, ello también incorporó una ambigüedad de sentimiento hacia la mayoría que --con excepción de un período del Imperio Romano-- no sería abandonada en el pensamiento social occidental hasta los tiempos modernos, cuando la revolución política, aparejada con la guerra de clase predicada por ciertas ideologías, forzó al pensamiento reaccionario a adoptar posiciones elitistas extremas y a elaborar sus propias doctrinas de acuerdo con ellas.

2. LA UNICA LEY SERA LA FUERZA

Mucho antes de que la democracia en su forma madura y autoconsciente apareciera entre los helenos, algunos de ellos se percataron de los peligros que --a su juicio-- entrañaría el autogobierno de los ciudadanos. Esto ya es evidente en la obra de Hesíodo, el primer poeta y filósofo social después de Homero cuyos versos se han conservado. Es sintomático que tan pronto como un escritor prestara atención al tema de la masa o multitud lo tratara en el marco de una filosofía de la historia

en que las relaciones entre masa, caos y decadencia social ocupaban un lugar central. En sus Trabajos y Días, Hesíodo llegó a la conclusión de que durante un largo período se había producido un deterioro constante de la sociedad humana. De haberse contentado con expresar únicamente esta creencia, Hesíodo no hubiera hecho más que reproducir una vez más un poderoso mito del período, según el cual hubo pretérita edad dorada seguida por un largo proceso de degeneración.² Sin embargo, no se detuvo en su propio tiempo, sino que predijo un futuro incluso más tenebroso en el que la sociedad alcanzaría un estado de desintegración social y de guerra universal de todos contra todos.³ En un estilo que presagia el de Hobbes, describió una sociedad futura en la que los hombres

"nunca dejarán de sufrir fatigas y arrebatos durante el día, para ser consumidos por angustiosas pesadillas durante la noche, que les mandarán los dioses... Este será el momento en que los hombres nacerán con sienes blancas. El padre ya no se parecerá a sus hijos ni los hijos a su padre. La única ley será la fuerza y la conciencia dejará de existir".⁴

Algunos de los elementos de este pasaje se convertirían en temas inalterables situados en el centro de la tradición de la sociedad masa: atomización, falta de autoridad, ruptura de los lazos entre padres e hijos y un estado de grave falta de conciencia sobre el mundo real que conduce a la negligencia irreflexiva y al desorden.

Para Hesíodo, el momento trágico de la descomposición universal parecía atterradoramente cercano. Creía que seguiría a su propio período histórico que él llamaba la Raza de Hierro, en contraste con el de la Raza Dorada, situado cinco "razas" atrás en la historia de la humanidad. Su visión del futuro es, pues, apocalíptica y con ello también escorza un importante elemento de la futura perspectiva de la sociedad masa: la creencia de que una revuelta general de la plebe, que traería sólo el ocaso de la vida civilizada, constituye una parte inherente de la historia. No obstante, si por una parte Hesíodo combinó el ocaso con el fin de la historia en el marco de un proceso general de decadencia

siguiente, deben ser gobernados por leyes justas; leyes que les impedirán expresar sus tendencias destructivas y agresivas latentes que son típicas de la masa en general, el plethos, y muy especialmente de las multitudes reunidas. Toda asamblea de hombres inferiores congregados se convierte en una "bestia enorme y poderosa".³¹ (Aquí encontramos una de las primeras expresiones de la idea de que el pueblo es un leviatán dormido, peligroso en sus instintos y en sus proporciones, presto a despertar y a dañar a la sociedad civil). Según Platón, la peligrosidad de esta bestia de muchas cabezas era un aspecto inherente de las sociedades humanas injustas, un elemento perenne que no cambiaría a menos que se estableciera el nuevo orden prefigurado en la República. Como indicó en otro diálogo, las pasiones en que se basa la conducta de la mayoría son eternas, al igual que la existencia del mal.³² Sólo la constitución apropiada puede doblegarlas.

No obstante, al parecer de Platón, la masa no es la representación social del mal. La palabra que se le ajusta con más exactitud es sobre todo la mediocridad. Los hombres ordinarios son incapaces tanto de hacer mucho bien como de causar un mal extremo. Sócrates lo dejó sentado en el Critón:

"Me alegraría que los hombres ordinarios tuvieran una capacidad ilimitada para hacer el mal, pues entonces tendrían un poder ilimitado para hacer el bien, lo cual sería espléndido, si fuera así. En realidad, no tienen ninguno de los dos. No son ni sabios ni estúpidos; simplemente obran al azar."³³

El "vulgo común",³⁴ pues, necesita protección contra los pocos realmente capaces de perversión refinada y de conducta dañina; de ahí la concepción de Platón del arte de gobernar como una especie de arte de pastores.³⁵ Estos hombres emponzoñados sólo se hallan en minorías malvadas —tiranos y demagogos en el reino político, sofistas en el reino de la cultura. Así como solamente los pocos pueden alcanzar la sabiduría y el bien supremos, únicamente una minoría puede alcanzar las profundidades insondables de la maldad humana. Así, la teoría elitista de

Platón del orden social actúa en ambos sentidos, pues también implica una concepción elitista del desorden social.³⁶ Una vez establecida esta noción, empero, Platón se hizo la pregunta clave sobre la mayoría: "¿Por qué es mala la mayoría?"³⁷ Ello cree Platón, quizá puede empezar se a contestar considerando la relación de los muchos con la filosofía, pues la explicación de por qué la mayoría es indiferente u hostil a una vida consagrada al amor y al descubrimiento de la verdad, utilizando sus términos, nos dirá mucho sobre la cuestión. La respuesta no es simple, pues no es difícil que muchas virtudes aisladas y "dones de la naturaleza" se den en el pueblo, aun cuando el número de los hombres verdaderamente excelentes y virtuosos siga siendo reducido. Un gran número de hombres comunes son valientes, sobrios, honrados, trabajadores o sensatos, cuando no combinan en ellos varias de estas y otras virtudes. Ello no obstante, se da a menudo la gran paradoja: sus virtudes se ven socavadas, perdidas, por decirlo así, por una lógica interna de la decadencia:

"Todos los llamados bienes corrompen y distraen, la belleza, la riqueza, la fortaleza del cuerpo, los buenos contactos familiares en la ciudad y otras cosas semejantes".³⁸

Por supuesto, no es éste el lugar para hablar de la creencia griega, profundamente enraizada sobre la corruptibilidad de todo lo que es humano, pero se debe señalar que para Platón -como para otros pensadores sociales- el proceso de la degeneración social aparecería cimentado en todas las constituciones. En el presente contexto, todos sus esfuerzos van hacia la protección de los pocos mejores en contra de ella, pues para él está claro que la corrupción de los más sabios y virtuosos redundaba en el mayor mal posible para todos. Es por esta razón por la que Platón consideraba a los sofistas como los peores enemigos de la politeya, pues enseñaban las técnicas necesarias para la persuasión y la manipulación de la mayoría simple y crédula o, mejor dicho, de las muchedumbres "constituídas en asambleas, en tribunales, en teatros o en cualquier otra reunión pública". En estas situaciones "el estrépido de la censura y del elogio" impide el ejercicio de la razón y de la virtud,

facilitando así el éxito de los mezquinos y de los malvados. Tanto los políticos como los sofistas inculcan:

"nada más que las opiniones que la multitud opina cuando está reunida y llaman a este conocimiento sabiduría. Es como si un hombre adquiriera el conocimiento de los honores y deseos de una bestia grande y fuerte que tuviera en su custodia, cómo se le puede acercar y tocarla, cuando y con qué sonidos se vuelve más salvaje y más mansa, sí, y los diversos sonidos que acostumbra a emitir en cada ocasión y qué sonidos emitidos por otro la amansan o la encolerizan, y después de dominar este conocimiento a base de vivir con la criatura y con el transcurso del tiempo... se decidiera a enseñar... a la gran bestia".³⁹

A la luz de todo esto no debemos "condenar absolutamente a la multitud" en sí, sino más bien acusar a sus pervertidores, "esta banda de alborotadores que se han metido donde no les llamaban". De la misma forma que la multitud puede volverse en contra del orden apropiado de la sociedad, Platón concluyó que podía enseñársele obediencia, frugalidad, trabajo, autodisciplina, piedad y respeto hacia sus mayores (sus guardianes y filósofos) así como deferencia hacia la filosofía y la ciencia. Todo esto supone el recorrido de un buen trecho en la respuesta de su cuestión original,⁴⁰ y además explica la noción platónica de la mediocridad, destinada a ser resucitada en la teoría contemporánea de la sociedad masa.

Para resumir, Platón tenía una concepción muy baja de los individuos en general y de sus posibilidades culturales: son vulgares, ignorantes; inconscientemente generan corrupción política; sus estallidos son peligrosos para la comunidad. Por tanto, deben tratarse de modo paternalista⁴¹ por los que saben más y que son, o debieran ser, los gobernantes de la sociedad en todos los sentidos. Es necesaria una masa feliz, aunque para Platón feliz no significaba exactamente bien alimentada y satisfecha, pues los muchos deben alcanzar la mayor libertad y el mayor conocimiento posibles congruentes con su naturaleza. Así, mientras que los hombres superiores de la sociedad ideal debieran gobernar (y gobernar

cia de la humanidad, por otra, en sus poemas épicos falta una descripción detallada de lo que sucedería. Sin embargo, fue capaz de relacionar sutilmente la situación global de decadencia con la arrogancia popular y el desorden.⁵ Este complejo pecado de hubris le pareció ser el peor de todos para el bienestar de la comunidad y el más ampliamente extendido entre la población. No estaba solo en considerar al hubris como el peor peligro; las mentes griegas de todos los periodos estaban obsesionadas por su presencia en el individuo o en la politeya.⁶

Comparada con la poesía de Teognis, la de Hesíodo parece más conservadora que reaccionaria en su ambiguo antagonismo contra la población urbana. Aunque se ha dicho que su cólera contra las condiciones de sus tiempos "es un primer síntoma del despertar de la masa en el pensamiento griego", es notable que sus críticas contra la noble clase gobernante sean también explícitas, aunque no equivalgan a un rechazo del orden aristocrático como tal.⁷ En el espíritu de un verdadero conservador, sus críticas se hacían no en nombre del pueblo contra los gobernantes, sino más bien en nombre de la legalidad y del orden en contra de los perezosos y los indisciplinados de todas las clases: así su visión sombría de la masa es más bien como un contrapunto que le permite escoger su argumento principal con más fuerza; su obra constituye una canción al trabajo y a la diligencia a la lucha diaria contra la naturaleza como única fuente posible de moralidad y al mundo rural como el marco apropiado para una comunidad de hombres libres.

Despojado durante varios siglos de sus connotaciones apocalípticas, el veredicto de Hesíodo sobre los vicios de los muchos, halló un constante eco en el pensamiento social de las sociedades democráticas. La reacción indignada de Heráclito contra la envidia sentida por los muchos por la excelencia de los pocos —a los que pudieron desterrar de sus ciudades muy democráticamente— merece el inicio de la crítica propiamente dicha del gobierno de la mayoría de sus defectos. Herido por una decisión popular de proscribir a un amigo aristocrático suyo, acusó al pueblo de no permitir la existencia de sus mejores: "Han dicho: jamás seré mejor entre nosotros y si alguien es sobresaliente, dejémos que

lo sea en otra parte y entre nosotros". No podía ser de otro modo con esa "grey", esta "turba atolondrada" incapaz de recibir lecciones e in-
consciente del hecho de que sólo los pocos son buenos y de que los mu-
chos son esencialmente malos.⁶ No obstante, este ataque vulgar contra
el pueblo pronto iba a ser disfrazado de una forma más educada por los
hombres de las dos o tres generaciones siguientes, que vivieron en el
auge de la democracia y que no podían simplemente acumular insultos
contra los ciudadanos con impunidad; en vez de censurar tenían que ra-
zonar en favor de un gobierno viable o de alguna salida plausible del
complejo conjunto de dificultades confrontadas por los atenienses, ago-
biados por los problemas del nuevo papel que su ciudad había conseguido
internacionalmente así como los trascendentales cambios sociales que ha-
bían tenido lugar dentro de la misma Atica. Estaba claro que las exhor-
taciones de Hesíodo y Heráclito a los griegos en pro para que retorna-
ran a un pasado aristocrático y pastoral y eran quiméricas.

3. LA MAYORIA Y LA CONSTITUCION APROPIADA

El nuevo modo de argumentación (en contraposición con la mera de-
saprobación) se hace evidente primero con las obras de los historiado-
res Herodoto y Tucídides. Así, el Tercer Libro de las Historias de He-
rodoto contiene la primera discusión disponible, en forma de diálogo,
sobre la mejor forma de constitución, centrada específicamente en torno
a la cuestión de las ventajas del gobierno de la multitud ($\pi\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$)
en el cuerpo político. En este famoso pasaje se presentan a su vez la
democracia, la oligarquía y la monarquía como la forma mejor de gobier-
no, y aunque el argumento al final se vuelve contra la democracia, el
lector se queda con la impresión de que la cuestión no queda zanjada y
de que Herodoto consideraba cada una de las tres formas como igualmente
corruptibles.⁹ El defensor de la democracia usa un argumento que está

lleno de lógica helena: el mejor gobierno es aquel cuyas decisiones "proceden de la totalidad" y, por consiguiente, el pueblo debe convertirse en soberano pues "todo el estado se basa en la multitud". Además, añade, "el gobierno del plethos... es el mejor como sugiere el término isonomía, igualdad de la ley". Pero Herodoto presenta con más fuerza la réplica a este argumento por parte de otro personaje:

"No hay nada menos comprensible y más orgulloso que la masa ciega. ¡Qué lástima que sustituyamos la presunción del tirano por la presunción del pueblo destocado! Al menos /en las aristocracias/ todo el mundo sabe lo que hace; el pueblo no lo sabe. ¿De dónde iba a venir la razón /en el sentido del conocimiento/ al pueblo? Sin sentido ni comprensión, como un arroyo en primavera, el pueblo se precipita sobre el timón del estado".¹⁰

Este pasaje contiene algunos de los prejuicios establecidos desde hace tiempo contra los muchos: ignorancia, insolencia y presunción, así como un nuevo elemento que le da una especial relevancia: la mezcla y la confusión consciente de los términos "pueblo" y "multitud", "muchos" y "muchedumbre", "ciudadanos" y "masas".¹¹ Esta confusión ocurre aquí, según las necesidades ideológicas del orador, en abierta pugna con el hecho de que los términos no son sinónimos. Desde que Herodoto pusiera las anteriores palabras en boca de un enemigo imaginario de la democracia, la confusión terminológica deseada entre "pueblo" y "masas" no ha podido abandonar la literatura antipopular de Occidente. Sería un ejercicio ocioso advertir al lector de que esa identificación voluntaria está presente todas las veces que volvamos a encontrar esta confusión.

La diferencia sorprendente entre los tratamientos de Herodoto y de Tucídides del problema de la participación y del gobierno popular es que mientras que el primero simplemente presentó tres puntos de vista alternativos y pareció dejar la cuestión sin resolver, el segundo hizo un claro esfuerzo para proponer una solución política en el mejor de los casos. Tucídides parte para construir su argumento de la cuestión de la igualdad. Bajo el reino de la igualdad política -dice Pericles en su Ora-

ción Funeraria- lo que cuenta es la "dignidad humana" del individuo, por lo que debe estimularse tal igualdad. Su existencia permite a los mejores del cuerpo entero de ciudadanos acceder a las posiciones de responsabilidad y de poder. La democracia sólo funciona bien bajo una dirección adecuada, que a menudo viene dada por hombres que son impermeables a ciertos bajos instintos como la codicia, la vanidad y la ambición ilícita. Estos hombres a menudo se encuentran entre los individuos que ya poseen prominencia social debido a su riqueza y nobleza de nacimiento y que por lo tanto no tienen ningún interés particular en aventurarse por la demagogia populista. Así, pues, pensaba Tucídides, una separación completa entre la riqueza y el privilegio legal es equivocada, pues los hombres prominentes y bien educados tienen más posibilidades de gobernar bien y honestamente en nombre de la comunidad democrática, argumento que subraya la creencia de Herodoto de que la educación en el arte de gobernar genera en sí el derecho a gobernar. Con todo ello, Tucídides (y antes de él Pericles) presentaba una racionalización política de uno de los rasgos básicos de la herencia cleistémica, a saber, que el linaje y la riqueza estaban ahora aislados del sistema de autoridad y de poder. Esto significaba que las reformas atenienses habían conducido a un divorcio sin precedentes entre la situación económica del individuo y sus derechos como ciudadano.¹³ Tucídides quería superar las tensiones provocadas por este divorcio mediante un compromiso político, incorporado a la constitución, que equivaldría a una regla de oro entre el gobierno aristocrático y la democracia extrema:

"Hay quienes dirán que la democracia no es ni un sistema razonable ni equitativo, pero que los que tienen el dinero son también los mejores gobernantes. Pero yo digo, primero, que lo que se quiere dar a entender con el demos es el pueblo entero, mientras que una oligarquía es sólo un sector del mismo, y en segundo lugar que los ricos son los mejores para cuidar del dinero, pero los mejores para dar consejo son los más inteligentes, y que son los muchos los mejores para escuchar los diversos argumentos y juzgar entre ellos. Y todos igualmente, ya sea tomados separadamente por clases o todos juntos gozan

de su justa participación en un estado democrático."¹⁴

Así Tucídides adoptó una actitud que impidió su confusión del pueblo con la multitud o con la muchedumbre. Ciertamente reveló el temor de que algunos políticos prudentes pudieran verse influenciados por las muchedumbres del mercado público así como una aversión por los métodos institucionales que ignoran la excelencia individual, como el nombramiento para cargos importantes echado a suertes. El pueblo, decía, debe dejar que gobierne el hombre de estado sabio y prudente. Sus temores sobre el gobierno popular son tanto más interesantes debido a su creencia de que el pueblo es en última instancia el más capacitado para juzgar, una vez ha escuchado el consejo de los hombres más razonables y experimentados. Si no lo hiciera así e impusiera una democracia radical, Tucídides no tenía escrúpulos en reconocer que ello conduciría al peor tipo de politeya imaginable pues, ¿no fue el gobierno incompetente e irresponsable por parte de unos ciudadanos guiados por la emoción el que llevó a la caída de Atenas en la Guerra del Peloponeso? Entre los dos males de la democracia y de la oligarquía extremas Tucídides se sentía obligado a escoger la segunda.¹⁵ El sólo propugnaba el tipo específico de democracia ejemplificada por Pericles, pues este líder excepcional no solamente gobernó sabio y prudentemente sino que, como expresó soberbiamente Tucídides "coartó a la multitud de una manera congruente con su libertad".¹⁶

Esta idea no fue mantenida secretamente por un reducido círculo de demócratas conservadores, sino que fue proclamada abiertamente en el lugar en el que todos los ciudadanos de Atenas estaban expuestos a ella: el teatro. Para tomar sólo una obra significativa, Las suplicantes, de Eurípides, hallamos que el dramaturgo escribió en ella un "elogio de los atenienses" y su democracia. Sus versos de apertura no podían ser más claros a ese respecto: replicando a un mensajero enviado a Atenas que acaba de preguntar impolíticamente el nombre del "tirano de esta tierra", Teseo contesta que se equivoca desde el principio: los atenienses son hombres libres, el "pueblo reina", y no hay privilegio ni tirano, pues "tanto los pobres como los ricos tienen los mismos derechos en el país".¹⁷

No obstante, se desprende claramente del diálogo que sigue y del desarrollo de toda la obra que la figura clave de esta democracia es Teseo, el padre y el héroe de la ciudad; el héroe que -bastante raro en el Mundo Antiguo- en realidad consulta al pueblo sobre las decisiones que toma, genuinamente, creyendo (como el Pericles de Tucídides) en la sabiduría de su consejo y en la necesidad de su aprobación. Y al igual que Tucídides, Eurípides traza una fina distinción entre el pueblo políticamente integrado en las instituciones bien ordenadas del estado democrático y las muchedumbres emocionales del ágora. Sin embargo, muy pocos siguieron a estos autores en su cuidadosa distinción entre pueblo y "multitud desbocada" o "turba".

Los demócratas de su temple creyeron que era su deber poner en guardia a los ciudadanos en contra de la psicología de las muchedumbres en el mercado público y al mismo tiempo defender las instituciones de la libertad.¹⁸ Fue con este talante con el que la turba fue atacada por los mismos demócratas a causa de su credulidad, su tendencia a ser presa de los demagogos, sus propias pasiones de envidia del excelente y su temeridad de juicio. Después de todo, ¿no había proclamado el mismo Solón que "cada ateniense es un zorro astuto, pero en el Pnyx son todos un rebaño de ovejas"?¹⁹

De todos los defensores de una constitución democrática apropiada, plausible y bien ordenada Isócrates nos sorprende como uno de los más razonables y prácticos a ese respecto. Tucídides y sus contemporáneos volvían una y otra vez al pasado aristocrático reciente en busca de soluciones a lo que imaginaban ser el secreto espartano de la estabilidad, el poder y el orden interno. Por el contrario, Isócrates se enfrentó con una situación muy diferente, pues había visto la caída del poder espartano y la guerra constante entre los estados griegos mientras dos poderosos reinos, el macedonio y el persa, eclipsaban al mundo helénico. De haber sido sus ideas panhelénicas el resultado de un mero oportunismo político frente a esta amenaza, su lugar aquí -o incluso en la historia del pensamiento político- no hubiera sido muy sobresaliente; más brotaron también de una necesidad profundamente sentida de preservar la

isocracia, o mejor dicho, la participación activa de los ciudadanos en el cuerpo político.²⁰ Para conseguir tales fines Isócrates dio muchos consejos prácticos sobre la educación política de los jóvenes, la forma apropiada de legislar y la administración. Por razones semejantes, a Isócrates le preocupaba la delicada relación existente entre la igualdad política y el gobierno. Entendía la igualdad como la virtud que daba al sistema político la capacidad para dar a todo el mundo lo que se merecía, y no un poder para tratar a todos de la misma forma, como muchos creían. Es por ello, por lo que tendían a ver "el espíritu democrático en la indisciplina, la libertad en el desprecio de la ley",²¹ y por consiguiente no sólo no acertaban a captar el mensaje sino que ponían en peligro la misma politeya. Al destacar el problema de la indisciplina en el marco de un sistema políticamente permisivo, Isócrates hizo una distinción pertinente entre la igualdad bajo la justicia y la igualdad bajo el caos. La primera podía considerarse desde dos ángulos diferentes, uno aritmético y uno geométrico, como los pitagóricos habían afirmado ya antes.²² Pero la segunda es la igualdad cuyo lugar característico es la masa: es la igualdad que es impuesta sobre el pueblo, sobre hombres de cualidad diferente, de tal modo que los convierte en un rebaño en el que los excelentes no pueden distinguirse de los mediocres y que es por tanto incompatible con la justicia distributiva.

La cuestión para un hombre como Isócrates, interesado en que se tomaran medidas políticas, era saber cómo impedir al pueblo caer víctima de esta igualdad caótica. La solución, pensaba, era defender y restaurar ciertas instituciones democráticas y poner fin a las irregularidades del procedimiento democrático que se habían vuelto corrientes tras el gobierno oligárquico de los Treinta. No era el deterioro de la naturaleza humana el que explicaba la situación,²³ como los más filósofos pretendían, sino el deterioro institucional. Si las instituciones eran buenas, florecería la especie apropiada de igualdad y los individuos -incluso los líderes demagógicos, la plaga de la masa- se salvarían así de su propia naturaleza. Lo que Isócrates estaba diciendo por primera vez, es que la igualdad caótica es el resultado de circunstancias externas y que puede evitarse mediante las instituciones. Las instituciones co-

rrompidas corrompen a su vez a los hombres y las virtuosas los dignifican:

"Incluso podemos ver que los individuos que son insoportables en cualquier otra circunstancia, cuando van al Aerópago, vacilan en sucumbir a su propia naturaleza y obedecen más a las costumbres de este lugar que a sus propios defectos. No es con decretos, sino con costumbres como las ciudades se gobiernan".²⁴

Gracias a su aguda distinción entre los dos tipos de igualdad, Isócrates pudo mantener la existencia de la virtud popular frente al escepticismo creciente. Recordó a sus conciudadanos conservadores que nadie puede igualar al pueblo en su disposición a sufrir por el bien común: ningún grupo de oligarcas puede compararse con los muchos en su generosidad frente a los peligros públicos. Pero sólo una democracia bien ordenada, insistía, inspirará al pueblo el autosacrificio, ya sea en el campo de batalla o en la ciudad, bajo condiciones de escasez y de penuria. En contraste, cuando pierde la fe en su politeya, el mismo pueblo se "arroja hacia la locura, el desorden y las ambiciones criminales". No obstante esta situación de igualdad caótica no era irreversible. Isócrates creía que los ciudadanos conscientes podían reconstruir las instituciones de la democracia frente a un caos tal sin recurso a la oligarquía, mediante la eliminación de las causas sociales de la decadencia política, como lo eran la pobreza, el parasitismo y la demagogia.

La pobreza es un caso que viene a propósito y que merece cierta atención pues, en lo sucesivo, iba a ser conectada, si no identificada, una y otra vez con las masas tanto por las tradiciones del conservadurismo como por las de la revolución. Isócrates descubrió que la identificación aristocrática de los pobres con la masa estaba muy bien establecida en sus tiempos. Esto era ejemplificado por Jenofonte, quien creía que en toda politeya -ya fuera democrática o no- la mayoría era irremediabilmente mala:

"En el pueblo es donde hallamos más ignorancia, indisciplina y malevolencia; la pobreza impele a los hombres hacia acciones vergonzosas y explica la falta de educación e ignorancia, pues el dinero está ausente".²⁵

Jenofonte y los otros miembros reaccionarios de la aristocracia no lamentaban ni celebraban este hecho aparente: creían firmemente que estaba en la naturaleza de las cosas y sobre esta noción construyeron sus defensas más acerbadas de la oligarquía. Isócrates no aceptaría este razonamiento. Reconocía que la pobreza era la causa principal de la limitación de las capacidades de los pobres, pues era la pobreza la que los envilecía y los transformaba en masa. Pero también sostenía que la pobreza podía mitigarse, con el resultado de que la venerable politeya democrática de la que era miembro, podía llegarse a salvar de su deplorable destino histórico. Si el pueblo no padeciera pobreza, decía, no se levantaría contra el edificio del estado que lo sustentaba. En caso contrario, empero, su principal vicio político, la apatía pública, se vería agravada considerablemente, pues

"... el hecho esencial /para la existencia de una constitución democrática/ era que no hubiera ciudadanos cuyas necesidades básicas no estuvieran satisfechas, que pidieran limosna a los viandantes, deshonrando así a la ciudad; los individuos pobres son más numerosos que los que poseen bienes, y merecen toda clase de excusas si no se preocupan por los asuntos públicos y sólo se interesan por cómo van a vivir aquel día".²⁶

Además, esta situación no sólo afectaba a los muy pobres, sino que repercutía de una manera o de otra en la sociedad entera, pues corrompía a los ricos y favorecía la aparición de faenas parasitarias e inmorales, contribuyendo finalmente al desorden que debilitaría inevitablemente el cuerpo político:

"Todo ello causa un trastorno tal que los ricos tienen una vida más penosa que la gente que permanece siempre pobre. . . no hay peor enemigo

de la mayoría que los malos políticos y los malos demagogos: sin mencionar otros males, esta gente quiere que no tengamos lo necesario para cada día, ven que... los que viven de los tribunales, de las asambleas y de los beneficios que pueden hacer allí, están obligados por su diligencia a serles sumisos, agradecidos por las denuncias, acusaciones y otros actos dignos de sicofantes, con ellos llevan a cabo... antes verían a todos los ciudadanos sumidos en la desgracia, en medio de la cual gobiernan... no buscan los medios para llevar a aquellos que parecen tener algo al nivel de los pobres".²⁷

Así, pues, los demagogos no siempre viven a costa de los pobres, sino que aumentan en número, haciendo peligrar la estabilidad del estado. Al empobrecer más a los muchos, aumentan la nivelación de los rangos y erosionan la diferenciación interna de la sociedad. Sin embargo, nos recuerda Isócrates, si la pobreza no hubiera surgido en primer lugar entre los ciudadanos, los demagogos no hubieran encontrado seguidores. La existencia de los demagogos es sólo posible gracias a la letargia de la masa, resultando de la indigencia generalizada que compels a las gentes del pueblo a "Interesarse sólo por cómo van a vivir aquel día" y a olvidar sus deberes cívicos.

A la luz del análisis contemporáneo de la política de masas —por ejemplo, el estudio de la demagogia del fascismo, que merecerá ciertas atenciones más tarde— las reflexiones de Isócrates son realmente notables. En Isócrates hallamos un comentarista político que se niega a aceptar la noción de que la apatía política es la característica innata de los muchos. Si constituyen una mayoría silenciosa e indiferente, es porque sus vicios políticos son generados por condiciones externas.

4. LOS MEJORES Y LA "GREY VULGAR DE HOMBRES LIBRES NOMINALES"

La preocupación de Isócrates por la integración política del pueblo en la enfermiza politeya ateniense, estaba subordinada en realidad a la inquietud predominante -compartida por pensadores sociales griegos de todas denominaciones, desde Herodoto a Aristóteles, desde Tucídides a Jenofonte- sobre cómo armonizar los derechos de todos los ciudadanos con el gobierno de los más virtuosos y excelentes. Evidentemente quería mejorar el estado ateniense de después de las Guerras del Peloponeso, por medio de una vigorosa acción política dirigida hacia una reforma institucional basada en la regeneración moral a través de la educación democrática de los atenienses. Y deseaba que todo ello se realizara de una forma pragmática y con un sentido de urgencia. Sin desinteresarse por la ingeniería social, Platón contemporáneo de Isócrates, prosiguió un fin educativo semejante en un plano mucho más teórico.²⁸ La concentración de Platón en la perfección de los pocos, es decir, de las élites, implicaba una clara desconfianza en la posibilidad práctica de la perfección de los muchos. No obstante, los primeros e importantes pasos del sistema pedagógico que proponía se dirigían a todos los individuos de la ciudad; con este sistema trataba de invertir el proceso por el cual la medida y la cualidad de la educación de una persona dependían en gran parte de su posición social al nacer. Una vez se hubiera logrado una inversión de esta pauta tradicional merced a la política del estado, Platón proponía la separación de los dotados de los no dotados con objeto de impedirles una educación superior. Esto debía hacerse ya desde la infancia, acortando así la fase verdaderamente igualitaria de su proyecto educativo "teniendo en cuenta el hecho de la desigualdad natural de los hombres". El criterio de Platón, que separa a los hombres llamados a un tipo más elevado de vida de aquéllos que están predestinados por su naturaleza a formar la plebe se basa en la presencia o ausencia en cada individuo de una predisposición hacia los quehaceres nobles y superiores, esto es, aquellos quehaceres que conducen a la verdad, al amor y a la belleza. Como la presencia de las inclinaciones no es común, se sigue

que la mayor parte de la humanidad, por naturaleza, está excluida del mundo de la verdad superior, pues sus deseos y anhelos se dirigen sólo hacia la posesión de objetos sensuales y materiales. Esta gran mayoría de la humanidad se compone de todos los "niños, mujeres, esclavos y de la grey vulgar de hombres libres nominales". A ese respecto, empero, es importante recordar que para Platón la vulgaridad y la estupidez eran rasgos que se hallaban en cualquier nivel de una sociedad injusta, pues la naturaleza de la injusticia social era para él aquella forma de desorden que junta a sabios e ignorantes, a capaces e incompetentes. Es a la luz de esta opinión, que representa uno de los principales postulados de la filosofía social de Platón, como se deben leer sus muchas críticas en contra del pueblo e interpretar su tipo específico de elitismo. Platón fue más un abogado vehemente de una aristocracia del saber que un campeón del totalitarismo y de la ideología antipopular.²⁹ Sin embargo, esta necesaria cualificación no debe oscurecer el hecho de que los sentimientos antidemocráticos pesaban considerablemente dentro de su filosofía social y que, dada su inmensa influencia sobre el pensamiento occidental desde su muerte, éstos no han dejado de hallar un eco a lo largo de la historia.³⁰

A juicio de Platón, la democracia degenera porque sus dirigentes no son hombres virtuosos y a la vez son corrompidos por los muchos y son sus corruptores. Naturalmente tienden a formar una oligarquía, que una vez establecida degenerará en el gobierno de un solo hombre: la tiranía, el peor mal de todos. (Nótese que la democracia no es la peor constitución posible a juicio de Platón). Así, pues, para él está claro que deben establecerse garantías para que los pocos, y llegado el caso el uno, sean los mejores y para que se vean protegidos de sí mismos para siempre (mediante la educación y la formación filosófica en el sentido platónico) así como de las bajas pasiones y de las limitaciones intelectuales de los hombres menores o de menor calibre.

Platón creía que esos hombres menores tenían una capacidad de comprensión limitada y un deseo de conocimientos exiguo. Son mentalmente perezosos y por tanto incapaces de dominar sus propias pasiones. Por con-

siguiente, deben ser gobernados por leyes justas; leyes que los impedirán expresar sus tendencias destructivas y agresivas latentes que son típicas de la masa en general, el plsthos, y muy especialmente de las multitudes reunidas. Toda asamblea de hombres inferiores congregados se convierte en una "bestia enorme y poderosa".³¹ (Aquí encontramos una de las primeras expresiones de la idea de que el pueblo es un leviatán dormido, peligroso en sus instintos y en sus proporciones, presto a despertar y a dañar a la sociedad civil). Según Platón, la peligrosidad de esta bestia de muchas cabezas era un aspecto inherente de las sociedades humanas injustas, un elemento perenne que no cambiaría a menos que se estableciera el nuevo orden prefigurado en la República. Como indicó en otro diálogo, las pasiones en que se basa la conducta de la mayoría son eternas, al igual que la existencia del mal.³² Sólo la constitución apropiada puede doblegarlas.

No obstante, al parecer de Platón, la masa no es la representación social del mal. La palabra que se le ajusta con más exactitud es sobre todo la mediocridad. Los hombres ordinarios son incapaces tanto de hacer mucho bien como de causar un mal extremo. Sócrates lo dejó sentado en el Critón:

"Me alegraría que los hombres ordinarios tuvieran una capacidad ilimitada para hacer el mal, pues entonces tendrían un poder ilimitado para hacer el bien, lo cual sería espléndido, si fuera así. En realidad, no tienen ninguno de los dos. No son ni sabios ni estúpidos; simplemente obran al azar."³³

El "vulgo común",³⁴ pues, necesita protección contra los pocos realmente capaces de perversión refinada y de conducta dañina; de ahí la concepción de Platón del arte de gobernar como una especie de arte de pastoreo.³⁵ Estos hombres emponzoñados sólo se hallan en minorías malvadas —tiranos y demagogos en el reino político, sofistas en el reino de la cultura. Así como solamente los pocos pueden alcanzar la sabiduría y el bien supremos, únicamente una minoría puede alcanzar las profundidades insondables de la maldad humana. Así, la teoría elitista de

Platón del orden social actúa en ambos sentidos, pues también implica una concepción elitista del desorden social.³⁶ Una vez establecida esta noción, empero, Platón se hizo la pregunta clave sobre la mayoría: "¿Por qué es mala la mayoría?"³⁷ Ello cree Platón, quizá puede empezar se a contestar considerando la relación de los muchos con la filosofía, pues la explicación de por qué la mayoría es indiferente u hostil a una vida consagrada al amor y al descubrimiento de la verdad, utilizando sus términos, nos dirá mucho sobre la cuestión. La respuesta no es simple, pues no es difícil que muchas virtudes aisladas y "dones de la naturaleza" se den en el pueblo, aun cuando el número de los hombres verdaderamente excelentes y virtuosos siga siendo reducido. Un gran número de hombres comunes son valientes, sobrios, honrados, trabajadores o sensatos, cuando no combinan en ellos varias de estas y otras virtudes. Ello no obstante, se da a menudo la gran paradoja: sus virtudes se ven socavadas, perdidas, por decirlo así, por una lógica interna de la decadencia:

"Todos los llamados bienes corrompen y distraen, la belleza, la riqueza, la fortaleza del cuerpo, los buenos contactos familiares en la ciudad y otras cosas semejantes".³⁸

Por supuesto, no es éste el lugar para hablar de la creencia griega, profundamente enraizada sobre la corruptibilidad de todo lo que es humano, pero se debe señalar que para Platón -como para otros pensadores sociales- el proceso de la degeneración social aparecería cimentado en todas las constituciones. En el presente contexto, todos sus esfuerzos van hacia la protección de los pocos mejores en contra de ella, pues para él está claro que la corrupción de los más sabios y virtuosos redundaría en el mayor mal posible para todos. Es por esta razón por la que Platón consideraba a los sofistas como los peores enemigos de la politeya, pues enseñaban las técnicas necesarias para la persuasión y la manipulación de la mayoría simple y crédula o, mejor dicho, de las muchedumbres "constituídas en asambleas, en tribunales, en teatros o en cualquier otra reunión pública". En estas situaciones "el estrepido de la censura y del elogio" impide el ejercicio de la razón y de la virtud,

facilitando así el éxito de los mazarinos y de los malvados. Tanto los políticos como los sofistas inculcan:

"nada más que las opiniones que la multitud opina cuando está reunida y llaman a este conocimiento sabiduría. Es como si un hombre adquiriera el conocimiento de los honores y deseos de una bestia grande y fuerte que tuviera en su custodia, cómo se le puede acercar y tocarla, cuando y con qué sonidos se vuelve más salvaje y más mansa, así, y los diversos sonidos que acostumbra a emitir en cada ocasión y qué sonidos emitidos por otro la amansan o la encolerizan, y después de dominar este conocimiento a base de vivir con la criatura y con el transcurso del tiempo... se decidiera a enseñar... a la gran bestia".³⁹

A la luz de todo esto no debemos "condenar absolutamente a la multitud" en sí, sino más bien acusar a sus pervertidores, "esta banda de alborotadores que se han metido donde no les llamaban". De la misma forma que la multitud puede volverse en contra del orden apropiado de la sociedad, Platón concluyó que podía enseñársele obediencia, frugalidad, trabajo, autodisciplina, piedad y respeto hacia sus mayores (sus guardianes y filósofos) así como deferencia hacia la filosofía y la ciencia. Todo esto supone el recorrido de un buen trecho en la respuesta de su cuestión original,⁴⁰ y además explica la noción platónica de la mediocridad, destinada a ser resucitada en la teoría contemporánea de la sociedad masa.

Para resumir, Platón tenía una concepción muy baja de los individuos en general y de sus posibilidades culturales: son vulgares, ignorantes; inconscientemente generan corrupción política; sus estallidos son peligrosos para la comunidad. Por tanto, deben tratarse de modo paternalista⁴¹ por los que saben más y que son, o debieran ser, los gobernantes de la sociedad en todos los sentidos. Es necesaria una masa feliz, aunque para Platón feliz no significaba exactamente bien alimentada y satisfecha, pues los muchos deben alcanzar la mayor libertad y el mayor conocimiento posibles congruentes con su naturaleza. Así, mientras que los hombres superiores de la sociedad ideal debieran gobernar (y gobernar

se a sí mismos) según la "dialéctica" (razón), los muchos debieran ser gobernados por los anteriores mediante la "retórica", que actuara sobre sus disposiciones, con vistas a despertar en ellos inclinaciones permanentes hacia la virtud.⁴² En el esquema mental de Platón esto no significa una degradación del pueblo, sino el logro de un orden social que obedezca a las reglas de la belleza y de la virtud, en el que todo hombre halla su lugar justo y natural en el cosmos.

En lo que se refiere a la naturaleza y características del pueblo en general, la concepción de Aristóteles difería poco de la de Platón. Sentía un desprecio moderado por él, pero al mismo tiempo quería dar a la mayoría la parte del conocimiento tan grande como pudiera alcanzar dentro de sus limitaciones. La principal aportación de Aristóteles en este campo deriva del hecho de que se enfrentó a la cuestión del comportamiento de la masa o de la muchedumbre como un elemento normal en la vida política. Así, notó que en ciertos momentos de cambio político se daban casos de histeria colectiva e conducta turbulenta y que poseían una cierta regularidad, especialmente durante las revoluciones. La misma distribución injusta de la propiedad que desencadena las revoluciones, espolea a los muchos a congregarse en muchedumbres airadas: "la distribución de la propiedad actúa en una dirección contraria a la distribución del poder: las masas se vuelven revolucionarias cuando la distribución de la propiedad es desigual".⁴³ El proceso que explica esto, según Aristóteles, es que el pueblo —en el sentido de una comunidad políticamente integrada— se convierte en masa por necesidad de justicia económica e igualdad jurídica. Cuando la constitución no funciona bien (y, en cierto sentido, está ausente) un sector de la población se vuelve políticamente amorfa, en otras palabras, se convierte en masa. Este razonamiento no debe oscurecerse si recordamos que, para Aristóteles, la constitución es la causa formalis de la politeya, siendo los mismos individuos la materia que recibe una forma política determinada o causa materialis. La masa es así el cuerpo amorfo (o carente de constitución) de los ciudadanos en potencia. No se puede dar el nombre apropiado de "ciudadano" a los hombres normalmente libres que, por la razón que sea,

no se hallan resguardados bajo una estructura política. Así la masa (y para pensadores posteriores, el proletariado) existe fuera del seno de la sociedad civil.

Sin embargo, esto no impide que la masa afecte el reino de la ciudadanía activa. Todo lo contrario: cuando más aguda es la exclusión, mayor es el peligro de la subversión. Y las armas de la multitud son poderosas: en cualquier disensión civil puede fácilmente desbordar y destruir a los ricos, especialmente si no ha sufrido una degradación moral extrema ⁴⁴ y por ello es capaz de percatarse de que "los muchos tienen derecho a alzar sus reivindicaciones en contra de los ricos: tomados conjuntamente son más fuertes, más ricos aún y mejores". ⁴⁵ Aunque Aristóteles era lo suficientemente sutil como para trazar la distinción precisa entre las muchedumbres -que consideraba volubles y veleidosas- y el cuerpo general de ciudadanos yendo así contra la tónica del discurso predominante, que desde Herodoto había tendido a confundir ambas nociones, como ya hemos señalado.

En el espíritu de esta distinción Aristóteles buscó las causas del desorden y malestar de los muchos fuera de su supuesta naturaleza. Decía así, al tratar del problema de la demagogia:

"Otra forma de democracia se da cuando todos participan en la provisión de cargos... el pueblo es soberano, no la ley; esto es, cuando las decisiones de la Asamblea tienen una mayor validez que la ley, ello se debe a los demagogos. En las ciudades gobernadas democráticamente, no hay demagogos: los mejores de entre los ciudadanos se imponen. Es cuando las leyes no son soberanas cuando los demagogos entran en juego". ⁴⁷

La desconfianza de la minoría astuta y sin principios que se refleja en estas palabras, aparejada con su convicción de que los demagogos podían precipitar situaciones de gobierno de la chusma, llevó a Aristóteles a una clara identificación con alguna de las posiciones de Platón cuando en su Ética, unió la idea de la vida buena del individuo a la de

la ciudad. El estado, para ambos filósofos, era más un educador que un administrador del tesoro y del ejército, lo cual significaba que, para ellos, el mantenimiento de convicciones éticas generalizadas entre los ciudadanos constituía la garantía final en contra de la tiranía, la demagogia y el cataclismo social disparatado, así como una protección en contra de la aparición de una multitud de ciudadanos mediocres. Para Aristóteles, debíanse aprobar unas leyes razonables para evitar tales males, porque si las buenas razones "fueran en sí suficientes para hacer a los hombres buenos, hubiesen sido colmadas con grandes recompensas, como dijo Teognis;... pero tal como son las cosas, aunque parecen alentar y estimular a los generosos de entre los jóvenes, y hacer que una persona de buena familia y un verdadero amante de lo que es noble esté dispuesto a ser poseído por la virtud, no son capaces de alentar a los muchos para que se encaminen hacia la nobleza y la bondad. Pues éstos por naturaleza no tienen sentido de la vergüenza sino del temor..." 48

Así, a pesar de todas sus distinciones y cautas generalizadas, Aristóteles revela aquí la naturaleza última de sus creencias sobre los muchos: forman el sector de la población que es incapaz de poseer un sentido del honor -porque no tiene vergüenza- y que responde básicamente a un sentimiento bajo -el temor. Por tanto, tanto para él como para Platón, la sociedad debe dividirse en dos clases de hombres, los nobles y los innobles por naturaleza. Esta dicotomía por supuesto se halla estrechamente relacionada con ideas anteriores sobre el gobierno democrático, que hallamos en Tucídides y Aristófanes, pero difiere de las concepciones de esos otros autores: en cuanto trata de trascender la política y hacer distinciones que son también epistemológicas y metafísicas. Esto se explica porque, en su pesquisa sobre la naturaleza del uno, los pocos y los muchos, Platón y Aristóteles también se plantearon las cuestiones siguientes: ¿quién de entre los hombres es verdaderamente capaz de conocimiento? ¿Cuales son las condiciones políticas adecuadas para la búsqueda de la verdad por parte del hombre? ¿Cual es el lugar del hombre de saber

en el orden ontológico?

5. LA HISTORIA Y LA REBELION DE LAS MASAS

Con la notable excepción de Hesíodo, todos los pensadores hasta ahora mentados abordaron el problema de la mayoría de una manera que descartaba los cataclismos históricos: como máximo, la multitud podía entrar en juego en una revolución, ayudando a precipitarla con su conducta desenfrenada, trayendo consigo con ello, peores males para la comunidad, como la tiranía o la oligarquía. Más, andando el tiempo, Polibio recogió el hilo del catastrofismo histórico hesiudiano y lo incorporó a la filosofía de la historia. La diferencia principal entre los dos filósofos (que se sitúa cronológicamente al principio y al final del período creativo del pensamiento social griego) es que mientras la perspectiva de Hesíodo hundía sus raíces en el mito, Polibio incluía muy conscientemente a las masas y su gobierno en una interpretación de los acontecimientos humanos más razonada y secular.

Polibio estaba convencido de la unidad de toda la historia.⁴⁹ En sus esfuerzos por desvelar las leyes de los acontecimientos particulares de varias sociedades, a menudo distantes, Polibio descubrió la universalidad y un complejo pero claro sentido de las variedades del flujo histórico. Para él, los varios tipos de organización social correspondían a una serie de momentos históricos clasificables y plenos de sentido. En contraste con la concepción aristotélica, en que todas las instancias de la tipología constitucional serían coetáneas, al parecer de Polibio esto sólo podía suceder cuando las comunidades humanas se ignoraban entre sí. Cuando el mundo se hallaba fragmentado en tribus incontables, estados y ciudades, cada una inconsciente de la existencia de la otra, el dilema de la humanidad había sido el aislamiento y la guerra. Solamente el desarrollo del Imperio Romano había puesto fin a este dilema al unificar a la humanidad. Así, bajo la pax romana, la oligarquía, la monarquía

y el despotismo se habían convertido de repente en la oligarquía, la monarquía y el despotismo del mundo civilizado. No obstante, pensaba Polibio, eso no señalaba la llegada del milenio: pese a toda su admiración y devoción por el pueblo romano, Polibio se dejaba arrastrar menos por las quimeras históricas de lo que algunos críticos nos quisieran inducir a creer. Tras admirar el "maravilloso espíritu de la época que /tenía/ que afrontar", no vacilaba en proclamar sus graves recelos sobre la misma época, que, según él, no hacía sino precagiar una "catástrofe general" de proporciones sociales cósmicas, ocasionadas por las masas.

Según Polibio, la monarquía, la aristocracia y la democracia son, a la manera tradicional, las tres formas posibles de gobierno político. Pero existen sólo en un sentido histórico. Así, la aristocracia constituye una forma de convalecencia después de la tiranía, mientras que la democracia es un proceso de regeneración de una situación oligárquica. Todas estas formas son generadas así por estructuras sociales dinámicas previas. Se desarrollan y se establecen, sólo para decaer y ser derrocadas más tarde. Cada una de ellas está respaldada por grupos particulares de hombres que luchan por mantenerse en el poder contra otros grupos que conspiran incesantemente para lograr su derrocamiento o simplemente para socavar su influencia de todas las maneras posibles. Cuando las instituciones de los estados más perfectos se han desgastado por el tiempo y la apatía y la corrupción se han infiltrado por entre las filas de sus partidarios sus enemigos se multiplican y se hacen más osados, llegando finalmente a demolerlas. Esto conduce a un período de gobierno opresivo y degenerado. Según Polibio, uno de los tipos posibles de gobierno degenerado es el gobierno de la chusma. Este sigue inevitablemente a la democracia, pues constituye su forma particular de decadencia. Además en la filosofía de la historia de Polibio, el gobierno de la chusma, es también la última gran categoría histórica hacia la que avanza toda sociedad, el punto crucial a partir del cual toda la historia humana empieza otro gran ciclo histórico.

El "gobierno de la chusma" es una expresión castellana inadecuada para verter la noción de Polibio. Este usó el término *ὀχλοκρατία*, pero su transcripción correspondiente ollocracia no ha sido bien recibida por la terminología del pensamiento político, y mucho menos por el lenguaje corriente. No obs

tante, es más exacto que "gobierno de la chusma" pues *ὄχλος* significa tanto muchedumbre como disturbio, alboroto, algarada y desorden. Con el término oclocracia Polibio quería dar a entender más la sociedad-chusma que el gobierno de la chusma, pues se estaba refiriendo a una situación caracterizada por una completa ausencia de gobierno y orden. Esta situación no representa ni un estado de cosas completamente anómico, pues en él no hay bases de comparación reales para la conducta humana, ni un estado hobbesiano de guerra universal, pues se sitúa al final, y no al principio, de la historia de la sociedad civilizada. Al principio, decía Polibio, los hombres merodeaban como animales de la misma especie, en paz entre sí, siendo organizados y dóciles, al igual que las bestias.⁵⁰

La civilización trajo consigo un orden social complejo y creativo, pero su precio fue la disensión y la dominación.

El único momento histórico de verdadera igualdad de que el hombre fue testigo, destacaba Polibio, fue aquel remoto período de animalidad original: por lo mismo fue el único momento en que los muchos, tomados conjuntamente, fueron una fuerza poderosamente creativa. En aquellos días primitivos las gentes fueron descubridoras de la comprensión, la gratitud y de otras virtudes nobles hasta que "surgió en las mentes de la multitud una teoría de los ignominiosos y de los honorables, y de la diferencia existente entre ellos", esto es, en nuestros términos, un criterio para la asignación de distintos status a los diferentes individuos. Este supuesto permitió a Polibio construir la rudimentaria teoría del pacto social por la que es bien conocido: según él la elección de los mejores como reyes fue resultado directo del nacimiento de una moralidad pública en la orda primitiva.⁵¹ Pero la multitud nunca llegaría a repetir esta acción: después de este acontecimiento crucial, sólo los mejores pudieron aportar innovaciones y contribuciones a la civilización.

La forma que se acerca más a la igualdad total de los tiempos primitivos es la democracia. No obstante, la democracia es una forma de gobierno en que una minoría de hombres virtuosos gobiernan e inspiran a

los muchos, y en que la desigualdad económica, aun templada por medio de los impuestos, no ha sido eliminada. Para empeorar las cosas, la vida de la democracia no dura más de dos generaciones, pues no puede sobrevivir a numerosas amenazas, siendo una de las peores la avaricia de los ricos, nunca satisfechos con la única posesión del poder económico. Sin embargo, la causa más importante de la decadencia democrática es el hecho de que la "larga asociación debilita el aprecio de la igualdad y la libertad por el pueblo". Siguiendo los pasos de Tucídides, Polibio afirmaba que los asuntos políticos no son estables porque existen ciertos defectos humanos que son intemporales y se encuentran en todas las clases y naciones. Además, decía, es la naturaleza humana la que explica en últimas instancias las revueltas catastróficas de las masas que han destruido las democracias en el pasado y que traerán la oclocracia final. Los defectos característicos de hoi polloi son sólo secundarios a las imperfecciones del hombre. Estas se encuentran tanto entre los rangos más bajos del pueblo como entre los ricos y los demagogos, todos ellos cínicamente despreocupados de la justicia y del orden social. Una vez más, Polibio no censura exclusivamente a los muchos por la descomposición social. Aun así, destaca el hecho de que los muchos deben ser gobernados, que privados de una jerarquía y de un sistema de autoridad, están destinados a demoler la cultura, la civilización, la religión y la ley. Lo manifestó convincentemente cuando mostró que siempre es necesario el mando, incluso durante el estallido final de la violencia de la chusma que destruye la democracia:

"...cuando /la codiciosa minoría/ en su absurda manía por la reputación ha predispuesto al pueblo para recibir recompensas, la virtud de la democracia se ve destruida y se transforma en el reino de la violencia y de la fuerza. La chusma, habituada a alimentarse a expensas de los demás y a cifrar sus esperanzas en los bienes de sus vecinos, tan pronto como tiene un dirigente suficientemente ambicioso y osado, siendo excluido de la pobreza por los halagos de los honores civiles, produce un reino de la violencia pura. Luego vienen las asambleas tumultuosas, las matanzas, las prohibiciones, las redivisiones de la tierra; hasta que después de perder traza de toda civilización, ha hallado una vez más un amo

y un déspota".

6. ORDEN Y PLEBE

A pesar de los rasgos aristocráticos de la constitución romana, la composición social de la ciudad del Lacio en sus períodos primitivos y republicanos fue bastante homogénea. Con toda clase de mecanismos políticos la plebe romana de los tiempos primitivos había logrado el acceso a prácticamente todos los cargos de la maquinaria del estado, aunque la alta aristocracia consiguió mantener el monopolio de algunas instituciones, especialmente las de significación religiosa. No obstante, esta aristocracia era más profundamente consciente de ser romana que de ser diferente del resto de los ciudadanos. Esto explica por qué, a los ojos de los romanos, la revuelta de Coriolano contra la plebe era precisamente el tipo de conducta que debía esperar, no de un romano sino de un noble bárbaro, normalmente desvinculado de un pueblo libre. El pueblo romano era entonces un populus, un pueblo, o mejor dicho, en el espíritu de los tiempos aún tribal, el pueblo, y este pueblo era una parte integrante de la politeya. Esto se proclamaba en documentos, monumentos, insignias y fórmulas sagradas. La proclamación no era en vano: al leer los historiadores romanos nos sorprende la constante e invariable expresión del "pueblo romano" en marcado contraste con la forma en que se nombran otras naciones: los nubios, los macedonios, los hispanos. Para la mente romana de los tiempos primitivos la palabra "pueblo" comportaba una dignidad particular, y el populus era el portador de la virtud.

Así, la constitución romana explícitamente identificaba a todo el pueblo de la colectividad con el estado. En este sentido la expresión "el pueblo romano" tenía un significado semejante al de "el pueblo de los Estados Unidos" en los textos políticos fundamentales de la república ameri

cana. Esto se veía reforzado por el hecho de que la nobleza no era una casta cerrada: se producía un constante aumento del número de los patricios, para no hablar de los muy influyentes sectores acomodados de extracción plebeya. A medida que se extendía la joven república, crecía una nobleza de la administración cuyas filas se engrosaban con ciudadanos procedentes de todos los estamentos, aunque muy a menudo, la dirección de los más altos asuntos del estado se dejaba en manos de los grandes patricios. En contrapartida, por permitir a los nobles representar y ostentar la "majestad del pueblo romano", los plebeyos reivindicaron firmemente respeto y justo trato. El uso continuado por parte de los plebeyos de su derecho de apelación -provocatio- es buena prueba de este estado sano de cosas.

Por esas y otras razones semejantes, la Roma primitiva debió de estar completamente libre de la creencia en la existencia de parias naturales entre sus ciudadanos. A medida que Roma ensanchaba su imperio, parece haber surgido el sentimiento de que otros pueblos no sólo eran militar y culturalmente inferiores sino inferiores por naturaleza, pero este sentimiento no llegó a extenderse nunca a los bajos estratos de la misma sociedad romana. Por el contrario, hacia principios de la segunda centuria A. de C., los romanos empezaron a considerarse como una raza de amos, destinada a dirigir y a mandar, una creencia que profesaba todo el pueblo romano. Fue más tarde, cuando los bárbaros y otros pueblos conquistados empezaron a ser absorbidos dentro del cuerpo de ciudadanos, que estos sentimientos de superioridad racial colectiva se vieron algo afectados por vez primera. Una de las causas de esto fue la concesión progresiva de la ciudadanía a los esclavos. El hecho de que los esclavos recibieran un tratamiento particularmente brutal en Roma debió de haber significado que la llegada de la emancipación (y más tarde de la ciudadanía) fuera para ellos como una metamorfosis social y que los mismos ciudadanos fueran bastante flexibles en sus creencias sobre la supuesta naturaleza íntima del esclavo. Así, aunque en algunos sectores existía un fuerte prejuicio contra los libertos, éstos fueron juzgados progresivamente por su conducta y no por su nacimiento; hacia el año 100 A. de C. esta costumbre era ya predominante. De hecho, durante ese período, ser

ciudadano significaba todavía ser activo en la república ya fuera en el ejército o en la dirección de los asuntos públicos y de la administración. Ciudadanía y civismo estaban estrechamente vinculados: desde la época griega estas nociones se consideraban como la antítesis del gobierno de la chusma, y seguirían siéndolo durante tiempo, sólo para ser reavivados mucho después en el marco de la democracia moderna.

Aun cuando la población nueva y heterogénea de Roma vio primero la aparición del desorden civil y de graves disturbios (hacia el año 70 A. de C.), los pensadores romanos no relacionaron esos fenómenos con una supuesta naturaleza innata de la multitud, en contraste con los comentarios griegos sobre el plethos. Ningún aristócrata osaría referirse al resto de sus conciudadanos con el equivalente latino de canalla, incluso después de que la turba hubiera dominado momentáneamente esa gran zona desmilitarizada que era Roma. Los nobles y gentes del pueblo no tenían diferentes códigos de conducta, y ello frenaba el desarrollo de una identificación aristocrática del pueblo con el populacho. Es interesante notar que estas actitudes persistieron durante las primeras fases del Imperio, cuando toda clase de provincianos no romanos y no itálicos hallaron lugares de honor en el Senado, y el aparato del estado se abrió considerablemente a los ciudadanos de toda el área dominada por Roma.

Así, durante mucho tiempo, la politeya romana poseyó una dinámica que impidió a sus líderes desarrollar una teoría elitista plena como la que apareció en el ambiente más democrático de Atenas. Sin embargo, las constantes algaradas e intimidación de la turba típicas del último período de la República, con sus momentos de gobierno de la chusma,⁵³ empezaron a inspirar críticas de las pasiones, vicios y peligrosas cualidades del populacho. Aun así, todavía se nota en los autores de este período una marcada disposición a hacer hincapié en los actos de individuos aislados como causantes de la interferencia desordenada de la multitud en el orden público en lugar de atacar a la plebe en cuanto plebe. Mientras que para los griegos la decadencia de la moralidad pública no sólo era

causada por los demagogos sino que también era una manifestación de la naturaleza humana en general, para los romanos republicanos la relajación general de las costumbres que estaba debilitando el orden social fue frecuentemente consecuencia directa de las maquinaciones viciosas de bandidos políticos. Un famoso agitador y comandante de una banda de asesinos como Clodio se consideraba invariablemente la causa principal de la degeneración de los muchos: si él y su pandilla de criminales se mantuviera apartado del bueno y patriótico pueblo romano, ningún mal vendría del lado de éste. Aunque algunos hombres -entre ellos Catón- hablaran también de la decadencia moral de la aristocracia como otra causa de desorden civil, en última instancia se acusaba al individuo falto de escrúpulos de convertir en chusma a una mayoría piadosa, disciplinada y observante de la ley. Así, pues, no es sorprendente que en el contexto social de la Roma republicana se excluyeran las especulaciones sobre el gobierno real de los muchos y, que, de la misma forma, todas las advertencias en contra de ellos como una amenaza al bienestar de la República se viera asimismo eliminada. Los débiles ecos de Platón y Polibio que podemos hallar -como en la referencia de Lucrecio a las "turbias profundidades del gobierno de la chusma"⁵⁴- son vagas y están ancladas en los tiempos míticos, pues los romanos sabían que el poder está conferido sagradamente a los pocos y que la colectividad estaba protegida por la piedad pública, la virtud que hacía del pueblo romano el más excelente de los pueblos.

Por todas esas razones los autores romanos del período tenían a mostrar un notable nivel de comprensión de los multifacéticos aspectos del cuerpo principal del pueblo. Tito Livio, que constituye un buen ejemplo, fue capaz de destacar con igual claridad las características positivas y negativas de la plebe. Por una parte, notó cómo los plebeyos son demasiado apáticos o demasiado precipitados en sus decisiones en la vida pública,⁵⁵ pero, por otra parte, también los consideró capaces de una fuerza moral interna que los protegía en contra de los "aduladores públicos" o "cortejadores de la plebe"⁵⁶ cuyas ambiciones personales no pueden satisfacerse sin ayuda de la multitud. Debido a este sentido común los líderes oficiales de la plebe están con más frecuencia a su merced que al contrario. "Como casi siempre sucede", dijo Livio, son "influidos por la muchedumbre en lugar de influir sobre ella", aunque, si por cualquier razón los ple-

beyos caían presa de deseos desordenados, esos demagogos eran arrestados por ellos, pues no tenían otra afición que la de "complacer a los ávidos oídos de la plebe" y seguir sus deseos. La apatía plebeya, cuando ocurre, produce el fenómeno contrario: en vano tratan los tribunos de espolpear al pueblo durmiente que ni escucha ni quiere seguir, a no ser que dirigentes muy hábiles sean capaces de captar finalmente la imaginación de la mayoría, la cual, "en su admiración embrutecida de sus propios tribunos se mantienen en servidumbre perpetua". Evidentemente no todas estas opiniones están libres de contradicción pero debemos recordar que en la literatura histórica antigua a menudo aparecían todo tipo de interpretaciones en el curso de una misma obra. Sin embargo, parece que por lo general las diversas formas de Tito Livio de concebir la psicología del pueblo reflejan las ideas no siempre precisas mantenidas por la alta clase conservadora de sus días, cuya ambivalencia hacia el pueblo que había construido un edificio político tan grande ya ha sido puesta de relieve. Este sentido de orgullo del pueblo romano, en última instancia, es lo que pesaba más en el juicio final de Tito Livio sobre el pueblo: su cuerpo, tomado en conjunto, posee un buen nivel de sabiduría política,⁵⁷ y esto es cierto específicamente de Roma, pues no hay ningún otro lugar sobre la tierra en que "la masa del pueblo (multitudo) muestre una mejor disposición"⁵⁸ para que la obediencia dignificada legitime la autoridad y una capacidad para la acción colectiva disciplinada que la lleve a realizar grandes hazañas. Si hay un desdén genuino de la masa en Tito Livio, está reservado claramente para los extranjeros, en un espíritu algo semejante al de Herodoto cuando describía la chusma bárbara del Imperio Persa. Pero para Tito Livio los extranjeros comprendían a los mismos atenienses, en cuya sociedad "los discursos públicos tienen la mayor influencia posible y su subsistencia deriva del favor de las masas".⁵⁹

Tito Livio ilustra el hecho de que, después de ese largo período de conflictos de clase conocidos como la Lucha de los Ordenes, algunos romanos aprendieron que cualquier cuerpo político puede actuar con precipitación o ser presa de pasiones tumultuosas. Estaban convencidos de que ni tan sólo el venerable senado podía escapar a los peligros que acechan a toda asamblea humana, pues, como decía el proverbio "senatores omni boni viri, Senatus romanus mala bestia". Así los romanos eran durante la república plenamente conscientes de la situación, aunque no acertaron -o

no estaban interesados en ello- a desarrollar una explicación seria de esta complejidad.

7. LAS HECES DE ROMULO

Las excepciones a la actitud de ambivalencia predominante son bastante significativas, especialmente porque, con la desilusión de las instituciones republicanas que siguió a las guerras civiles y a la aparición de la fórmula política imperial como la solución definitiva a los problemas de Roma, una nueva concepción de absoluto desprecio por los muchos llegó finalmente a adueñarse de las clases conservadoras.

En un momento dado tanto la nobleza como los altos rangos de las clases ecuestres y plebeyas creyeron que suponía una pérdida para ellas el intentar tratar con la población vasta y heterogénea que había crecido en torno a ellas y que era más que indiferente a sus tradiciones y a su idea de cómo debía ser el cuerpo político. Una serie de escritores, hastiados de las nuevas muchedumbres que se agolpaban en las calles y en los lugares públicos de Roma, empezaron a hablar con desprecio de ellas. Salustio nos ha dejado una descripción de la "perdición" moral de esa nueva plebs urbana hacia la que no sentía más que un desdén irónico:⁶⁰

"En cuanto a la plebe urbana, su perdición tiene muchas causas. En primer lugar. En primer lugar, todos los que han sido señalados en sus países debido a su ignominia y desvergüenza, que han disipado deshonrosamente su patrimonio y, finalmente, todos los que han tenido que abandonar su patria a causa de sus crímenes o su infamia, todos esos han acudido a Roma como a un sumidero... Además los jóvenes que han pasado penuria en los campos con el esfuerzo de sus manos, han abandonado las rudas labores trocándolas por la ociosidad de la ciudad, confiando en la generosidad del estado y de los ciudadanos privados".⁶¹

Salustio fue uno de los primeros testigos del desarrollo de un proletariado urbano desarraigado y subalimentado, que acudía como un rebaño a la gran ciudad. Aunque Atenas, Alejandría, Corinto y otras ciudades probablemente habían experimentado mudanzas similares, fue Roma la que primero las presencié a tal escala; lo mismo sucedería después en Constantinopla. Y mucho más tarde el fenómeno se iba a repetir en los tiempos modernos y su interpretación en términos semejantes se convertiría en una parte esencial de la imaginería de la visión de la sociedad masa.

Las reacciones romanas a todo esto tendieron a ser emocionales, de modo que carecemos de explicaciones razonables de lo que sucedía. Cicerón, el más excelente de los pensadores políticos romanos, constituye un buen ejemplo de esta incapacidad de explicar. El acoso constante de bandidos y demagogos le condujo a violentas reacciones en contra del proletariado que tan fácilmente los apoyaba. La República, creía, significaba "cosa del pueblo" sólo si se reconocía universalmente que hay diferentes grados de responsabilidad y sabiduría, tanto en las filas de los que gobiernan y detentan el poder como en las filas de los que no lo detentan. Los hombres situados dentro del reino estricto del poder y de la autoridad pueden poseer bienes y responsabilidades privadas, y esto les vuelve aliados del orden y del civismo. Son los que no tienen nada -excepto algunos derechos civiles- y merodean por la ciudad en busca de disturbios tratando de trastornar la situación normal de los asuntos públicos de la capital, los que constituyen un agregado vil y peligroso, que no merece más que escarnio. Era por culpa de ellos, decía, por lo que el partido de los populares había degenerado en una serie de pequeñas facciones incapaces de ideales nobles y dirigidas por bandidos. Además, añadía, eran innatamente viciosos, malhechores, enemigos de la República, e incompatibles con toda clase de decencia pública. Así el menosprecio de Cicerón por los populares y por lo tanto por los rangos bajos de la plebe era extremo, totalmente moralista (podríamos decir incluso sociológico) y estaba impregnado por un triste escepticismo, pues pensaba que el diálogo entre los excelentes y las "haces de Rómulo" que vagaban por las calles de la metrópolis era imposible.

Así, pues, nos enfrentamos a un cambio completo de estado de opinión en las concepciones romanas, pues los hechos posteriores probaron que las ideas de Cicerón sobre los muchos serían las destinadas a triunfar por último entre las clases altas romanas. El mismo Cicerón creía que la interrupción final del diálogo político continuo entre las clases significaba el fin de la institución política básica de la concordia, aquella situación de armonía social en la que el pueblo aceptaba el hecho inmutable de que los viri boni del estado sólo proceden de la clase superior de los optimates. Su imagen de un estado oligárquico era perfectamente definida: a menudo conectaba el senatus con los boni y consideraba a sus enemigos (criminales, dictadores potenciales, proletarios desarraigados) improbi, mali, impi, perditi, latrones y seditiosi. Tal sarta de insultos es muy significativa: según Cicerón, los que se oponen a los boni son los que, arrastrados por la influencia de cualquiera que se oponga a su respetada oligarquía, se levantan contra su autoridad. Los boni, para él, son los ricos, mientras que los pobres, la plebe-cula urbana, representan un elemento permanentemente peligroso dentro del cuerpo político.⁶²

En contraste con Cicerón, Salustio trató de sustituir las explicaciones a las invectivas. En obras que no se refieren directamente al tema, Salustio explica que la plebe urbana desarraigada lleva una vida de miseria y penuria que la impele al odio de sí y la priva de las antiguas virtudes del ciudadano romano. Bajo estas condiciones, ¿puede ser otra cosa sino vil y estrecha de miras? ¿Cómo no va a odiar a los ricos y a los excelentes? Si carece de instinto político y se convierte fácilmente en el instrumento de los políticos y dictadores por el simple hecho de que desde el principio se le arroja a un estado tan miserable que no puede evitar ser a su vez moralmente vil y desesperada.⁶³ Otros historiadores participaron en el inteligente intento de Salustio de explicar las causas del descontento plebeyo y su falta de civismo, pero ello no les impidió compartir un desprecio ciceroniano por ellos. Así, el comprensivo Tácito, se refirió a las masas urbanas tratándolas de desenfrenadas, necias e ignorantes, serviles y supersticiosas.⁶⁴

Los insultos que los escritores romanos de los nuevos tiempos acumulaban en contra del pueblo no eran sólo la expresión

de su considerable esnobismo, sino que también reflejaban el hecho de que, habiendo abandonado toda esperanza de llegar a reformarlo o a reintegrarlo en la politeya, también le volvían la espalda: la antigua concordia había quedado hecha trizas para siempre. Con ello, los intelectuales romanos y su público educado desarrollaron una reacción curiosa a la existencia del nuevo ambiente corruptor de la capital: la poesía bucólica. La poesía bucólica se basa en el supuesto de que la gran ciudad corrompe y que el vicio y la intriga hallan su mejor morada en el anonimato de las muchedumbres urbanas. Para el hombre con inclinaciones bucólicas podía encontrarse la salvación en el virtuoso ambiente de la aldea o de la casa solariega imaginada, donde parecía que cada persona contara como un individuo libre. Por lo tanto, no es sorprendente hallar que poetas como Juvenal y Horacio son los más francos en mostrar, a menudo de una manera brusca, su menosprecio por la muchedumbre. "Odio a la muchedumbre profana" escribió Horacio, "y la mantengo alejada de mí".⁶⁴ Su aversión no sólo se debía a la indiferencia mostrada por la mayoría hacia sus obras literarias, sino muy especialmente a su propia idea de cómo se debiera vivir una vida verdaderamente humana, una idea que las circunstancias imperantes les hicieron sentir más agudamente. El grado de refinamiento y sensibilidad de la gente educada había aumentado considerablemente en Roma y su mundo, hasta el punto en que el humanitarismo y el amor por el prójimo habían suavizado la dureza de los períodos anteriores, pero, por otra parte, la plebe romana precisamente estaba dando rienda suelta a sus rudas pasiones en el más brutal de los espectáculos, el circo. Los ataques contra las muchedumbres plebeyas del circo, indignas de todo respeto moral,⁶⁷ se hicieron más numerosos y mostraron un inaudito grado de extrañamiento y de distancia social entre los educados -que bajo las influencias epicurea y estoica proclamaban su amor por la humanidad recientemente hallado- y los pobres e ignorantes. A medida que se habría la brecha también aumentaba el prejuicio. Citaré unas palabras de Filón de Alejandría, que vivió en los turbulentos reinados de Calígula y Claudio y que en muchos aspectos fue el exponente ideal de las actitudes y sentimientos de los hombres cultos de su época, como penetrante expresión de los mismos. Filón explica la carrera del José bíblico como una alegoría de la vida de los hombres de estado. La relación de José con Putifar se interpreta como una

relación entre el político y el pueblo. Ahora bien, Putifar era un eunuco, lo mismo que el pueblo:

"Dicen que el comprador de José era un eunuco, y con razón. pues la chusma (okhlos) que compra al político es en verdad un eunuco... ¿Cuál es, pues, el paralelismo entre los eunucos y la chusma? Es que el populacho, aunque parece seguir la virtud, es incapaz de generar la sabiduría. Cuando se congrega una multitud de personas mezcladas y promiscuas, dice las cosas correctas, pero piensa y hace lo contrario: prefiere lo ficticio a lo genuino porque es víctima de las apariencias y no persigue el verdadero Bien... También sería conveniente que el comprador y amo de José fuera llamado cocinero principal; pues de la misma forma que al cocinero le preocupa sólo proporcionar una serie constante de placeres superfluos para los vientres de los hombres, la multitud cuando hace política se preocupa sólo por lograr los lujos y delicias que entran por los oídos //la oratoria demagógica/, delicias que no hacen más que rebajar el nivel de comprensión y aflojar las cuerdas de la mente... La analogía del cocinero... la podemos hallar /también/ en las grandes muchedumbres de jóvenes a quienes no les importa nada el bienestar futuro del hombre y cuya única preocupación es como conseguir el goce inmediato del placer".⁶⁸

8. "PANEM ET CIRCENSES"

De todas las aportaciones hechas por el pensamiento romano a lo que más tarde sería la perspectiva de la sociedad masa, probablemente la más importante fue la creencia de que a la multitud debe dársele pan y diversión barata para que se mantenga calmada, sumisa y leal a los poderes establecidos. Si creemos a Juvenal, la expresión que encierra esta noción, "panem et circenses", fue preferida por el mismo populacho reivindicando impacientemente lo que creía que se le debía por derecho propio.

Esta noción halló una expresión más amplia en la ideología

oficial que en la literatura política de la nueva era. Cada vez más pobre. El mismo Augusto había iniciado ya una política de pan y diversiones que fue seguida por todos sus sucesores con tenaz persistencia. Por supuesto, la creencia de que las multitudes debían alimentarse con espectáculos violentos y comida ba rata -pagada por el gobierno- no era completamente nueva, especialmente en Oriente, pero la creencia tradicional también daba por sentado que la ociosidad de los muchos generaba inmoralidad y por tanto ponía igual énfasis en la laboriosidad colectiva co mo solución. Pero la idea contenida en el panem et circenses romano presuponia y aceptaba lo que la creencia tradicional rechazaba: el ocio de masas. El objetivo ahora era evitar los peligros del mal comportamiento de las masas aceptando el hecho de que las multitudes urbanas pudieran permanecer completamente ociosas. Aunque el estado había recurrido antes a la actividad forzosa -como cuando se hizo construir a los plebeyos la cloaca maximam con este problema en mente, suponiendo que Tito Livio esté en lo cierto- esta solución se había relegado ahora a un se gundo plano, o al menos se había puesto al mismo nivel que una política deliberada de diversión, en la que los espectáculos pú blicos formaban parte integrante del programa del gobierno. El estado almacenaba y repartía suficiente grano para alimentar a la vasta población urbana, a menudo desempleada, y atendía a la construcción de circos y a la financiación de juegos y espectácu los con objeto de satisfacer sus bajos instintos y sus cortos in genios.

Un corolario de esto era la suposición de que había dos mundos diferentes de cultura y valores; socialmente, el mundo de la mente estaba escindido o, al menos, estratificado. El bajo mundo estaba hecho de brutalidad, rudeza, sensualidad e ignorancia, pero podía ser dirigido desde arriba, manteniendo así a sus numerosos miembros en un estado conveniente de autosatisfacción embrutecida. Los intelectuales romanos no creían conveniente denunciar la política de pan y toros; simplemente se apartaban de esta esfera de vulgaridad y oficialmente patrocinaban la brutalidad, especialmente en el caso de los estoicos, que eran el grupo más representativo dentro de esta categoría reconocidamente vaga. Entre tanto, en abierta contradicción con su desprecio por la ma yoría y su creencia de que los bajos instintos de la plebe sólo podían encontrar satisfacción en la turbia arena del circo, los

estoicos predicaban una creencia universal en la conducta humana y en la confianza en el individuo y en su valor intrínseco.

La política de pan y circo ejemplifica la medida del cambio de las actitudes públicas en el mundo antiguo hacia los problemas comprendidos por la compleja noción filocófica del uno, los pocos, y los muchos. Había aún elementos en común en los universos políticos de los antiguos, pero el contraste entre la Atenas democrática y la Roma imperial no podía ser mayor: mientras que los pobres ciudadanos atenienses habían llegado a ser alimentados y ayudados por el estado para permitirles una plena participación en los asuntos de la colectividad -que, en la opinión griega, era la misión más noble posible del hombre- los proletarii y libertos romanos mediante una política formalmente similar eran alejados de los asuntos públicos, viéndose privados así de toda su dignidad.

NOTAS AL CAPITULO I

1. No he hallado referencias interesantes sobre ello antes de Hesíodo. Aunque Homero parece tener una idea de la polis, su noción de los muchos en un sentido no mítico, no arroja mucha luz sobre el asunto. Las referencias al λαός pueblo se hacen en el contexto de su localización: está constituido por aquellos que viven en torno a la polis (fortaleza) habitada por la nobleza. Incluso el δῆμος tenía un significado tanto geográfico como tribal. El primer término no adquirió ninguna importancia en el pensamiento político posterior, y aunque el segundo sí la adquirió, fue bajo otra connotación una vez establecida la democracia.

2. El mito y la metáfora de la degeneración era muy poderoso pero como señala Nisbet, en modo alguno el único en la filosofía de la historia del mundo antiguo. Ver R. Nisbet (1969), pp. 15-61. Sus comentarios sobre Hesíodo se encuentran en las pp. 48-51.

3. T.A. Sinclair; (1967) pp. 19-21 para la relación de esta idea con el resto de su filosofía política.

4. Hesíodo, Trabajos y días, 174-201

5. Ōppis. T.A. Sinclair (1967) pp. 16 y 19.

6. Así, Sófocles no vacilaría en llamarlo el peor de los males (Antígona, 672), y antes de él Teognis había declarado también que era el peor pecado, el mayor mal que el cielo puede infligir al hombre, la última etapa de la calamidad civil. Combinando su condena del hubris con sus actitudes aristocráticas Teognis presentó, como ha señalado Ernest, "una marcada antítesis de lo "bueno" y de lo "malo" que relacionaba con la nobleza y el pueblo respectivamente, cuando lamentó el derrocamiento de la primera por una turba "que llevaba pellejos de cabra y que no sabía nada de decretos o de leyes" ". (Teognis, 40 y 151; E. Barker, 1964, pp. 51-52, y Teognis, 350-351.). En todos esos autores, si bien hubris no puede ser considerado sinónimo con una completa

47
falta de ley o anomía (ἀνομία), no es difícil ver la íntima conexión que se da entre los dos conceptos.

7. R. Y. von Pöhlman (1925) vol. I, p. 143. En la p. 145 llega a afirmar: "so sind seine verse gleichsam die poetischen sturnvögeln, mit denen sich das über dies herrschenden heraufziehenden Ungewitter, das Herannahen der Revolution schon deutlich voraus verkündigt".

8. Heráclito, Fragmento 121 en Diels, Fragmente (1934). Ver el tratamiento de K. Popper (1966) vol. 1, p.13.

9. E. Voegelin (1957) vol. 11, pp. 342-343.

10. El diálogo se puede encontrar en Herodoto, III, p. 80 y siguientes.

11. Me parece conveniente hacer un comentario sobre el término "masa" (o "masas") en el sentido en que se usa en este capítulo dedicado a los tiempos antiguos. Lo he usado siguiendo el ejemplo de los traductores, aunque con menos frecuencia que ellos. En el original este término no se halla presente, a no ser que consideremos qué plethos y multitudo lo representan fielmente; no obstante ni siquiera los mejores traductores dudan en verter ciertos términos latinos por "masa" o "masas" siempre que creen que el original claramente significaba lo mismo que las palabras castellanas. Como hemos visto, los antiguos usaban varias expresiones, algunas de las cuales, como los hoi polloí, han pasado al lenguaje corriente. "Masa" viene del latín māssa, término originalmente aplicado a la masa usada para cocer pan, y empleado aún en este sentido en varias lenguas romances. Este, a su vez, parece derivar del griego antiguo μαζα (bizcocho de cebada) y está relacionado con el verbo μασσεῖν (amasar). En las lenguas modernas, por supuesto, "masa" (o sus equivalentes, verbigracia, catalán: massa, francés: masse) ha venido a significar una cantidad de materia sin una forma definida y, finalmente, ha adquirido todas las confusas connotaciones sociales que estamos analizando aquí. Sin embargo, los europeos modernos no parecen haber sido los primeros en usar "masa" y "masas" en un sentido social. Paradójicamente parece razonable pensar que el término a-

pareció por primera vez en las postrimerías del período que llamamos la Antigüedad con San Agustín. Es más interesante notar que ésta, que probablemente lo usó por primera vez, lo hizo en un sentido completamente peyorativo cuando habló de la "massa perditionis" y de la "massa damnata". No existe la "massa salvationis" porque, por definición, "pocos son los escogidos". Para el acierto del uso del término "masas" en relación con el proletariado romano, ver R. Nisbet (1973) p. 42.

12. Para las fuerzas sociales que impelieron a Tucídides (y a Pericles) a tomar tales posiciones, ver D. Grene (1950) pp. 35-36.

13. H. Arendt (1958) p. 23.

14. Tucídides, VI. xxxix. I.

15. A. G. Woodhead (1970) p. 32.

16. Ibid., p. 49 "..."

17. Eurípides, Las suplicantes, Hipótesis (la obra se subtitula
); 399: ; 348-351.

18. Ver Tucídides sobre estas cuestiones: I. ix.2; III. iii. 6; IV. xxi. 3 y xxx. 2; VI. xv. 43 y 39. Sobre el comportamiento apropiado de la élite con respecto a la muchedumbre: II. xxxvii. 2; VII. ixix. 2; también II. ixv. 3 y 4; IV. cvi. 1-3; VI. xxxviii. 2 y 4; VIII. i. I y 2; VIII. lxvi. 5.

19. Citado en Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Stuttgart: Fischer, 1961, vol. VII, p. 220. Las advertencias de Eurípides y Tucídides sobre los peligros del gobierno de la chusma y su defensa de una democracia bien ordenada pueden incluso extenderse a Aristófanes, quien atacó al demos por su comportamiento arbitrario y necio, fácilmente manejado a su antojo por astutos políticos, pero capaz de ser tiránico con los demás; Los caballeros (A.G. Woodhead, 1970, p. 34), la valiente parodia de Aristófanes de 424 A. de C. puede interpretarse como una obra didáctica y no como un rechazo total de la isonomía y de la democracia.

Sus tres comedias, Los acarneses, La paz y Lisístrata, también contienen muchas referencias a estas cuestiones.

20. T. A. Sinclair (1967) p. 138.

21. Isócrates, Areópago. 20, 21.

22. G. Mathieu (1926) p. 140.

23. Isócrates, Areópago. 50

24. Ibid., 41.

25. Jenofonte, Rep. At. I.x.5.

26. Isócrates, Areópago. 60. Ver sus observaciones sobre ciertas formas de delincuencia generadas por la situación económica de su tiempo. Algunas de ellas son sorprendentemente semejantes a las formas de criminalidad contemporáneas, especialmente cuando se refiere a la clase ociosa griega y también a la pérdida de tiempo por la juventud ateniense consentida (40-50, esp. 48). Ver también 82 en que se refiere a los nuevos pobres.

27. Ibid., 83. Para el papel paradójicamente positivo de los demagogos al defender la democracia ateniense, ver M. I. Finley (1974) pp. 1-25.

28. Para la interpretación de la Répública fundamentalmente como un tratado de pedagogía con la mejor intención, ver A.Tovar (1956) p. 93.

29. Este prórofo se opone a las aptitudes adoptadas por Karl Popper (1966, vol. I) sobre esta cuestión. Mi impresión es que al tomar en aislamiento las numerosas afirmaciones de Platón en contra de los muchos o del pueblo Popper ha hallado munición abundante para su teoría de la "sociedad cerrada", pero también ha hechado la criatura con el agua. Platón ciertamente no era amigo de la democracia extrema y en Las leyes propuso algunas medidas horribles dignas de un totalitario consumado, pero su obra también incluía algunas ideas sutiles e importantes que no eran

"reaccionarias" ni mucho menos. Después de todo sus propuestas sobre el comunismo (por torpes que sean en algunos aspectos), sus ideales sobre el gobierno de los mejores reclutados en todas las clases, su discusión de la igualdad de las mujeres y nociones similares, no son exactamente incidentales a su discurso. Este no es el lugar apropiado para un análisis completo del importante ataque de Popper contra el pensamiento totalitario, y me gustaría limitarme a recordar al lector que las críticas y los arranques de Platón sobre la "grey de los hombres libres nominales", por ambiguos que sean, deben situarse en su contexto global. Para una crítica de la interpretación de Popper, ver R. B. Levinson (1953) pp. 253-269. Sobre Platón como precursor del socialismo y del fascismo, ver E. Berker (1964) p. vii. 30. K. Popper, ibid., p. 42. Sin embargo, Platón ha sido leído de todas las maneras concebibles por los pensadores e ideólogos políticos. Ver la nota anterior.

31. Platón, La Rep. 493.
32. Platón, Thaet. 176 a.
33. Platón, Critón 44 (trad. H. Treddick).
34. Platón, Las leyes IX 859 d.
35. K. Popper (1966) vol. I p. 51.
36. Algo que, una vez más, olvida Popper. Notas 29 y 30.
37. Platón, La Rep. VI 490 d.
38. Platón, La Rep. VI 491 c (trad. P. Shorey).
39. Platón, La Rep. VI 493 a, b, c. (trad. P. Shorey).
40. Platón, La Rep. VI 500.
41. Tal como se evidencia en Las Leyes VIII 846 e; La Rep. 557-558 y 493 x, 500a.

42. J. L. L. Aranguren(1969) p. 159.
43. R. Y. von Pöhlman (1925) vol I, p. 164.
44. Aristóteles, La Pol. 1266 b.
45. Ibid., 1283 a.
46. Aristóteles, Const. At. 2, 2-3.
47. Aristóteles, La Pol. 1292 a.
48. Aristóteles, Etica X. 9.
49. Polibio, I, 3.
50. Polibio, VI, 5.
51. Polibio, VI, 6.
52. Polibio, VI, 9.
53. P. A. Brunt (1966) pp. 3-27.
54. Lucrecio, De re. nat., V, 1130 a y 1170.
55. Tito Livio, xix y III, xxi.
56. Tito Livio, III, lxxviii.
57. M. L. W. Laistner (1958) p. 89.
58. Ibid., p. 196.
59. Tito Livio, citado ibid., p. 89.
60. Salustio, Catil. y Jug., ambas obras passim.
61. Salustio, Catil. 37.
62. E. Valentí (1938) p. xii.

63. Salustio, Catil. 27 1 y ss; 48, 1-2; Jug. 40, 3; 86, 3.

64. Tácito, Ann. XV, 44. Sobre la típica falta de control del populacho, Tácito dijo: "Nihil in vulgo modicum; terrera ni pavaat; ubi pertimuerunt impune contemni" (Anal. 129). Usó multitudo, populus, plebs, vulgus e infima plebs como sinónimos indiscriminados, vaciando así, el sentido de su antiguo significado. Para que no hubiera ninguna duda sobre ello, puso juntos populus y vulgus, y ello cuando no insultaba al pueblo con nombres como pecus, que significa multitud estúpida que se comporta como ganado. Sin embargo, en el lenguaje de Tácito existen diferencias entre los sentidos de todas esas palabras; así tendía a usar vulgus para denotar la masa irreflexiva e indisciplinada de toda clase social y populus para referirse a la plebe del Imperio, mientras que la plebe romana seguía siendo la urbana plebs.

Aquí damos una lista de adjetivos usados por Tácito para describir la psicología del populacho: credulum incapaz de discriminación; ignavus, que significa timidus, esto es, indolente; inmodicus, excesivo, pródigo; imperitus, ignorante; improvidus, impróvido; inops, sin posesiones materiales; insultans, insultante; mutabilis, voluble; procax, procax, el rasgo característico de las prostitutas, que significa pedir desvergonzadamente; sordidum, sórdido y desaliñado; stolidus, estúpido. (U. J. Herrero, 1960, p. 31).

65. "Odi profanis vulgus et arceo", Horacio, Od. II. 1.1. Para el esnobismo de Tácito y Cicerón, ver R. MacMullen (1974) p. 58; en Roma generalmente, pp. 100-120.

66. Arriano, Diss. Epict. IV, 4, 27.

67. Filón de Alejandría, De Josepho XII, párrafo 58 y ss., trad. de E. Berker (1956) pp. 160-161. Sir Ernest Berker nota que Aristóteles había adoptado un punto de vista diferente. Como vimos, para él, cuando la gente se junta "tiene una facultad de juicio colectiva que le da la palma de la superioridad; se convierte en una persona compuesta que puede ver todos los aspectos de una cuestión y llega a una conclusión justa" (Berker). Aquí se produce un cambio muy acusado: en el tiempo de Filón de Alejandría la democracia ya ha "probado" todos sus defectos.

C A P I T U L O I I

IRRUMPEN LAS TURBAS

1. INTERLUDIO

La aparición y la consolidación del cristianismo conjugadas con el establecimiento del orden social feudal supuso el eclipse de varias de las nociones, actitudes y creencias, que eran centrales al universo político de discurso de los tiempos antiguos. Aunque la filosofía social (incluso la filosofía social racionalista)¹ y la ideología política permanecieron inactivas en la Edad Media, la perspectiva a partir de la que había surgido anteriormente la mayor parte del pensamiento sobre el orden social -la relación del uno, los pocos y los muchos con una autoridad esencialmente secular- había quedado en suspenso. Como máximo podía decirse que, en la mente cristiana, la cuestión de los pocos y los muchos se había traspuesto y sublimado del mundo de los hombres mortales al de las realidades sobrenaturales, en que la salvación y la condenación se habían convertido en los nuevos términos de la vida. Así la "masa de los condenados" de San Agustín (su massa perditionis o massa damnata) estaba formada ahora por los muchos pecadores que habían sido separados de los pocos escogidos, esto es, escogidos para el paraíso. En cuanto al Uno, no cabía duda ahora que era idéntico a Dios y que finalmente había cobrado ascendiente una interpretación neoplatónica, mística y monoteísta. La dualidad social y la porfía entre el Papa y el Emperador, o entre el obispo y el señor, aseguraron la permanencia de esta interpretación en la cultura de la época, e hicieron muy difícil el retorno a un poder absoluto ostentado por un monarca con doble posesión de atributos religiosos y seculares. Los griegos, y más tarde los romanos, espe-

cialmente los estoicos, consideraban un problema a los muchos y a la multitud porque habían hecho un problema del individuo, mientras que los hombres medievales -a pesar de la preocupación del cristianismo por la salvación y la dignidad personales- tenían fuentes de identificación social que en modo alguno generaban individualismo en el sentido secular del mundo. Sólo los cambios políticos, económicos y culturales que tuvieron lugar durante el Renacimiento posibilitaron -aunque de una manera limitada- que el pensamiento político occidental se interesara de nuevo por cuestiones de individualidad, individualismo y autoridad secular, así como por las que estaban inexorablemente ligadas a ellos: la noción y la conducta de los muchos y su posición en el orden social.

Por lo general, tanto las observaciones de los pensadores sociales como las declaraciones ideológicas de los dirigentes políticos y religiosos a lo largo del período del Renacimiento y de la Reforma, por interesantes que sean, no difieren esencialmente de las de los tiempos clásicos. Sin embargo, a medida que transcurría el tiempo y el edificio medieval se veía erosionado de un modo definitivo por las fuerzas del absolutismo, el escepticismo religioso, la urbanización e incluso la industrialización incipiente, los filósofos sociales de Europa empezaron a enriquecer la teoría clásica con nuevas nociones y juicios, especialmente al enfrentarse con la primera serie de grandes convulsiones sociales de los tiempos modernos, que se iniciaron con las Guerras de Religión y la Guerra Civil Inglesa y finalizaron con la Revolución Francesa. Como en otros tantos aspectos, la Revolución Francesa constituye una gran línea divisoria, pues después de las Guerras Napoleónicas, los teóricos sociales -sin necesidad de abandonar la tradición clásica- reestructuraron el conjunto de problemas en cuestión y les dieron un nuevo significado, como se puede ver en las obras de Tocqueville, John Stuart Mill o Karl Marx. No obstante, ese nuevo significado no puede llegarse a comprender sin hacer referencia al largo período postmedieval durante el cual Maquiavelo, Lutero, Hobbes, Burke, Malthus y muchos otros dejaron una clara huella sobre el conjunto de concepciones y creencias que nos ocupan.

2. EXCELENCIA INDIVIDUAL Y ORDEN POPULAR

El redescubrimiento del pueblo como principal objetivo de preocupación en el pensamiento social tuvo lugar en el Renacimiento a pesar de quienes nos dicen lo contrario en la creencia de que tal fenómeno se produjo en los albores de la Revolución Francesa. Ello no aconteció sólo porque durante el Renacimiento, la Reforma y la Contrareforma estallaron revueltas populares en áreas vitales de Europa, sino también porque entraron en acción otras fuerzas. Así, había que buscar un nuevo sistema de legitimación para la autoridad, pues la fórmula política "por la gracia de Dios" ya no era suficiente en las nuevas circunstancias. Los autores e ideólogos contemporáneos acudieron a la noción del pueblo como fuente adicional de legitimación, como evidencian las obras de Vitoria, Grocio, Altusio, Bodino y Suárez. Algunos de ellos -como Vives, Erasmo, More, Las Casas y Vitoria- al descubrir los derechos innatos de la comunidad popular también empezaron a desvelar ciertos valores modernos como lo son el anticolonialismo, la igualdad racial y la política estatal humanitaria. En este terreno la teoría de Vitoria del tiranicidio es quizás el razonamiento más consumado producido a la sazón para la justa ejecución del tirano y se basa enteramente en una concepción del pueblo en plena posesión de sus derechos, un pueblo que ahora aparece como el portador natural de la soberanía, por lo menos en el terreno filosófico.

Es natural que en medio de este clima de opinión naciente, se preservara la ambigüedad básica hacia el pueblo que impregnaba el antiguo pensamiento democrático (incluso en su expresión más conservadora). Y esto es precisamente lo que hallamos en la obra de Maquiavelo, el primer -y más consumado- exponente de la nueva generación de pensadores políticos. Maquiavelo pese a todo su elitismo e individualismo político, mostró una ambivalencia constante en su juicio del papel de la multitud en la vida social.² No podía ser de otra forma en la vida de un hombre que estaba orientando la ciencia y el pensamiento políticos hacia el descubrimiento de una nueva entidad, el pueblo, como sujeto apropiado de derechos políticos y que, además, estaba exponiendo una teoría del estado incipiente nacionalista basada

en sus sentimientos patrióticos hacia Italia, esto es, basada en su fidelidad a un pueblo en vez de a un soberano.

Lo que se ha venido en denominar la falta de sentido histórico de Maquiavelo confiere a sus concepciones sobre el pueblo y la multitud un carácter particular. Para él, los muchos, aunque pasan a primer plano en un contexto democrático, eran igualmente importantes bajo cualquier régimen. En interpretaciones historicistas anteriores, la multitud y en especial la turba tuvieron su momento de triunfo (particularmente con Polibio), mientras que para otros filósofos sociales había al menos una relación específica entre la multitud y cada forma constitucional. En contraste con ellos, Maquiavelo siempre consideró a la multitud como una espada de doble filo, siempre capaz de ayudar e inclinar la balanza hacia un lado en el cuerpo político: por una parte, constituye una de las mayores esperanzas para un gobierno viable y estable y, por otra, encierra en sí la semilla de la desintegración política cuando produce los disturbios. Como los individuos aislados, tiene virtudes y defectos; es capaz de aprender y olvidar. Tomemos el caso de los hombres primitivos: según Maquiavelo aprendieron la justicia y amaron la igualdad -tal como Polibio había indicado- y con el tiempo llegaron a elegir a sus gobernantes con arreglo a tales principios. Sin embargo, el permitir más tarde la substitución de las elecciones por el principio hereditario comprometieron sus conquistas sociales y morales y permitieron que la corrupción penetrara en su gobierno. Habiéndose percatado el pueblo de las consecuencias de sus errores, en su deseo de justicia, empezó a seguir a los dirigentes que conspiraban en contra de los nuevos tiranos:

"entonces la multitud, siguiendo la autoridad de esos hombres poderosos, se armó contra el príncipe, y tras haberlo derrocado, les obedecieron como a sus liberadores... Al principio el temor y el respeto a la tiranía reciente (rispetto a la passata tirannida) les hicieron gobernarse con arreglo a las leyes ordenadas por /la multitud/, abandonando su comodidad en aras de la utilidad común..."

Pero sus hijos no conocieron las "variaciones de la fortuna" y, al no haber sufrido la tiranía en su propia carne fueron

renuentes otra vez a aceptar la igualdad civil.³ Así, el mal no estaba en el sistema político, sino en la presencia inevitable de ciertas pasiones -ambición, avaricia, codicia- y defectos humanos -apatía política, falta de civismo. Estas son las causas por las que un pueblo puede perder su civilita, su sentido de una vida civil decente y que le llevan a zapar las instituciones que preservan la libertad. Pero, por la misma razón, las virtudes humanas están también perennemente en juego y la multitud puede siempre revelarse cuando es oprimida, decepcionada o frustrada más allá de cierto límite. Puede levantarse sólo con la intención de acometer a sus opresores, pero no será capaz de retener el poder permanentemente, no porque sea particularmente vil o mediocre, sino porque el gobierno es un arte del que únicamente gozan ciertos individuos creadores. En una palabra, los muchos oprimidos pueden coadyuvar al establecimiento de un orden social más justo, pero a menos que surjan unos dirigentes apropiados, la licencia y el desorden estarán a la orden del día,⁴ abriendo el camino a nuevos déspotas.

Nada puede ser duradero y puro en la sociedad humana porque el hombre no es puro. Por ello, a juicio de Maquiavelo, las tres mejores formas de constitución política son tan "pestilentes" como las tres peores, pues todas ellas poseen una "malignidad" culta que es la verdadera base de la decadencia. Así pues, no es sorprendente que casi todos los pasajes en los que aparece la multitud (o el pueblo) encierren el sentido de ambigüedad de Maquiavelo sobre su naturaleza. El pueblo romano, por ejemplo, era "tumultuoso" y estaba "lleno de confusión", pero, según Maquiavelo, también amaba profundamente la libertad, y fue su carácter inquieto, en su lucha continua contra la nobleza, el que dio su libertad a la República.⁵

"...hay en cada nación dos diferentes tipos de temperamento (umori diversi), el del pueblo y el de la aristocracia; y todas las leyes hechas a favor de la libertad nacen de su desacuerdo... las buenas leyes surgen de los tumultos que muchos consideran nocivos... Digo que cada ciudad debe tener cauces a través de los que el pueblo pueda desahogar sus ambiciones (sfogare l'ambizione sua). ...y el pueblo... aunque sea ignorante, sabe distinguir la verdad y cede fácilmente cuando un hombre honrado le dice cosas verdaderas."⁶

Vemos aquí, expresada con la mayor claridad, nada menos la noción de que la oposición política es una garantía y una fuente de libertad, aunque dicha noción no llegara a ser comprendida plenamente hasta varios siglos más tarde. Incluso Guicciardini, discípulo de Maquiavelo, expuso una concepción de la multitud teñida de paternalismo político,⁷ y rechazó la idea de que la oposición de los intereses aristocráticos y plebeyos en la arena política pudiera suponer algún bien para la civilità o para el estado.

Aparte de esto, Maquiavelo abrigaba pocas ilusiones acerca de los motivos reales del pueblo para la acción, aun cuando esa acción resultara ser benéfica para todos. La misma lucha de las Ordenes, o cualesquiera medidas de buen gobierno tomadas por los gobernantes en el curso de la historia, casi siempre surgían de la necesidad⁸ y del interés propio. La diferencia principal entre la conducta individual y colectiva reside en el hecho de que la segunda no es completamente lúcida, lo cual lleva a la ruina del pueblo que es víctima de sus esperanzas irracionales y de las falsas promesas de sus líderes.⁹ Después de todo, hay un elemento de credulidad que separa a los hombres políticos regionales de los muchos y que introduce un elemento de complejidad en la relación del orden social. Si los dirigentes son malos, pueden tener un gran poder de destrucción en sus manos a través de la multitud airada; si son prudentes, sucederá todo lo contrario. Tra hacer vigorosamente esta observación, tanto Maquiavelo como Guicciardini destacan la vulnerabilidad de las instituciones políticas ante la multitud e, inversamente, la debilidad de ésta frente a unos dirigentes peligrosos. Ya veremos a su debido tiempo cómo esta visión estaba destinada a convertirse en bagaje de la moderna teoría de la política de masa.

Pareciendo olvidar su conocimiento de las complejidades de la relación existente entre el pueblo y sus gobernantes y las instituciones dentro de cuyo marco operan, Maquiavelo puso el acento en el principio tradicional de que existe la necesidad absoluta de que el pueblo posea líderes. No obstante, la tónica es diferente. Mientras que los filósofos griegos, y especialmente Platón, se interesaban especialmente por la cuestión del buen líder para el pueblo -incluyendo sus cualidades morales-,

Maquiavelo más bien centró su atención en la inevitabilidad de la aparición de los jefes: una multitud sin cabeza es tan efímera como inútil,¹⁰ y para todos los fines prácticos no existe. En lo que respecta al mismo jefe, puede proceder de cualquier clase social y pronto sobresaldrá sobre el resto gracias a la combinación de fortuna y virtú que ocupa un lugar tan prominente en la teoría de Maquiavelo del poder y del mando, que tanta especulación ha suscitado desde entonces entre los filósofos políticos. Maquiavelo quiere saber exactamente qué es lo que hace líderes eficaces a los piseadores de estas dos cualidades y no lo que los hace buenos. Empero, en sus Discursos insiste en que el jefe debe mostrar simpatía, comprensión y humanitarismo (umanità) hacia el pueblo. Hará bien en hacer uso de tales virtudes ya sea para calmar su ira o como sucedáneo del costoso uso de la fuerza para sofocar sus revueltas.¹¹ Así, pues, la gran paradoja moral para Maquiavelo parece ser que no es el hombre recto quien está en condiciones de hacer el mejor uso de estas virtudes porque, por la misma naturaleza de la vida política, hombres buenos y eminentes son eliminados constantemente de la vida pública ya por la intriga, ya por el livor democrático.¹² Estos hombres, si alcanzan posiciones de autoridad, pronto las comprometen por su renuencia a embarcarse en los tratos equívocos y juegos implacables inherentes al mundo del poder, así como por su reluctancia a manipular y a hacer uso de las creencias sagradas para el pueblo, especialmente las englobadas por la religión.¹³

3. "HORDAS LADRONAS Y ASESINAS"

Nunca se le ocurrió a Maquiavelo que la religión, aquella maravillosa arma política, pudiera desbridarse de las riendas de los poderosos e incitar al pueblo a la anarquía y al desorden. Esta situación -que se produjo en su propia ciudad casi en su mismo tiempo, bajo la inspiración fanática de Savonarola- surgió claramente bajo el influjo de las doctrinas defendidas por los reformadores protestantes, aunque muy a pasar suyo.

Las revueltas campesinas y los cismas religiosos de las épocas anteriores a la reforma, no habían sido del todo independientes entre sí. Pero los grupos sociales que aplastaron a los rebeldes y herejes estaban tan profundamente comprometidos con el tipo feudal de legitimidad y poder que prácticamente no dejaron lugar al nacimiento de una fuerza política permanente de origen popular. Las revueltas que se produjeron después de la Edad Media toparon con una situación diferente: aparecieron en conjunción con la disrupción progresiva del orden feudal de desigualdad social, legitimidad política y mito religioso. Los nuevos rebeldes, populares abrazaron las doctrinas e ideologías que les ofrecieron los reformadores como armas útiles para justificar y extender su revuelta y no pareció importarles mucho el hecho de que los reformadores se dissociaran rápidamente de este matrimonio sacrílego entre la desobediencia civil y la nueva doctrina religiosa. La única manera concebible de expresar los agravios y el descontento populares era aún una forma de doctrina religiosa, al menos desde los tiempos de los anabaptistas bávaros y polacos hasta los de los puritanos ingleses, pues en la época de la historia europea durante la que estos levantamientos tuvieron lugar todavía no había aparecido una ideología totalmente secular, que no se apoyara en una invocación de lo sobrenatural.

Para la evolución posterior de las ideas en cuestión, es significativo que algunos de los reformadores de primera fila adoptaran una reacción violentamente reaccionaria y en contra de los movimientos sociales inspirados precisamente en sus enseñanzas y que, en varios casos, les pedían explícitamente su

ayuda. Esto no es sorprendente ya que, aparte de un pequeño número de extremistas, la primera oleada de reformadores no fueron innovadores en materia de teoría social,¹⁴ aunque su éxito pronto implicó reorganizaciones políticas y económicas y cambios de considerable importancia. En las palabras de un estudioso del período, esto es lo que sucedió en el caso de Lutero:

"En medio de especulaciones /religiosas/... se produjo la explosión de la Revuelta Campesina. Su primer motivo fue económico. La tiranía de los señores, los diezmos y los tributos habían oprimido brutalmente por mucho tiempo a la masa del pueblo. El mensaje de Lutero les hizo sentir estas cargas más agudamente que antes. El Evangelio de la libertad cristiana resultó ser un poderoso disolvente. Las multitudes trocaron la liberación espiritual que él enseñaba por la liberación de la opresión política, de la injusticia social y de las cargas económicas. El derecho romano estaba ampliando su área de influencia. Como vino que se sube a la cabeza la lectura de la Biblia les intoxicó y les exaltó conduciéndolas no a la revolución sino a la anarquía absoluta. Su influencia fue tanto indirecta como directa. Algunos anabaptistas, (como tantos otros hombres, de los gnósticos a Schleiermaches) llegaron a negar la necesidad de leerla. Había tanta relación entre Lutero y el estallido revolucionario como entre Hus y los fanáticos extremistas de su partido o entre Wycliff y Wat Tyler..."¹⁵

Estos acontecimientos tuvieron un gran impacto en la historia de las ideas sociales (incluyendo las que nos interesan aquí) pues se sitúan en el inicio de un proceso de polarización del pensamiento político: cuando los oprimidos empezaron a buscar una doctrina o teoría satisfactoria para legitimar su revuelta, los poderosos y los ricos, sintiendo su posición amenazada, se disociaron del pueblo y adoptaron nuevas líneas de prejuicio y de franca condena hacia él. La nueva tendencia aparece claramente en el opúsculo de Lutero Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos en el que no se hace referencia a las causas que habían conducido a los jornaleros hambrientos a tomar aquel rumbo desesperado. En ese documento los campesinos son atacados con furia desatada por un hombre que sabía perfectamente bien el uso que harían de sus alegatos los príncipes

que se estaban disponiendo a ahogar la revuelta en sangre. Calvino, por su parte, apenas fue menos duro al condenar el movimiento anabaptista:

"Los anabaptistas tratan de pervertir, la libertad. Son como bandidos y los debemos considerar enemigos de la salvación de los hombres. Guerrear unos contra otros y vemos que se están sumiendo en una horrible confusión. Es cierto que pretenden ser espirituales, pero son diablos que están empeñados en pervertir a la humanidad y sumirla en una confusión tan horrible que sería mejor que los hombres se convirtieran en bestias o en lobos que sufrir este caos."¹⁶

El temor que obsesionaba tanto a Calvino como a Lutero no era tanto un temor de la amenaza planteada por estos movimientos a la autoridad establecida como el temor de la "horrible confusión" del igualitarismo emocional, el "caos" desordenado ocasionado por estas oleadas colectivas que trastornaban el sistema de deferencia, autoridad y de civismo ordenado por Dios. Y fue precisamente esta aprensión ante la confusión producida por el igualitarismo radical y por el emocionalismo anarquista la que más tarde impulsó a Hobbes a elaborar algunas ideas permanentes sobre la materia, en sus reflexiones sobre la Revolución Inglesa.

El pensamiento de Hobbes sobre el desorden civil es tanto más interesante cuanto que no puede ser asociado con el tenor de pensamiento predominante hasta entonces, según el cual, la multitud era vista con creciente desconfianza y menosprecio. Hobbes creía que todos los hombres son iguales, más ello en el sentido de que no es posible ningún orden natural entre ellos. Esto implicaba la abolición de la diferencia entre los pocos prudentes y los muchos imprudentes, lo cual significaba, a su vez, que había roto con una distinción básica de la filosofía política tradicional.¹⁷ En efecto, estaba estableciendo un precedente crucial para una concepción revolucionaria de los muchos por cuanto su tratamiento de la mayoría carecía del desdén aristocrático y abría el camino al desarrollo final de la actitud opuesta: la glorificación de las masas. Para Hobbes, existía el desatino de la multitud, pero éste no se consideraba

peculiar a ninguna clase social. Se trata simplemente del resultado de una pasión humana individual: "si esto /los alborotos y los tumultos/ es la locura de la multitud, también lo es la de cada hombre particular".¹⁸

Según Hobbes, la moralidad descende exclusivamente en la ley,¹⁹ y por consiguiente la ausencia de la ley debe definirse en términos de desobediencia al legislador y no en términos morales intrínsecos: "la virtud de un sujeto se comprende plenamente en la obediencia a las leyes de la colectividad".²⁰ Esta es una de las razones por las que al describir la Guerra Civil Inglesa y los acontecimientos que se produjeron bajo el Parlamento Largo, en su Behemoth Hobbes trató de probar que es equivocado creer que "el pueblo tenga el poder supremo" y que "el Parlamento es el pueblo".²¹ Para él la erradicación de estas concepciones supuestamente peligrosas y el reestablecimiento del reinado de la ley -en la guisa del poder monárquico absoluto- son idénticos a la restauración de la moralidad. En este sentido Hobbes el agnóstico estaba completamente de acuerdo con Lutero y Calvino, para quienes el desafío activo de la autoridad tradicional conducía al caos social, cuyo aspecto más grave era la maldad, esto es, la falta de moralidad. El desorden daba a nobles, señores, labradores acomodados y campesinos pobres una arrogancia disparatada y les impelía a una conducta indigna. El desorden político hacía que "la gente se comprometiera en general y que las personas desobedientes fueran consideradas los mejores patriotas". Esta corrupción suponía también una amoralidad apolítica, en el sentido de que durante la revolución "muy pocos de los individuos comunes que participaban en ella... se preocupaban mucho por las causas por las que luchaban, sino que hubieran tomado cualquier partido a cambio de paga o botín, mientras que no cabía dar crédito alguno a los jefes por la sinceridad de sus ideales: sólo estaban motivados por la codicia pura y un deseo de glorificación propia que contradecía sus pretensiones cristianas y virtuosas".²²

La significación última de la contribución de Hobbes al desarrollo posterior de una teoría de la política de masa, sin embargo, no radica en este tipo de reflexiones. Por interesantes que sean, no alcanzan a desviarse del grueso del pensamien-

to tradicional sobre el tema, excepto en lo que se refiere a la introducción de lo que podría llamarse el individualismo metódico lógico en el modo de enfocar la conducta de los muchos. Pero Hobbes es decisivamente importante en un aspecto: su introducción de la metáfora del leviatán para sugerir el poder soberano. No obstante, esto sólo se haría patente mucho después, cuando las plenas consecuencias del auge del estado moderno empezaron a ser advertidas por parte de los teóricos políticos. Su noción del estado moderno como monstruo político artificial de enormes proporciones, en cuyo extremo se halla concentrado el poder y en que el resto del cuerpo político aparece como masa de súbditos regimentados era nueva y significaba que en su mente había descartado toda clase de asociaciones, instituciones, clases, comunidades y grupos de parentesco intermedio por insignificantes para la estructura social del poder. El leviatán moldea a su gusto al pueblo, esto es, una vasta serie de individuos discretos. Su cabeza monopoliza toda autoridad, que en su pasado mítico le fue abandonada irreversiblemente por la sociedad primitiva de los hombres. Es por ello, por lo que el Leviatán de Hobbes, en una nueva lectura posterior, ha parecido a muchos el primer vislumbre del totalitarismo en el mundo moderno. Y así la alegoría originalmente expuesta por Hobbes bajo el nombre de un monstruo bíblico ha proporcionado a pensadores políticos posteriores la metáfora más vigorosa que podían hallar para expresar el horror y la servidumbre que suponen la nivelación forzosa de los hombres y la destrucción de las variedades de un espíritu libre, ocasionados por el estado totalitario moderno. No obstante, por razones que nos parecen obvias hoy día, este aspecto de su imaginería no halló ningún eco en sus tiempos ni aún en los que vieron el triunfo del liberalismo y la plena sumisión del estado a la voluntad de la burguesía dominante.

4. LA POBLACION Y LA TURBA

La concepción de Hobbes de la politeya como un estado fuerte y uniformado, alejado de jerarquías feudales y omnipresente en su territorio, abonó el campo para una teoría social genuinamente moderna. Esto puede percibirse ya en Malthus, quien consideró a la población que vivía bajo un estado y una economía como una unidad o, mejor dicho, como una vasta unidad viviente. Asimismo, la sombra del leviatán esbozado por Malthus resultó ser no menos aterradora en última instancia que la del imaginado por Hobbes. No obstante, para los maltusianos modernos, el gran nivelador y opresor no iba a ser el estado sino la misma especie humana multiplicándose incontroladamente y aceptando la posibilidad de su hábitat finito.²³

El "principio de población" de Malthus se ha interpretado diversamente, especialmente al usarse para iluminar -pero a menudo para ofuscar- los problemas demográficos contemporáneos. Sus ideas se han blandido o analizado muchas veces, mas siempre se ha ignorado una de sus nociones centrales. Se trata de su creencia de que la mera presión demográfica, al crear desintegración social, es la causa principal de la aparición de las turbas y del comportamiento de masa, así como de la peor especie posible de tiranía. Aunque Malthus es citado con frecuencia por los modernos partidarios de la visión de la sociedad de masa en el sentido de que corrobora su idea de un mundo abarrotado de humanos angustiados y agresivos, generalmente no se mienta el hecho de que é fue el primero en establecer una relación causal entre la población excesiva y la masa.²⁴ Esto es completamente diferente de la idea de que las aglomeraciones urbanas engendran masas, pues aquí no es la distribución desigual de la gente la que constituye la raíz del problema, sino la mera población total que encontramos en un país determinado. Sin embargo, debemos recordar que los pensadores sociales de antaño que se interesaron por la cuestión del número óptimo de individuos de una comunidad ya previeron la relación entre los dos elementos: el problema del número óptimo fue abordado ya por Confucio y,

en Occidente, halló su formulación clásica en el número ideal de Platón de 5.040 para su ciudad de perfección y de vida buena.

"Las clases inferiores del pueblo", afirma Malthus, sufren de un agudo estado de necesidad: están destinados para siempre a la escasez de toda clase de bienes. Las supuestas causas de ello son discutidas en las partes más conocidas de su Ensayo: mientras que el suministro de alimentos sigue siendo más o menos constante (o crece sólo aritméticamente), la población tiende a crecer a un ritmo mucho mayor (en progresión geométrica). Así se forma una defensa entre las dos tendencias cuyas consecuencias para la gente que sufre por ello están relacionadas con las pautas de riqueza y desigualdad que existen en la sociedad en cuestión: la miseria, el hambre y la enfermedad afligen principalmente a las clases pobres. Aparte de las varias conocidas conclusiones sacadas por Malthus de este supuesto hecho, también puso de relieve que "la turba... es generalmente resultado del crecimiento de una población superflua".²⁵ La expansión de las clases bajas mediante el crecimiento de la población cuando los suministros de alimentos permanecen constantes crea un estado de necesidad que, a su vez, las empuja a rebelarse contra un mundo que consideran injusto porque en él la vida es insostenible. Inconscientes de la causa real, la superpoblación, dirigen su ira hacia el orden jerárquico y desafían a la ley. Lentamente al principio, las muchedumbres empiezan a congregarse. Más tarde, cuando la crisis de cólera está en su punto álgido, éstas se forman muy rápidamente y el pueblo se convierte inevitablemente en un leviatán de muchas cabezas, en un monstruo vindicativo aplicado a la demolición de la colectividad civilizada. La turba así formada, "aguijoneada por el resentimiento, por sufrimientos reales", es "totalmente ignorante de la causa que la origina".²⁶ Una causa impersonal de infortunio no puede convertirse en blanco contra el cual la gente pueda desahogar su ira. El chivo expiatorio, creía Malthus, son inevitablemente el gobernante y los ricos. La chusma se vuelve contra ellos, que posiblemente no pueden ser responsables de las tendencias naturales de la población. Asimismo, como claro subproducto de este proceso, el populacho se apropia de argumentos igualitarios como pretexto para saquear a los ricos. No lo hace tanto para mitigar su infortunio como para aque-

tar su envidia y su disposición rencorosa. Además, sus argumentos igualitarios son igualmente engañosos ya que:

"La estructura de la sociedad, en sus rasgos generales, probablemente permanecerá siempre inalterable. Tenemos todas las razones para creer que siempre se compondrá de una clase de propietarios y de una clase de trabajadores."²⁷

Si la estructura social siempre permanecerá diferenciada según clases basadas en la propiedad, y ello es una parte esencial del orden, toda tentativa para acabar con tal estado de cosas no puede menos que agravar los sufrimientos y conducir a un fracaso final. De acuerdo con estas ideas, igualmente, un despotismo de las clases altas parece ser más aceptable que un despotismo de las bajas, dado que la revuelta de las segundas trae consigo un desafío abierto del orden social que se considera natural. Es por ello por lo que Malthus dijo que las chusmas poseen una tendencia natural a engendrar la tiranía. Sin embargo, es lástima que no fuera más explícito sobre lo que creía que era la tiranía de la chusma. Sólo nos informa de que ésta es de lo más fatal para la libertad. Favorece una tiranía ya existente y engendra una donde no había".²⁸ También vió en el extremo estado de necesidad de las clases bajas "el reducto, la fortaleza, el espíritu guardián del despotismo. Proporciona al tirano el fatal e incontrovertible estado de necesidad. Es la razón por la que todo gobierno libre tiende constantemente a su destrucción".²⁹

Esto es así porque la libertad política permite la expresión de opiniones sin trabas y por tanto el triunfo de algunas erróneas. Un ejemplo de las últimas, como acabamos de ver, son las ilusiones populares sobre la igualdad que se hacen los pobres y los codiciosos y que sólo se usa para justificar la desposesión de las clases dominantes por la fuerza bruta: si se permite hablar a la Vox populi, Malthus está convencido de que oímos "la voz del error y del absurdo" y no la vox Dei,³⁰ tal como la pía tradición quisiera hacernos creer.

5. PREJUICIO Y REACCION

Comparado con las ambigüedades paternalistas del pensamiento social anterior, el tono de Malthus es claramente difidente hacia la gente común. Ello es característico de los autores que vivieron el período de la ilustración y en particular de aquellos que tomaron una actitud antirrevolucionaria después del estallido de la Revolución Francesa. El pensamiento social conservador sufrió entonces una agravación del prejuicio antipopular que siempre había albergado de una u otra forma.

Los primeros estadios de la modernización durante las últimas décadas del ancien régime europeo vieron el derrumbamiento final del orden feudal, el ascenso del capitalismo, y la prosperidad y el triunfo político de un gran número de burgueses que lograron el acceso al privilegio, poder e influencia y con ello entraron en un mundo codiciado del que hasta entonces se habían visto excluidos. Este importante acontecimiento produjo considerables efectos sobre el pensamiento y las doctrinas morales, económicas y políticas. Uno de los más importantes fue sin duda la creciente polarización de actitudes sobre el pueblo —o, según el caso, la mayoría, el proletariado o los ciudadanos. Así, la época que presenció la aparición de un nuevo interés en el individuo común y que vió su glorificación a través del nuevo concepto de la nación (a menudo con atributos místicos, como en la noción de Herder del Volk), también fue testigo del auge de una corriente que trataba de elaborar una nueva teoría convincente de la multitud como peligrosa, incompetente y destinada sólo a ser gobernada. Como cabía esperar, los primeros estadios de esta corriente produjeron más crise du coeur y expresiones de indignación moral que una verdadera teoría.

Las raíces de las nuevas tendencias hay que buscarlas para dójicamente en las obras de los mismos hombres cuyas ideas proporcionaron el marco doctrinal de la Revolución Francesa. Rousseau, Voltaire, Montesquieu y otros autores, en sus esfuerzos por desarrollar una teoría política del individualismo, de al-

gún modo se vieron forzados a reconsiderar la tradición del hombre común en una sociedad que se veía bendecida por las primeras maravillas del progreso y que se imaginaba al borde del gran avance del triunfo histórico de la fazón. Dada su propia visión particularmente no-feudal (y en algunos casos particularmente antifeudal) de lo que era una vida más plena y mejor para la humanidad, sus consideraciones sobre el hombre común fueron marcadamente desdeñosas. Es cierto que en aquellos tiempos la distancia social entre estos autores (algunos cortesanos, algunos nobles y algunos intelectuales de salón) y el siervo, el jornalero y el artesano debió de haber sido enorme, pero algunos de sus supuestos sobre la dignidad del hombre tampoco se ajustaban a tales pautas de distancia social. Tenían la impresión de que a menos que el pueblo adoptara un modo de vida aristocrático a la par que producía una democratización de las instituciones políticas y una constante extensión de la "opinión ilustrada", difícilmente cambiaría la desdichada condición y disposición de los individuos en general. Y, si por una parte la idea de una mayoría aristocrática parecía forzada si no poco menos que imposible, por otra parte, parecía moralmente imperativo que la ilustración se extendiera a círculos de gente cada vez más amplios, toda vez que esto era uno de los supuestos centrales del progreso. A juicio de Montesquieu (el que menos se identificaba con la creencia en el progreso) la solución consistía en hacer que el proceso de ilustración popular fuera esencialmente despótico, y que en algún momento el déspota dejara de serlo cuando el gobierno pudiera ser traspasado a un parlamento paternalista y fuerte, compuesto por los más educados.

Para Montesquieu, al igual que para Locke, la libertad significaba ante todo seguridad. Como decía, "la única ventaja" que brinda la libertad es que uno sabe que la propia vida y bienes están a salvo. Bajo condiciones de igualdad absoluta la propiedad no está a salvo y la libertad se desvanece pues todo el mundo está en condiciones de echar mano a las posesiones de los demás. Además, la libertad absoluta es una ilusión, ya que tal situación es intrínsecamente inestable, y mientras dura, es cruel y bárbara. En consecuencia, no se debiera permitir nunca que el pueblo llegara a soñar con ella, ni mucho menos incitar a hacerlo, puesto que anhelar lo imposible es peligroso para to

dos. El hecho irreversible es que el hombre común se halla en un état de bassesse del que no puede ser rescatado fácilmente: esta bajeza al parecer de Montesquieu está estrechamente ligada con la propiedad y la propiedad no puede darse a todos los hombres. Los desposeídos acostumbrados al sufrimiento durante mucho tiempo, han perdido todo sentido de la proporción y se han vuelto ávidos de tenerlo todo de tal modo que no debiera permitírsele ni votar ni ocupar cargos políticos: no se puede confiar en ellos. Así, Montesquieu cae en la contradicción de abogar por un gobierno no despótico, más o menos representativo y republicano que, por su misma naturaleza, no puede funcionar sin el pueblo, pero al mismo tiempo insiste en que la gente en general es incapaz de juicio político de la suerte que sea. El hecho de que reconozca en el pueblo una vaga capacidad para escoger a sus representantes ³¹ no altera la debilidad de sus argumentos.

Voltaire, mucho menos preocupado por los problemas de la representación popular, fue capaz de adoptar una postura más clara con respecto al pueblo. Para él hay incluso límites a la expansión de la educación. Los bajos rangos de la sociedad se necesitan para su buen funcionamiento, lo cual significa que no deben educarse, pues en ese caso dejarían de ser lo que son. La educación popular es equivocada: "ce n'est pas le manoeuvre qu'il faut instruire, c'est le bon bourgeois". El buen burgués, pensaba Voltaire, puede al menos razonar, mientras que el populacho no puede, por lo que llegaba a preguntarse si educar a los miembros más humildes de la sociedad, aparte de ser una tarea errónea, sería posible. El pueblo no parece capaz de pensar bien y cuando "hace una prueba" en esta actividad los resultados son de lo más deplorables: "quand la populace se mêle de raisonner tout est perdu". ³² Esto es más que una expresión de mal gusto: era una actitud ampliamente compartida en este período. Así los textos de la Encyclopédie sobre la igualdad son menos que indiferentes sobre la cuestión de la extensión del conocimiento y la razón a toda la población. Entre otras cosas la educación se consideraba esencialmente un asunto urbano que no debía traspasar nunca los límites de los suburbios de la ciudad. En el campo, donde vivía la inmensa mayoría de la población,

se encuentra sólo una población canaille, ignorante, supersticiosa y adversa a abrir sus mentes a las cosas superiores,³³ Una vez más, parece que los autores de la época no eran conscientes de ninguna contradicción entre este punto de vista y el principio de la mayor dicha para el mayor número de gente, una aspiración típica de su período, primero primero expresada por Helvecio y más tarde desarrollada plenamente por Bentham. En realidad, tal vez pueda decirse que ^{en} las primeras etapas de su elaboración, este principio corrió parejas con los supuestos básicos de la teoría política del despotismo ilustrado. ¿No está orientado el gobierno a dar a cada clase los placeres más adecuados a su carácter? La mayor felicidad posible de la canaille rreal deriva de una combinación prudente de la simplicidad de costumbres y su protección del hambre y la epidemia por parte de sabios gobernantes. Así, es también necesario que la canalla ^{sea} protegida de entrar en contacto con las grandes verdades de la ciencia y la filosofía. Como dijo Holbach a ese respecto, a la populace imbécile no puede enseñársele la no existencia de Dios y otras verdades importantes sin peligro para el orden social. La enseñanza de las vérités naturelles a la gente naturalmente privada de lumières es un ejercicio suicida.³⁴

Esta línea de argumentación fue precisamente la que, mutatis mutandis, fue adoptada por los pensadores reaccionarios tras haber experimentado el trauma de la Revolución Francesa. Aunque muchos de ellos no creyeron que la creencia popular fuera meramente supersticiosa, estaban de acuerdo cordialmente con los racionalistas prerevolucionarios sobre la función esencial jugada por la creencia religiosa y la cultura tradicional de la perpetuación del orden social.³⁵ Así, el fundador del pensamiento reaccionario francés, Joseph de Maistre, creía que las doctrinas de la ilustración habían traído la "ruina general de las ideas políticas sanas",³⁶ no sólo porque eran frías e irrelevantes construcciones intelectuales sino muy especialmente porque ignoraban la inherente sabiduría de los prejuicios populares. La superstición, la creencia, y en general, el prejuicio son la fuente principal de la estabilidad y la felicidad. Con su franqueza característica afirmaba:

"La cuna del hombre debe de estar rodeada de dogmas y

tes, una "camarilla literaria" de metafísicos autodeclarados. Esta muchedumbre pretenciosa, creía Burke, hacía de eslabón fatal entre los elementos ambiciosos y detestables de la sociedad por una parte y la "pobreza inquietante y desesperada"⁴⁰ por otra. El moderno estado tiránico, ejemplificado por Francia bajo el terror, era el resultado de su alianza. Así Maistre, Bonald, Burke, Rivarol, Donoso y otros conservadores y legitimistas reafirmaron una antigua creencia en la impotencia y en la completa dependencia de los muchos al insistir en una teoría del hecho revolucionario basada en la conspiración, y al negar a "las masas"⁴¹ cualquier papel decisivo como protagonistas. Con ello los muchos quedaban absueltos de toda responsabilidad moral, pero por la misma razón eran considerados objeto y no sujeto del proceso histórico.⁴²

Así, pues, al parecer de esos pensadores políticos, la nivelación general y la transformación de las sociedades tradicionales en amalgamas amorfas, igualitarias y tiránicas constituía la obra de una élite, aunque de una mala élite. La culpa y la responsabilidad moral por este trágico proceso caía plenamente sobre los hombros de unos hombres relativamente escasos, convertidos en gobernantes y legisladores en virtud de su ignominiosa victoria política. A costa de grandes sufrimientos para un cuerpo social cuyas características orgánicas los pensadores conservadores pugnaban por poner de relieve, los terribles simplificateurs revolucionarios habían tratado de imponer sus esquemas racionalistas sobre la rica, sobrecogedora y sagrada vida del pueblo. Estos "legisladores metafísicos y alquimistas", como los llamó Burke, habían intentado confundir a toda suerte de ciudadanos, tanto como podían, en una masa homogénea".⁴³ De esta forma, habían disuelto aquellas cualidades que constituyen la esencia de un pueblo real y confieren una dignidad elemental a sus miembros individuales,⁴⁴ y la habían convertido en una multitud desamparada de hombres solitarios y aterrorizados.

cuando su razón despierta, debe hallar todas las opiniones ya formadas, al menos las referentes a su conducta social. Nada es más importante para él que el prejuicio".³⁷

La postura política más moderada de Burke no le impidió avenirse con Maistre y otros pensadores continentales sobre esta cuestión:

"...en vez de desechar todos nuestros viejos prejuicios, los alimentamos en un grado considerable; y ... los alimentamos porque son prejuicios; cuanto más han durado y cuanto más han prevalecido generalmente, más los alimentamos. Tememos echar hombres al mundo para que exploten su acopio privado de razón; porque sospechamos que el acopio de cada hombre es pequeño y que los individuos harían mejor en servirse del banco y capital general de sabiduría de las naciones y de los tiempos".³⁸

La arrogancia o hubris del pueblo pasa a primer término cuando se desvanecen los prejuicios que hacen posible un sistema de deferencia y respeto por la autoridad tradicional. Los prejuicios son necesarios porque la naturaleza humana no es tan buena como pensaron los philosophes racionalistas. La mente del hombre es ora muy limitada en su capacidad para razonar, como dijo Burke, ora, como señaló Maistre, completamente perversa³⁹ como consecuencia del pecado original. La ferocidad y la furia del pueblo durante la revolución se desataron porque la naturaleza pecaminosa del hombre no fue contenida por los prejuicios que imponen orden en su vida y en la de la sociedad. Sin embargo, esta fatal erosión del prejuicio social no ha sido producto del mismo pueblo, ya que, de acuerdo con los teóricos políticos clásicos, los conservadores creían que los culpables eran un reducido número de conspiradores y demagogos. (Algunos ideólogos católicos añadieron a esta interpretación, por si acaso, los "pecados de la época" y la obra de Satán entre las obvias causas de la débacle). No obstante, en contraste con los clásicos, agregaron algunas nuevas explicaciones a la situación: pusieron de relieve que estos tipos de demagogos no eran sólo los agitadores tradicionales y los políticos advenedizos de otras épocas, sino también un agregado de individuos insidiosamente intelligen

74

NOTAS AL CAPITULO II

1. C. L. Becker (1968) pp. 1-31.
2. Maquiavelo generalmente usa el término "multitud" para referirse a los muchos, a las muchedumbres e incluso a las masas según el contexto. Lo derivó del latín multus y se puede identificar sin mucho riesgo con los hoi polloi.
3. Maquiavelo, Discorsi I, 2.,
4. Ibid., I, 2.
5. Ibid., I, 4.
6. Ibid., I, 4.
7. Guicciardini, Considerazioni intorno ai Discorsi di Machiavelli, vol. II de Opere, Milán y Roma: Rizzoli, 1941, pp. 434, 437
8. Maquiavelo, Discorsi I, iii.
9. Ibid., I. liii.
10. Ibid., I, xliv.
11. P. Mesnard (1936) p. 59.
12. Maquiavelo, Discorsi I, liv y III, xx; para el livor democrático ver III, xvi.
13. Para la visión utilitaria de la religión por parte de Maquiavelo (así como de la credulidad del pueblo y de su facilidad de manipulación a través de la superstición), ver Discorsi I, xiii.
14. R.H. Tawney (1952) p. 21.
15. R.H. Murray (1926) p. 74. Como afirmó este autor: "Así como

Carlyle mantenía que la piel de los aristócrates franceses fue utilizada para encuadernar la nueva edición de las obras de Rousseau, la piel de los campesinos alemanes sirvió para encuadernar la nueva versión de las ideas de Lutero" (p.75).

16. Citado, pp. 92-93.

17. L. Strauss (1953) pp. 101-102.

18. Hobbes, Leviatán, primera parte, capítulo iii.

19. A.D.Lindsay (1959), p. xviii.

20. Hobbes, Behemoth, ed. F.Tönnies, Londres, Simpkin, Marshall, 1889, p.44.

21. Ibid., p.154.

22. Ibid., p.2. Sus referencias al "pueblo" son vagas, aunque con frecuencia se refiere a la clase media londinense, con sus aspiraciones económicas y políticas (p. 4). Para su uso de la "multitud ignorante", ver p.68.

23. Por razones que quedan aclaradas en este apartado Malthus (nacido en 1766) es tratado antes de una serie de pensadores reaccionarios y conservadores al gunos de los cuales son mucho más jóvenes que él o sólo un poco mayores (por ejemplo, Burke, nacido en 1729; J. de Maistres, nacido en 1753; Bonald, nacido en 1754). Las excepciones cronológicas se harán más frecuentes, por razones de claridad de exposición, después del capítulo V, pero a lo largo de este libro procuraremos mantener un plan expositivo histórico.

24. Hasta los años sesenta, con el desarrollo y la popularización de la etología, la relación existente entre la agresividad y la excesiva densidad de población no llegó a captar la atención del gran público. Algunos otros aspectos entre la relación entre un gran número de gente y la "sociedad masa" estaban ya presentes en el pensamiento social tradicional, al menos desde que Herodoto vio primero el Imperio Persa como una

gran masa de bárbaros esclavizados.

25. T.R. Malthus, An Essay on the Principle of Population, Londres, 1803, p. 526. Primer ensayo sobre la población, Alianza, 1966.

26. Ibid., p. 526

27. Ibid., p. 604

28. Ibid., p. 526.

29. Ibid., p. 525.

30. Ibid., p. 527.

31. Montesquieu, L'esprit des lois, II, 2, párrafo 9.

32. Voltaire, Letter to Damiaville, 1 de abril de 1966.

33. Touchard (1959), vol. II, p. 408.

34. Ibid., pp. 410 y 426.

35. J.J. Rousseau, Contrat Social, esp. cap. IV; ver también A. Cobben (1934) p. 208.

36. L. Dimier (1918) p. 40.

37. J. de Maistre, Etudes sur la souversineté, I, x.

38. E. Burke (1899) p. 346.

39. J. de Maistre, Considérations sur la France, III; ver L. Diaz del Corral (1945) p. 224.

40. E. Burke (1899) pp. 378, 380.

41. Estos autores empiezan a utilizar el término "masas", aunque con moderación. En Burke es raro, y no tiene ninguna conno

tación despectiva. Cf. el pasaje siguiente: "...¿cómo van a salvarse los más pequeños y los más pobres de estas masas de la tiranía de los más ricos?" Ibid., p. 469; ver también p. 470.

42. Burke niega la responsabilidad moral del populacho en ciertas cuestiones criminales, Ibid., p. 355.

43. Ibid., p. 478.

44. Sobre la noción de Burke de lo que es "un pueblo", ver su Appeal to the New and Old Whigs (vol. IV, pp. 162-177 de la edición de sus obras completas, citadas en la Bibliografía). A propósito de esta noción, el lector ya habrá advertido que en este apartado trato conjuntamente a autores que mostraban un claro menosprecio por el bas peuple (aun cuando estaban bien integrados en el mundo del ancien régime) y a otros, como el mismo Burke, que sentían un gran respeto por la gente común. Hago esto por motivos de claridad. En el capítulo IX, apartado 1, ya tendrá la oportunidad de analizar y de aislar los componentes que constantemente se entrecruzan en la compleja y decisiva prehistoria de la teoría de la sociedad masa.

C A P I T U L O I I I

EL DESENCANTO DEL PROGRESO

1. LA REVISION DEL OPTIMISMO

Las voces de los conservadores y de los reaccionarios que fueron testigos de las profundas transformaciones sufridas por las sociedades occidentales después de las revoluciones francesa y americana, sin ser aisladas, no representaban el espíritu predominante de la época cuya pauta había marcado la Ilustración. Nos referimos a la tónica de la creencia en el progreso, cuya lógica interna se basaba en el supuesto de que si los tiempos presentes eran mucho mejores que los pasados, el futuro sólo podía ser mucho mejor que el presente.¹ Sin embargo, contrariamente a aquellos que creen que la Ilustración creó un ambiente en el que todos los que compartían su credo básico creían en una noción simplista del progreso y de su inevitabilidad,² las tradiciones que estableció comprendían también la evaluación crítica de los acontecimientos históricos. Fue de esta guisa como algunos de los herederos de la Ilustración en el siglo XIX empezaron a reconsiderar las teorías políticas y morales básicas propuestas por sus propios filósofos e ideólogos. Estos revisionistas, a diferencia de los reaccionarios, no eran obscurantistas ni tenían una visión nostálgica de un pasado mítico. Sus conexiones con el pesimismo histórico³ eran débiles o inexistentes y su deseo de aceptar algunas de las conquistas esenciales de la revolución democrática era ferviente y sincero. No obstante, no podían acertar a considerar la marcha general de los acontecimientos con la misma feliz confianza que sus predecesores racionalistas.

Tal vez el principal origen de la desconfianza que estos

primeros revisionistas del progreso (como Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill) mostraban hacia la nueva sociedad radicaba precisamente en su preocupación por aquellas debilidades de la democracia que consideraban inherentes a ella y que, a su juicio, estaban relacionadas con el acceso de la mayoría (o de las masas) a los centros de autoridad y poder. No es que sintieran aversión a la incorporación de la mayoría al cuerpo político: lo que les preocupaba era el modo de articulación de la mayoría a las instituciones del nuevo orden, que creían que iba en detrimento de la libertad y la individualidad.

En el contexto de esta preocupación Tocqueville y Stuart Mill abrieron una nueva vía crítica dentro de la filosofía social liberal, allanando así el camino para la consideración sistemática de un nuevo conjunto de problemas, la mayoría relacionados con nuestro tema. Entre ellos cabe destacar la relación entre el individuo y la masa; las contradicciones aparentes entre la igualdad social y la excelencia humana; la armonización de la voluntad general con la voluntad de los gobernantes; la naturaleza de la cultura bajo las condiciones de la educación universal; la coexistencia de la ideología y del espíritu crítico. Dejando aparte los pensadores anarquistas y socialistas, cuya consideración de estos problemas fue muy a menudo, aunque no siempre radicalmente diferente, una serie de filósofos sociales y críticos de la época, desde Taine y Nietzsche hasta Le Bon, recogieron importantes aspectos de las cuestiones originalmente planteadas por Tocqueville y Stuart Mill. Aunque con frecuencia no acertaron a captar el conjunto de problemas en toda su complejidad, sus exploraciones respectivas añadieron mucho a las investigaciones iniciales de los fundadores de la versión más moderna del liberalismo. En la obra de esos hombres convergen tres corrientes importantes: la larga tradición de especulación sobre los problemas planteados por la cuestión de los pocos y los muchos en la teoría política y cultural; los ideales y expectativas de la rama radical del liberalismo y los temores y recelos conservadores del espíritu burgués. Fue la difícil confluencia de esas corrientes de pensamiento la que condujo a la elaboración de una nueva interpretación de la sociedad moderna que difería

en muchos aspectos significativos de las que estaban plenamente establecidas a la sazón.

2. LA LIBERTAD, LA IGUALDAD Y LA EXPANSION DE LA MEDIO- CRIDAD COLECTIVA.

La igualdad es un hecho; el igualitarismo, una doctrina y, como creía Tocqueville, también una pasión. Según él, la difusión del igualitarismo ejercía la mayor influencia en el modelamiento del mundo moderno, y no la pasión por la libertad, como algunos quisieran.

El igualitarismo, decía Tocqueville, era una virtud que estimulaba un tipo específico de igualdad, que podía recibir el nombre de igualdad material. Por supuesto, había otras clases de igualdad como la igualdad jurídica, es decir, la expresión de la igualdad moral humanista en el plano del derecho. Pero Tocqueville señalaba que las diferentes dimensiones de la igualdad no se desarrollaban armónicamente al mismo ritmo: el deseo de igualdad material tomaba la delantera a otras formas de igualdad, a menudo a expensas de la libertad, la excelencia humana y la civilización. Eso significaba que diversas fuerzas sociales convergían en el sentido de hacer la vida más semejante para hombres y grupos diferentes, aunque pudieran aún hallarse por doquier muchas formas de desigualdad. Eso no era exactamente lo que los fundadores del pensamiento liberal tenían en mente. Querían crear un sistema de libertad que girara en torno a un solo modo básico de igualdad material: la igualdad de oportunidades, garantizada por el derecho público, destinado a dar a cada individuo la oportunidad de alcanzar los objetivos legítimos para los que la naturaleza le había dotado. Esta visión implicaba una sociedad de hombres libres, presidida por el respeto mutuo y permeada de un

sentido de deferencia hacia los excelentes en todos los campos de la vida. De hecho, ese tipo específico de deferencia debía ser la fuente principal del orden social en un mundo en que la autoridad feudal y los principios aristocráticos habían dejado de existir. Pero los acontecimientos históricos no habían tomado exactamente esa dirección.

Las tendencias desiguales hacia una mayor igualdad habían venido aparejadas con una tendencia política hacia la igualdad. Así, la individualidad de los miembros de la sociedad había obtenido una salvaguarda legal y se había institucionado jurídicamente, lo cual significaba que la igualdad se reconocía como inseparable de la libertad, casi idéntica a ella. Pero la igualdad debía comprenderse dentro del marco de la ley, como implicaba la noción isocrática de isonomía, y no debía confundirse con la igualdad de las condiciones de vida que suponía la igualdad material. Debía ser la "igualdad de los que forman un cuerpo de iguales".⁴ Sin embargo, tras la retórica política de los tiempos, siempre ensalzando la libertad, otras fuerzas habían entrado en acción. Ante todo, advertía Tocqueville, la misma igualdad, en su avance, produjo dos clases diferentes de resultados que escapaban ambos a los designios iniciales de los reformadores liberales y socialistas: uno llevaba a los hombres hacia una mayor independencia, acarreando incluso en algunos casos la anarquía, mientras que el otro los llevaba "por una senda más larga y más secreta hacia la servidumbre".⁵ En ambos casos la igualdad aparecía como una fuerza social independiente, en cierto sentido no ligada a los grupos que primero la encarnaron e independiente asimismo del elemento que a la mayoría de observadores les parecía inseparable de ella, la libertad:

"La igualdad puede llegar a establecerse en la sociedad civil sin necesidad de reinar en la vida política. Se puede tener el derecho de gozar de los mismos placeres, de ejercer las mismas profesiones, de reunirse en los mismos lugares; en una palabra, de vivir la misma vida y de conseguir la riqueza en los mismos medios sin intervenir para nada en el gobierno."⁶

La advertencia de la posibilidad del divorcio entre la libertad y la igualdad, que podemos hallar por primera vez en los escritos de Tocqueville y Stuart Mill, es el requisito esencial de una concepción de la sociedad moderna esencialmente nueva y que está en la raíz de la teoría de la visión de la sociedad masa. Como estos pensadores comprendieron, la igualdad material implicaba la igualación de individuos que por naturaleza eran diferentes y su esclavización subsiguiente a través de formas sutiles de sumisión y poder. Tocqueville fue muy explícito:

"En las tinieblas del futuro podemos discernir ya tres verdades muy claras. La primera de ellas es que todos los hombres de nuestros tiempos se ven arrastrados por una fuerza des conocida -que cabe esperar que se estabilizará y perderá impulso, pero que ya no se puede detener- que los impele progresivamente o los precipita de súbito hacia la destrucción de la aristocracia; la segunda verdad es que, de todas las sociedades del mundo, las que tendrán mayor dificultad en escapar del absolutismo serán precisamente aquéllas en que la aristocracia no existe y ya no puede existir más; la tercera y la última verdad es que en ninguna parte el despotismo producirá peores efectos que en esas sociedades, porque, más que otro tipo de gobierno, el despotismo favorece en ellas el desarrollo de todos los vicios que son característicos de esas sociedades y las impulsa hacia donde ya se inclinaban de por sí.

Los hombres, al no estar ya ligados unos con otros por los lazos de casta, clase, asociación y familia, sólo se inclinan a ocuparse de sus intereses personales, siempre pensando únicamente en sí mismos y encerrándose en un individualismo estrecho en que toda la virtud pública queda sofocada. El despotismo, en lugar de combatir esta tendencia, la vuelve irresistible, pues arrebatada a los ciudadanos toda su pasión comunitaria, toda su necesidad mutua, toda necesidad de comprensión recíproca, toda ocasión de obrar de consuno; por decirlo así, los amuralla dentro de sus vidas privadas..."⁷

"/Esas/ sociedades democráticas que no son libres pueden ser opulentas, refinadas, incluso suntuosas, poderosas por el peso de su masa homogénea... /pero uno/ nunca verá en ellas

grandes ciudadanos, y especialmente un gran pueblo, y me atrevo a afirmar que el nivel común de los corazones y las mentes nunca dejará de disminuir mientras la igualdad y el despotismo se combinen entre sí".⁸

En estos pasajes la democracia, el despotismo y la igualdad aparecen mutuamente relacionados, y a su vez los tres conceptos juntos se vinculan con una predicción histórica. Además todo ello entronca con la noción especial de Tocqueville de la aristocracia. En Tocqueville se percibe la transición de una concepción de la aristocracia como el estamento superior tradicional del ancien régime o de la sociedad feudal, a un significado del término menos clasista, más bien conectado con cierta concepción típica de la teoría política griega: la aristocracia como la sociedad de los mejores y de los pocos. Así, con frecuencia amplía el término para abarcar el conjunto de clases altas de la sociedad postrevolucionaria en la que vivía. A su juicio, ni siquiera durante el ancien régime las dos noblezas (de robe y d'épée) no constituían todo el cuerpo aristocrático: por el contrario, eran tan incapaces e inseguras que trataban de alzar barreras artificiales para defenderse de un mundo amenazador congregándose en la corte y convirtiéndose en una cuasi casta. Entre tanto, advierte Tocqueville, el Estado Llano estaba desarrollando su propia aristocracia o élite hasta el punto que, como observa agudamente, la revolución consistió en el hecho de que "le tiers état était une aristocratie révoltée contre l'autre" y el uso de la idea y del slogan de la igualdad por parte de sus miembros fue solamente parte de su estrategia para alcanzar sus propios fines.⁹ No obstante, a largo plazo éstos condujeron a una sociedad que fue nivelada por los excesos del despotismo ilustrado y se quedó así sin el tipo genuino de liderato que el tiers état antes poseía. Surgió un mundo en que el triunfo de la envidia democrática aseguró el éxito definitivo y generalizado de la mediocridad.

Esto era precisamente lo que John Stuart Mill más temía. La posición de Mill es en cierta forma más interesante puesto que las pruebas de su igualitarismo son abrumadoras.¹⁰ Sin embargo su ansiedad ante los peligros de la igualdad material o "mecánica" no deja de ser menos acusada. Para Mill, la cualidad

de masa de la vida social podía hallarse en cualquier clase social bajo las condiciones modernas. Si, por una parte, el "poder y la importancia creciente de las clases operarias" significaba la "creciente influencia de los números" en la política y en la civilización independientemente de su nivel de cultura y conocimientos,¹¹ por otra parte, los otros sectores de la sociedad -por una serie de razones- también mostraban signos de ignorancia y falta de liderazgo:

"Actualmente los individuos se hallan perdidos en la muchedumbre. En política es casi trivial decir que la opinión pública ahora gobierna el mundo. El único poder que merece el nombre de tal es el de las masas y de los gobiernos, los cuales se convierten en el órgano de las tendencias y los instintos de las masas. Aquellos cuyas opiniones pasan por las de la opinión pública no constituyen siempre el mismo tipo de público: en América comprenden a toda la población blanca; en Inglaterra, principalmente a la clase media. Pero constituyen siempre una masa, es decir una mediocridad colectiva".¹²

Así, tanto Tocqueville como Stuart Mill, sospechaban que las sociedades modernas evolucionaban hacia su transformación en agregados monótonos, homogéneos e indiferenciados. Existía en ellas una acusada tendencia hacia la nivelación de las jerarquías, la erosión de los grupos sociales distintivos y la aparición de una pauta de cultura única, ya fuera al nivel de la ideología, la opinión pública o la mentalidad.¹³ A su vez, según Mill, el entorno homogéneo emergente generaba individuos homogéneos, es decir, individuos que habían perdido su individualidad bajo la tiranía de un nuevo sistema social que aspiraba "a establecer... un despotismo de la sociedad sobre el individuo, superando todo lo previsto en el ideal político de los más rígidos disciplinarios de entre los filósofos antiguos".¹⁴ Además, los individuos así atrapados en las tendencias sociales modernas estaban escindidos unos de otros y sus lazos de parentesco, patrimoniales, de localidad e incluso de clase se veían rotos: el resultado era una sociedad atomizada en tantas personas como individuos, una foule uniforme,¹⁵

"una enorme masa de hombres semejantes e iguales que incansablemente giran sobre sí mismos con objeto de procurarse

los pequeños placeres vulgares con que llenar sus almas".¹⁶

Todo esto es decisivamente importante en la historia de las ideas que estamos estudiando. Por primera vez en su larga evolución dentro del marco del pensamiento social occidental, la noción de la masa (y la de los muchos) no guarda una relación con muchedumbres alborotadas y turbulentas, sino que está ligada más bien a una visión holística de la sociedad, que ahora se concibe como colectividad vasta y dispersa de individuos solitarios, atemorizados e aislados. Nos enfrentamos, pues, con un punto crucial en la historia de las nociones y teorías en cuestión, la emergencia de una nueva perspectiva que, cabe destacar, en forma alguna eclipsó o eliminó las tradiciones anteriores de los muchos, la multitud y las masas. Por el contrario, como veremos, esta nueva perspectiva cumplió la función de reforzar y justificar la antigua durante mucho tiempo.

Al tratar de explicar la aparición de la sociedad masificada, constituida por individuos atomizados y no-integrados, girando sobre sí mismos incansablemente y sin rumbo. Tocqueville examinó el núcleo interno de la sociedad democrática, ignorando conscientemente a menudo en su búsqueda sus aspectos constitucionales y gubernamentales. Su núcleo, creía, era la igualdad material, o más bien una tendencia general constante hacia ella; si las implicaciones de esta tendencia histórica llegaran a captarse, la sociedad moderna se llegaría a comprender. Esta tendencia no era periférica a las sociedades modernas ni estaba confinada a sólo una o dos de ellas; era algo central y universal en la totalidad del mundo occidental. Las revoluciones americana y francesa debían ser entendidas como plasmación de esa poderosa corriente, y no como acontecimientos aislados de la historia reciente, por importantes y trascendentales que fueran. En ambos casos, bajo los cambios políticos externos que condujeron a una mayor libertad política y a la representación popular, podía percibirse una tendencia estructural mucho más profunda que, a diferencia de otros rasgos de los tiempos modernos (como la escolarización, las libertades civiles y las instituciones parlamentarias), no experimentó tropiezos y estaba permanentemente en aumento: la tendencia hacia la estandarización de las condiciones de vida y la elimi

nación progresiva de las verdaderas distinciones sociales. Su origen podía detectarse, decía Tocqueville, en el desarrollo en Occidente de una "pasión democrática" que, primero aliada con el deseo de excelencia individual y de mayor libertad, consistía básicamente en un deseo de la imposición de una situación de completa igualdad de condiciones y formas de vida en los diferentes individuos y grupos. La presencia aún vigorosa de la "pasión" opuesta, el deseo de diferenciación, honor y distinción social en la sociedad de aquel tiempo, no debían distraer al observador del avance constante de la primera y hacerle ignorar peligrosos aspectos, reales o potenciales.

Tocqueville nunca fue simplista; la pasión por la igualdad, señalaba, había sido muy benéfica en algunas etapas cruciales de su desarrollo. En las sociedades más avanzadas, había puesto freno a las ambiciones de los más fuertes, había garantizado la libertad constitucional, había estimulado la actividad política constructiva y estaba emparentada con el principio de la justicia igual para todos. Ante todo, había fortalecido la convicción popular de que pudiera existir una comunidad de ciudadanos iguales, cortando a través de las barreras de clase pues la ciudadanía y la desigualdad aristocrática eran fenómenos opuestos e incompatibles. No obstante, una vez que la pasión democrática hubo hecho un progreso muy substancial, había aparecido un nuevo conjunto de problemas que no podían prever los primeros campeones de la igualdad. Cuando la jerarquía vieja y tradicional se hubo desgastado y no mostraba signos de ser capaz de resistir el auge de la sociedad democrática, la mayoría había sido presa de su pasión por la igualdad (de hecho, delirante) que había acelerado la marcha de la mudanza política, económica y jurídica hasta alcanzar un ritmo peligroso. Al unísono con los antiguos, Tocqueville pensaba que la mayoría es completamente incapaz de límite y moderación, pues sus miembros están siempre preparados a sacrificar su libertad en aras de la igualdad y la promesa de una mayor participación en la riqueza. Están permanentemente dispuestos a cortar la libertad en su brote y así, quizás inconscientemente, arruinan el proceso de democratización que entonces seguiría adelante sin libertad. Sucedería, creía, que tras sufrir durante mucho tiempo las crueldades

del privilegio feudal y las injusticias de las divisiones de clase, la mayoría moderna se negaría a utilizar los cauces abiertos a ella para el desarrollo de una sociedad abierta y más libre y, en cambio escogería el camino de un despotismo en el que sería la protagonista como colectividad y la víctima en cuanto compuesta de hombres individuales.

¿Cómo podía llegar a suceder esto? Al principio, inspirados por sus pasiones políticas, los muchos destruyeron barreras, borraron diferencias y desahogaron una serie de frustraciones y sentimientos de envidia e inferioridad largamente reprimidos. En el proceso, la igualdad se convirtió en un absoluto para ellos, en un principio de nivelación universal ante el cual todos los demás tenían que ceder el paso. Y una sociedad en la que la creencia en ese principio queda incrustado en las mentes de todos los ciudadanos es una sociedad vuelta en contra de la excelencia humana aun cuando sus miembros lo nieguen o pretendan ignorarlo. Una vez el principio de la igualdad material ha arraigado firmemente en una sociedad la psicología de sus miembros individuales sufre ciertos cambios. Al principio del proceso los hombres se sienten independientes,¹⁸ pero más tarde, cuando la nueva sociedad se consolida, se extiende un sentimiento de desarraigo, apenas oculto tras nuevas formas de arrogancia popular. Esta arrogancia se dirige contra todo aquel que sobresale en una actividad, especialmente contra aquellos cuyas actividades escapan a la comprensión del pueblo. (Así, en las sociedades democráticas hay un "acusado odio de la inteligencia", que adopta la forma de un antiintelectualismo generalizado y se manifiesta en una glorificación de lo vulgar). En la vieja mayoría el individuo podía amenazar las instituciones del orden mediante la pura violencia colectiva con desórdenes, jacqueries y revueltas; ahora el individuo puede simplemente usar las mismas instituciones, que son las de la democracia, para imponer una tiranía de los muchos, que John Stuart Mill asimismo consideraría como la peor forma posible de subyugación en sus reflexiones sobre la libertad. La razón de esta gran paradoja de la democracia -un sistema originalmente construido para la libertad- es que, en contraste con los tiempos pasados, bajo sus condiciones los hombres sienten mucho más agudamente el aguijón de la envidia y son también ca

paces de hacer algo para mejorar su situación. Como dijo Tocqueville "los hombres se sienten más heridos por la desigualdad en su propia clase que por las desigualdades que pueden detectarse entre las diferentes clases".¹⁹

El despotismo característico de la nueva politeya se basaba pues en una pasión democrática de envidia dirigida contra los hombres mejores, un fenómeno nada olvidado por los pensadores políticos griegos, como ya hemos visto. No obstante, en el marco moderno el fenómeno adquiere proporciones mucho mayores pues como señala Tocqueville, se ve reforzado por otros elementos. Así, el proceso de igualación, especialmente en los Estados Unidos, pasa por ciertas fases que ocasionan una libertad personal mucho mayor en la vida de los ciudadanos ordinarios. Sin embargo, la misma posesión de esta libertad individual ofusca a los hombres ante el avance sutil del nuevo despotismo. La gente se acostumbra a la idea de que la libertad es el resultado natural de la igualdad y concluye en que cuanta más igualdad tengan más libertad gozarán. En esto están equivocados, pues

"los males que puede provocar la igualdad extrema se manifiestan sólo muy lentamente; se muestran muy lentamente en el cuerpo social; sólo se ven venir en los grandes intervalos y cuando son más violentos, cuando el hábito no nos impide sentirlos".²⁰

Esto se ve agravado por el hecho de que las ventajas de la libertad son menos inmediatamente obvias y se sienten más lentamente, mientras que las ventajas de la igualdad se sienten de inmediato. El problema es que la interdependencia entre la libertad y la igualdad es oscura para mucha gente. Así, históricamente, fue la igualdad la que hizo posible la libertad. Tanto en los últimos estadios del ancien régime como en las condiciones imperantes en la América colonial fue la progresiva igualación de condiciones (o la igualdad real) la que facilitó el desarrollo y el establecimiento del liberalismo como una ideología firme.²¹ Las instituciones creadas después de la revolución, empero, no constituyeron una garantía suficiente en contra de la marcha lenta e ininterrumpida hacia el iguali-

tarismo indiscriminado.

Mientras que John Stuart Mill -asimismo profundamente afectado por la tiranía de los muchos y de los mediocres- era mucho menos pesimista sobre el futuro de la sociedad democrática,²² Alexis de Tocqueville veía las tendencias niveladoras y la emergencia del despotismo democrático como inevitable. Eran tendencias históricas irresistibles que destruirían a todo el que tratara de librar una lucha abierta contra ellas. La igualdad es producida no sólo por los que luchan por la libertad sino también, desgraciadamente, por aquellos que la usan con los fines de la tiranía, poniéndola al servicio de las necesidades abrumadoras del estado moderno.²³ Se ven ayudados por la apatía, el hedonismo vulgar, el excesivo amor de la comodidad y la conformidad extrema de la gente de la nueva sociedad.²⁴

3. EL ESPIRITU JACOBINO

Hay un sentido en el que se puede aceptar el punto de vista de un observador, de que Tocqueville fue "el precursor solitario de todas nuestras preocupaciones del siglo XX por la "sociedad masa" ",²⁵ pues ningún otro pensador social del período fue tan ambicioso y tan claro en sus esfuerzos para abarcar todo el proceso del paso de las sociedades tradicionales a las "sociedades masa" con tal unidad de propósito y sutileza de análisis. En realidad este es el tema principal que palpita tras su obra entera sobre la "edad democrática", de la que sólo hemos podido mencionar ciertos aspectos parciales. Sin embargo, es claro que el mismo problema asomó en las mentes de varios otros hombres de su época, aparte de John Stuart Mill, como ya hemos mostrado, se parecía mucho a la de su amigo Alexis de Tocqueville. Una serie de otros autores exploraron los mismos problemas con más detalles y desarrollaron sus

propias explicaciones. Algunos de ellos -Nietzsche, Burckhardt, Le Bon- se mencionan a menudo como pertenecientes a esta tradición emergente de la crítica social moderna. Empero, tiende a olvidarse a otros. Esta parece ser el caso de Hyppolite Taine, cuya aportación a la nascente teoría de la política de masa a través de su influyente obra Les origines de la France contemporaine muestra una intuición sociológica notable.

Al igual que Tocqueville, Taine era consciente de la posibilidad de una sociedad homogénea que surgiría en el futuro a partir de las tendencias históricas básicas de los tiempos; al igual que él, asimismo preveía que el aparato del estado post-revolucionario impondría un nivellement general sobre una sociedad altamente diferenciada. Percibía que se acercaban nuevas formas de despotismo: el nuevo estado sería capaz de ejercer una presión uniforme a través del territorio de la nación y, con la ayuda de una vasta burocracia, mantendría a todos sus miembros bajo su yugo. El estado moderno y sus apéndices administrativos eran como poderosas fuerzas externas capaces de aniquilar la voluntad de los individuos aislados y de zavar su espíritu de iniciativa y su sentido de libertad.²⁶ No obstante, en su interpretación del proceso general histórico, la burocratización y la centralización del estado ocupaban un segundo lugar, aunque decisivo. Para Taine, "les passions populaires sont la grande force effective"²⁷ del gran drama histórico.

El desenvolvimiento de estas pasiones populares, sin embargo, no es simple y directo, según Taine. En primer lugar, el pueblo, al ser, como nos enseñaron los antiguos, naturalmente incapaz de gobernarse a sí mismo no podía afrontar directamente todos los estadios de la transformación que habían empezado a producirse con la Revolución. La presión de sus reivindicaciones podía sólo sentirse a través de la intervención de los grupos de líderes que se aprovechaban de sus pasiones para sus propios fines. Esos grupos eran difícilmente capaces de lograr sus fines egoístas sin satisfacer las pasiones del pueblo, al menos parcialmente, en algún estadio crucial de su lucha por el poder. Así, en su análisis de la Revolución Francesa, Taine hizo una importante distinción entre "la plèbe"

(o "la populace") y una capa muy fina -pero indispensable- de líderes a los que a menudo identificaba ampliamente con los jacobinos. No obstante, al leerlo pronto queda claro que, como para tantos de sus contemporáneos, el "jacobino" de Taine no era estrictamente un miembro de esta facción histórica, sino más bien un cierto tipo humano, un animal político poseído del "esprit jacobin" y apto para comportarse de acuerdo con sus leyes en la politeya moderna. En esto, Taine, seguía su ambición de desarrollar una "zoologie morale" del mundo contemporáneo.²⁸

Así como para los antiguos el demagogo podía hallarse por doquier entre las diversas clases sociales que constituían la ciudad, para Taine el jacobino puede aparecer en todos los estratos sociales. Posiblemente ninguna condición social puede actuar de disuasor total contra la "utopía absurda y la ambición loca"²⁹ que constituyen los principales ingredientes de la mentalidad jacobina. Sin embargo, algunos estratos sociales parecen poseer una serie de características que los exponen a producir con mayor frecuencia un número notable de demagogos, agitadores, políticos atolondrados y revolucionarios implacables. Estos estratos no se hallan ni en los niveles más altos ni en los niveles más bajos de la sociedad. La aristocracia hereditaria, la gran burguesía, la nobleza terrateniente, los industriales y los altos funcionarios están demasiado comprometidos con el orden social establecido, del cual se consideran como partes esenciales, como para ingresar en las filas de aquellos que quieren amenazarlo. En cuanto a la "vasta masa popular y rural", no acierta a comprender las abstracciones ideológicas de los ideólogos revolucionarios, pues sólo es capaz de captar la leyenda y el mito. Por lo demás, su preocupación constante por la pura supervivencia, por el pain quotidien, los aparta del reino del fanatismo jacobino. Pueden recurrir a los disturbios o a la jacquerie bajo condiciones de hambre o desesperación, pero el hecho de que en tales casos, apoyen a cualquier partido concebible dentro del espectro político que les promete ayuda, prueba el argumento. El rey o la constitución les tienen perfectamente sin cuidado así como son vitales para la estrategia del demagogo.

Según Taine, el jacobino se recluta principalmente en un

sector específico de la sociedad, que se compone de aquellos que prestan acogida a una teoría revolucionaria que, por definición es abstracta, totalitaria y está desconectada de la realidad. Sus defensores se hallan

"... entre la población que se sitúa entre los dos extremos de la escala social -en la baja burguesía y en las capas altas del pueblo común (le peuple). Además, dentro de esos grupos yuxtapuestos, que se interpretan entre sí, debemos excluir a aquellos hombres que, arraigados en su profesión o comercio, no tienen tiempo libre para los asuntos públicos; aquellos que han alcanzado un buen rango en la jerarquía social...; y casi todos aquellos que están establecidos, situados, casados, son maduros y poseen sentido común... (así) sólo queda una minoría, innovadora, e incansable; se compone, por una parte, de aquellos que están débilmente atados a sus profesiones o comercio porque ocupan un puesto subordinado o secundario, los principiantes que aún no están integrados en ellos y aquellos que aspiran a ingresar en ellos pero que aún no lo han hecho; por otra parte, están los inestables por temperamento y los que han sido desarraigados por el cataclismo universal..."³⁰

En otras palabras, los jacobinos son hombres originalmente marginales y desarraigados situados en la orilla de las dos clases principales. Se reclutan especialmente entre los inseguros, entre los que temen perder su precaria situación y también entre los crónicamente frustrados que han recibido una educación superior como miembros de la clase alta y que más tarde han hallado las puertas de la prominencia social cerradas para ellos.³¹ Esos son los individuos que están prestos a engrosar las filas del extremismo político y que son ideólogos potenciales del terror. Son los demagogos que agitan a los rangos más pobres y más turbulentos del populacho cuando se presenta la ocasión. La noción del hombre frustrado y airado de la clase media como el demagogo característico, no es enteramente nueva. Sin embargo, Taine por primera vez la relaciona con la idea de un terror absolutista e inspirado ideológicamente, dirigido desde las alturas del poder del estado. Por consiguiente, es sorprendente que los teóricos y los sociólogos de la política totalitaria hayan ignorado su contribución cuando analizan las

correlaciones existentes entre los socialmente desarraigados o marginales y la subida de los partidos totalitarios.

Esos grupos de "déclassés", uno de los términos favoritos de Taine para denotar el jacobino en acción, están formados por una abigarrada congerie de individuos que, como máximo, logran formar clubs políticos y partidos efímeros. Serían impotentes si no fueran capaces de unirse en un movimiento de breve duración pero decisivamente continuado por un cierto período. Este movimiento se origina en virtud de un elemento común que todos ellos poseen, el esprit jacobin, que constituye una mezcla de radicalismo y fervor ideológico que prevalece sobre todo lo que piensan o hacen. El esprit jacobin se basa en una combinación de egoísmo y dogmatismo, dos pasiones que se encuentran en todo hombre, pero son llevadas a su extremo en las mentes de esos hombres desarraigados y originalmente inseguros.³² La gran crisis sufrida por el ancien régime y el desorden general en el que se sumió la sociedad francesa en los albores de la Revolución, les permitieron congregarse y cabalgar en la cresta de la ola revolucionaria, imponiendo así una perspectiva intolerante y despótica sobre el mundo, fortalecida por su anhelo ilimitado de poder. No obstante, su perspectiva, impuesta por decreto sobre otros hombres, era demasiado pobre e insuficiente para controlar (y mucho menos para explicar) las complicaciones de la vida social. Sólo fue plenamente respaldada por hombres que eran intelectualmente mediocres. ¿Cómo si no un hombre podía abrazar las increíbles simplificaciones de la ideología jacobina? Y Taine añade, comentando este fenómeno: "una feroz y burda presunción ha liberado al imbécil y al ignorante de sus sentimientos de nulidad".³³ Por supuesto, esto no sólo apunta a las cuestiones cruciales implicadas en la noción de "terribles simplificateurs", sino que también presta fuerza a la idea de Tocqueville de que en las modernas sociedades son los mediocres los que invariablemente alcanzan la prominencia a través de la desafortunada combinación de la pérdida del sentido de sus propias limitaciones y la expresión activa de su envidia democrática en la acción política.

Pero hay algo más que mediocridad. Los jacobinos, como dice Taine, "nacido de la descomposición social", poseen una

psicología particular que revela que se ha invertido el equilibrio normal de sus facultades y sentimientos.³⁴ En primer lugar, parecen guiados por una géométrie politique, un esquema y previsión geométricos del futuro del mundo que los conduce a ellos y a sus víctimas a ir contra el beneficio natural de la vida social. En contraste con ellos, los verdaderos hombres de estado son siempre hombres normales, son pragmáticos que, a pesar de toda su vanidad y ansias de poder, proceden a base de tanteos y corrigen sus puntos de vista cuando es necesario. No así el jacobino. Este se ve llevado por su sectarismo implacable hacia un reino en que vastos axiomas ocupan el lugar de los hombres reales. De hecho, está cegado ante la vista de los hombres reales y los destruye si es preciso para que sus dogmas puedan triunfar y pueda conseguir a mantener intacto su poder puro.³⁵

La fuente del poder del jacobino, en un sentido vago, es le peuple, y más específicamente, los hombres y mujeres pertenecientes a la burguesía, pues "el pueblo", tal como lo usa Taine, es una noción que corresponde exactamente a la clásica de los muchos. Esta es la razón por la que, para él, el pueblo es una fuente de poder para el jacobino sólo en tiempos de desintegración y de malestar político generalizado. En general, no sólo no es una fuente permanente de poder sino que es la víctima de los jacobinos si éstos están en el poder, pues sólo una minoría permanece fiel a sus ataques absurdos. Esta minoría (que puede ser asaz numerosa) es en muchos aspectos semejante a los mismos jacobinos, pues también está constituida por hombres marginales de los rangos inferiores de déclassés. Propiamente constituyen "la plèbe". La plebe moderna está formada en primer lugar por los rangos inferiores de las masas urbanas y, en segundo lugar, por aquellos que han sufrido, de generación en generación, la cruel explotación de los viejos amos. Se trata de los jornaleros, mendigos, bandidos, delincuentes, vagabundos y contrabandistas. Esta gente presta juramento de lealtad a los jacobinos pues su posición mejoró de repente con los despojos de la revolución, y la situación prolongada de terror político les dio especiales oportunidades para saquear de una forma respetable y para hallar seguridad de empleo en el estado. "No hay más que abrir los ojos ante la inmensidad de su li-

beración" bajo la revolución, dice Taine,³⁶ para comprender la razón de su ascenso para convertirse en un pilar del nuevo estado. (Los comentarios de Cicerón sobre el empleo de bandidos por parte de los políticos y terroristas republicanos nos viene en mente aquí, pero es obvio que aquél no podía prever la alianza permanente o, mejor dicho, la integración del jacobino y el bandido en el estado que Taine trata de explicar.) La libertad de la plebe acabada de conseguir, aunque esté lejos de ser la verdadera libertad del ciudadano, es no obstante mayor que la gozada bajo el feudalismo. Sin embargo, precisamente porque esta libertad no es auténtica, pues la plebe ahora debe de estar a disposición de la élite jacobina, ahora constituye aquélla una chusma permanente, dispuesta a ser movilizada en contra de los blancos señalados por los dirigentes políticos. Esta chusma permanente se encuentra particularmente en las áreas urbanas, cuya población flotante, junto con la "canaille suburbaine", son los instrumentos principales de los jacobinos en su erosión de la sociedad civil. Paría, decía Taine, siempre ha tenido su "population interlope et flottante", constituida al menos por cien mil indigentes, mendigos de nacimiento y salvajes reales, incluso caníbales cuando se ven arrastrados a la desesperación por el hambre.³⁷ Junto a ellos está "la populace de la populace", la purria y los miembros a menudo desempleados de la clase obrera no cualificada, los habitantes de los suburbios cuya situación es apenas mejor que la de los nómadas flotantes de la ciudad que acabamos de mencionar.³⁸ Todos esos grupos son la "vermine antisociale" sobre la que el poder jacobino descansa realmente.

Tan pronto como el terror jacobino empieza a sentirse ampliamente, el pueblo en general abandona lentamente a sus gobernantes totalitarios. Pero, la retirada de su apoyo ocurre demasiado tarde: por entonces los jacobinos ya han sellado su alianza con la hez de la sociedad. El terror debe, pues, extenderse y recorrer inexorablemente su curso espantoso. Para el observador superficial, sin embargo, el terror puede parecer arbitrario, pero para el historiador o el teórico político que tiene la vista aguda para las tendencias que se dan en el mundo moderno, la represión política ahora significa regimentación nivellement y la igualación forzosa bajo los nuevos crite

rios de la tiranía. No siendo un pesimista completo,³⁹ Taine creía que la reunión lenta y penosa de las fuerzas del progreso moral y del civismo lograrían detener a menudo tal proceso y que por lo tanto la política de masa por él descrita era más una maladie revolutionnaire, parte de la patología social de las revoluciones que el comienzo de un cataclismo final y definitivo.

4. EL ESPIRITU PLEBEYO

La alianza entre el ideólogo y el plebeyo en la politeya jacobina, a juicio de Taine, fue un acontecimiento histórico en el que los verdaderos intelectuales tuvieron una responsabilidad escasa o nula. Sin embargo, Nietzsche, y en gran medida Burckhardt, fueron más lejos y extendieron la noción de mediocridad, jacobinismo y plebeyismo a los mismos intelectuales y filósofos, que hasta entonces habían salido indemnes de la crítica de sus colegas.

Según esos dos autores en la historia cultural occidental había ocurrido un acontecimiento sin precedentes, cuyas consecuencias no podían ser más que peligrosas, dada la importancia recientemente adquirida por los intelectuales en la vida social. Por primera vez en la historia de Europa, las mentes pensantes y críticas habían traicionado su vocación -la búsqueda inexorable de la verdad- y se habían dedicado a un ejercicio despreciable y peligroso de demagogia y dogmatismo ideológico. El origen fatal de esta trahison des clercs, dirigida contra su vocación fundamental, podía detectarse muy claramente en el período que va desde la obra de Voltaire hasta la de su joven contemporáneo Rousseau. Es en los escritos enormemente influyentes del segundo, afirma Burckhardt, donde asistimos súbitamente a la temeraria glorificación de la masa, con sus bajos instintos cínicamente descritos con la expresión más pura de las mentes libres y racionales. Tal actitud no sólo era la de los demago-

gos de la época -nada nuevo en ello-, sino por hombres de altos poderes intelectuales y dotes poco comunes. Nunca antes, los filósofos de Europa habían mostrado un grado tal de irresponsabilidad y de ingenuo candor. ¿No podía ser que las mejores mentes de Europa hubieran sido hechizadas por algunas nociones absurdamente improbables sobre la humanidad y su futuro? Era difícil creer que estos espíritus supuestamente críticos se hubieran vuelto demagogos intelectuales, optimistas atolondrados y racionalistas fanáticos por medio de una inmensa conspiración de mala fe, una hipótesis de lo más improbable entre los hombres de su profesión. Por el contrario, parecía más plausible que los llamados intelectuales y filósofos de la democracia moderna realmente pertenecieran a una nueva especie y tuvieran poco o nada en común con sus precursores, cuya progenie se hallaba francamente en extinción. Los nuevos "intelectuales", peores que los jacobinos de Taine, eran en última instancia verdaderos hijos de la plebe, hombres vulgares llenos de pretensiones intelectuales, dominados por una irreprimible nostalgia de la boue. Burckhardt y Nietzsche estaban de acuerdo en que esos demagogos eran sólo externamente hommes de lettres; en su esencia Rousseau y sus seguidores eran plebeyos. No hacían más que sustituir la vieja superstición por nuevos mitos y utopías (el "contrato social", la "voluntad general"). La Pöbel-Ranküne als Richterin", la envidia y el rencor del intento plebeyo de hacer justicia y "poner las cosas en su sitio", inspiraba sus plumas. No eran mejores que sus herederos políticos, Saint-Just, Robespierre, y Baboeuf, aquellos "epilépticos de concepto", aquellos "fanáticos patológicos", que impusieron el "utopismo plebeyo" a un mundo que querían nivelar y sumir en la mediocridad.⁴⁰

Este duro y virulento juicio sobre algunos de los grandes fundadores de la teoría democrática moderna estaba íntimamente conectado con la idea, que volvía a aparecer lentamente en las décadas que siguieron a la Revolución Francesa, de que la humanidad está naturalmente dividida en dos especies básicas de hombres, los innatamente nobles y los innatamente vulgares, y que casi no hay correlación alguna entre ellas y las clases sociales existentes. Esta noción, que era la piedra angular del esquema de Platón para la sociedad justa, se había vuelto implícitamente muy importante en Tocqueville y era esencial a la

revisión del liberalismo efectuado por John Stuart Mill, aunque ambos autores habían compensado parcialmente sus peligros con sus concepciones humanitarias de la libertad y la dignidad de todos los seres humanos. Despojada de estas consideraciones, podemos encontrar una de sus formas más extremas en los escritos de Nietzsche. A diferencia de Platón, Nietzsche rompió completamente con la tradición que asimilaba lo noble y lo vulgar -o los pocos y los muchos- a los poderosos y a los privados de poder, a los ricos y a los pobres. Insistiendo en que la desigualdad en sí no era ningún mal, pensaba que la principal distinción moral era la existente entre los mejores y los mezquinos, y que en todos los tiempos los segundos tienen que estar sometidos a los primeros. (La definición de "mejor" en la obra de Nietzsche plantea naturalmente serias dificultades, pues se relaciona a menudo con la originalidad y la creatividad e implica una "moralidad" situada más allá de la moralidad aceptada, yendo esencialmente en contra de la ética tradicional).

Para Nietzsche, idealmente, la sociedad debiera basarse en su estratificación "natural", esto es, en un sistema de jerarquía y deferencia tan distante de la barbarie feudal como de la nivelación incongruente del igualitarismo dogmático moderno. El orden "natural" de la sociedad brota de una de sus características intemporales y esenciales, el hecho de que muchos hombres, les guste o no, son Herdenmenschen guiados por su Herdeninstinkt y no por la razón o por la imaginación osada (ambas ausentes de sus mentes), y prefieren acatar las directrices de sus mejores.⁴¹ La función de este "instinto gregario" consiste en ponerles fácilmente en su lugar, haciendo así posible el orden social. A su vez, los hombres innatamente superiores que constituyen la aristocracia natural o Herrenrasse (a menudo muy diferente, históricamente, de la nobleza establecida) sienten una profunda vocación para gobernar y para imponer el orden en el mundo. El abismo entre esas dos clases de hombres parece insalvable en el pensamiento de Nietzsche. Estamos muy lejos de aquellos demócratas conservadores griegos para los que la polis podía contener armoniosamente en sus instituciones tanto a los naturalmente excelentes como a los naturalmente mezquinos, al tiempo que la ley y la moralidad podían ablandar la inmediatez del gobierno de los mejores, de los más fuertes y de los más sabios sobre el resto. Nietzsche no creía que la mo-

ralidad y el orden descansan en las instituciones, sino más bien en los hombres que las imponen: de hecho, son indistinguibles de su voluntad y capacidad para dictarla.

No obstante, Nietzsche no identificaba el poder real ni con la excelencia humana ni con una genuina capacidad para gobernar, a diferencia de los fascistas de toda laya y de algunos ideólogos autoritarios que absurdamente se han considerado como sus discípulos. Nietzsche se percató de que la autoridad y la distinción social con frecuencia están en manos de hombres falsamente superiores, sobre todo en los tiempos modernos. Con la aparición de la democracia -un sistema político originalmente destinado a dar a los mejores hombres la oportunidad de hallar su lugar apropiado en la sociedad-, sólo los peores habían conseguido acceso a los puestos de responsabilidad política, cultural y económica. Los tiempos modernos no suponen el reinado de la libertad, sino el reinado de la plebe, das Reich des Pöbels.⁴² Y para Nietzsche la palabra plebe -de la que hace un pródigo uso, especialmente en Also sprach Zarathustra- no puede ser más peyorativa. Según él, los plebeyos han invadido totalmente el mundo moderno: ahora ocupan los rangos superiores de la sociedad, creando así confusión, desorden y caos en la política, el arte, la moralidad y el conocimiento. Pöbel oben, Pöbel unten!, exclama con disgusto.⁴³ La sociedad entera es ahora un Pöbelmischmasch, un enorme lío plebeyo en el que todo es confusión, y el observador ya no puede distinguir "el santo del granuja, el noble del judío y todas las bestias del arca de Noé unas de otras".⁴⁴ Así, a juicio de Nietzsche, la invasión de los Hendenmenschen no se considera un asalto de la chusma contra las ciudadelas de la civilización, sino más bien como su infiltración sutil en un mundo superior para el que no está dotada en absoluto.

La gravedad de la situación reside en el hecho de que los hombres superiores, ciertamente no extintos en los tiempos modernos, son ahora incapaces de dar o imponer un ejemplo a los demás, como no sea rebajándose o traicionando sus principios superiores. Estos, evidentemente, solamente pueden ser impuestos sobre la masa gregaria y falta de imaginación, pues todas las formas de moralidad universal, cristianas o no, son

una farsa. No hay moralidad,⁴⁵ según Nietzsche, "sólo una interpretación moral" de ciertos fenómenos. (E incluso esta interpretación carece de base moral). Cualquier cosa que sepamos de la moralidad es una creación intuitiva o instintiva de los elementos más bajos de la sociedad. Esta opinión es ciertamente nueva en la historia de la ética occidental, y muy interesante en la tradición específica que estamos explorando, pues la visión opuesta -la de que las muchedumbres y el populacho son amorales- es mucho más frecuente. Nietzsche no abriga dudas sobre el origen de la moralidad; es engendrada por tres fuentes o "poderes":

1. El instinto gregario contra los fuertes y los independientes.

2. El instinto de los que sufren y de los que han fracasado en el mundo (Schlechweggekommenen) contra los afortunados.

3. El instinto de los mediocres contra los excepcionales.⁴⁶

La sociedad moderna es el mundo en que estas formas temporales de frustración y de envidia han podido triunfar y convertirse en el criterio principal de un orden social de clases mediocres. Actualmente, "toda la ética de Europa tiene como base las necesidades gregarias"⁴⁷; no puede más que acabar en un vasto cataclismo social.

En la cita que sigue Burckhardt, quien ciertamente no compartía algunos de los criterios más extremos de su colega filósofo en Basilea, expone sus impresiones sobre los nuevos tiempos:

"La acumulación de seres, el amontonamiento de hombres en fábricas y almacenes, no puede quedar para toda la eternidad en su necesidad y sed de riqueza; un grado controlado y planificado de pobreza, con promoción y uniformes, que empezara y terminara al son de los tambores, es lo que debe venir lógicamente /porque/ el mundo tendrá que enfrentarse al dile-

ma entre la democracia completa y el despotismo sin ley, y éste ciertamente no sería patrocinado por las dinastías, que son demasiado blandas, sino por Ordenes Militares supuestamente republicanas. Sólo cierta gente no quiere imaginar un mundo cuyos gobernantes ignoren por completo la ley, la prosperidad, el trabajo enriquecedor, el crédito, etc. y que gobiernen con brutalidad absoluta. Pero esa es la gente en cuyas manos el mundo se ve arrastrado por la competencia entre todos los particulares y por la participación de las masas en todos los asuntos"⁴⁸.

5. EL ALMA DE LA MULTITUD

Hacia 1890 la honda preocupación, y muy especialmente, los temores sobre los efectos nocivos de la extensión del igualitarismo y la democracia a la vida política y cívica empezaron a hallar un eco más amplio cerca del círculo de los pensadores políticos y de los filósofos sociales de diversas tendencias que los habían estado expresando hasta entonces. Los primeros en compartir tales preocupaciones y temores fueron los sociólogos y psicólogos sociales del momento, los cuales dedicaron mucha atención a la investigación del comportamiento de las muchedumbres, la dinámica de la opinión pública y la naturaleza de la jefatura política moderna. Este conjunto de fenómenos se presentaban vigorosamente como tema central de análisis en el campo de la ciencia social, como consecuencia de la parición de la democracia parlamentaria y del mundo industrial y capitalista. A la luz de los conocimientos actuales gran parte de lo que esos sociólogos y psicólogos concluyeron tras sus estudios es sin duda alguna falso, por lo que su refutación, por mi parte, sería un ejercicio ocioso. No obstante, desde la perspectiva de las ideas y concepciones cuya historia estamos estudiando, su obra es importante aquí por tres diferentes razones: primero destaca como el primer esfuerzo para

aplicar las herramientas y los conceptos de la ciencia social al escurridizo campo de la conducta colectiva; segundo, tuvo una influencia decisiva sobre las nociones y actitudes de una generación entera de filósofos sociales cuya obra alcanzó su estudio de madurez después de la Primera Guerra Mundial; tercero, algunos de esos científicos sociales o "psicólogos de las turbas" -cómo se vinieron en llamar- hallaron un vasto público de clase media, de modo que la perspectiva de la sociedad masas entonces naciente dejó de quedar restringida a un pequeño número de personas.

Gustave Le Bon fue el ejemplo más sobresaliente de esta tendencia. Sus esfuerzos por producir una explicación científicamente viable de la turba y de la conducta colectiva fueron tan intensos como sus temores sobre el socialismo, el colectivismo y las nuevas "masas" industriales. Tuvo el acierto de presentar esos temores a través del lenguaje de la ciencia positiva entonces en boga con tal claridad y simplicidad aparente que su eco entre el público lector, aunque difícil de evaluar, debió de haber sido enorme, durante las décadas que siguieron a 1895, fecha en que apareció La psychologie des foules. De hecho, la obra de Le Bon destaca como uno de los primeros best-sellers ideológicos modernos. En la tradición que estamos examinando, tan repleta de esta tipo de éxitos editoriales, La psychologie des foules de Le Bon fue el primero y (junto con La Rebelión de las masas de Ortega) ejerció un amplio influjo sobre un gran público internacional.⁴⁹

Escribiendo de un modo profético Le Bon empezaba poniendo a las masas en el mismo centro de toda interpretación posible del mundo moderno. En su breve e incisivo tratado aparece como el pivote de la historia moderna: "la era en la que entraremos 8anunciaba concisamente- será la de las masas".⁵⁰ Le Bon concluía entonces que la irracionalidad dominaría completamente las vidas de los individuos, pues la conducta inconsciente de las masas eliminaría de la vida social la conducta consciente de los individuos. Este doble aserto era la piedra de toque de su visión general del futuro, como ratificó en otro conocido ensayo suyo, La psychologie du socialisme.⁵¹ Su visión es pues abiertamente pesimista. Tanto en su estudio de las turbas y

de las multitudes como en sus observaciones del movimiento socialista veía con el despertar de los muchos a la vida pública y su participación política en ella la mayor alarma. Era un pensador totalmente elitista y conservador que sin embargo se sentía más a gusto en la tradición antigua de escepticismo total sobre las capacidades políticas de los muchos que en compañía de los reaccionarios nostálgicos y furibundos de sus tiempos. Si bien hubiera estado plenamente de acuerdo con el aforismo de Livio de que la naturaleza inalterable de la multitud es servir y ser gobernada ("Haec est natura multitudinis: aut humiliter servit aut superbe dominatur"),⁵² en contraste, no hubiera clamado por el retorno de un pasado feudal imaginariamente idílico, pues se consideraba un científico, un abogado del positivismo. Y como un hombre típico de tales ideas veía el ancien régime y la Edad Media como verdaderas eras de la barbarie. En realidad, Le Bon interpretó la irrupción de las masas en la escena de la historia -para usar la retórica que por aquel entonces estaba en boga- como el heraldo seguro de un cataclismo que sumiría al mundo occidental en una nueva Edad de las Tinieblas, muy similar a la Alta Edad Media y dominada por la irracionalidad y la cerrazón, sin lugar para el individualismo y el juicio independiente. Ninguna de estas nociones desaparecería en las décadas que siguieron.⁵³

La explicación psicológica de Le Bon de la conducta de masa y de la naturaleza íntima de las turbas, que hábilmente combinó con estas visiones históricas de largo alcance, fue la siguiente: la civilización industrial moderna favorece la formación de multitudes y turbas, que a su vez tienden a hundirse fácilmente en estado de aguda turbulencia. Mientras dura una convulsión colectiva, las personalidades conscientes de los individuos que forman la colectividad quedan reprimidas. Simultáneamente, todos los sentimientos y emociones se orientan hacia un objeto único, lo cual da a la muchedumbre una notable homogeneidad de conducta. Este fenómeno, dice Le Bon, puede llamarse "la ley de la unidad mental de las muchedumbres". Por diferentes que sean los individuos en aislamiento, cuando entran en un estado de turbulencia quedan poseídos por una especie de alma colectiva única. El hombre en la muchedumbre deja de ser él.

La nueva estructura de carácter de la turba que así aparece se caracteriza por un sentimiento de poder abrumador, por una falta de autocontrol y por la importancia suprema del "contagio mental" colectivo. La masa está formada por individuos que en sí no son ni peligrosos ni inocuos, pero que están extremadamente dispuestos a la sugestibilidad.⁵⁴ Si ésta se convierte en "una bestia sedienta de sangre y rapiña"⁵⁵ ello dependerá de las condiciones externas. La masa es así esencialmente ambivalente, y sólo un sistema de creencias bien arraigado podrá poner freno al "alma de la multitud".⁵⁶ La importancia dada por Le Bon a esta alma de la multitud y a sus creencias puede verse en su noción de que, en última instancia, "las grandes perturbaciones históricas derivan muy a menudo de cambios en las ideas básicas".⁵⁷ Estas ideas básicas pueden captarse sólo por los muchos en su supuesta simplicidad a través de una imaginación elemental. Por supuesto, ésta lo proporciona a menudo la religión y las creencias tradicionales, hacia las que Le Bon mostraba la fría actitud característica de los positivistas del período.

Sin embargo, Le Bon no se contentaba con aceptar la noción bien establecida de que el pueblo necesita un conjunto de creencias trascendentales generales, e insistía en la idea de que tales creencias, a todos los efectos prácticos, tenían que presentarse de una manera simplificada a través de una fórmula o mito. Fue así como esbozó otra idea que, en el presente contexto, estaba destinada a conseguir un éxito considerable en la literatura política de los años venideros: la idea de que las multitudes -en descanso o en movimiento- y aparte de las complicaciones de un sistema general de creencias, necesitaba un solo mito unificador tanto para ser capaces de existir como para lograr los objetivos sociales esenciales. Esto, a su vez, explicaba la principal función de los líderes en la vida de una sociedad, según Le Bon: los dirigentes hacen posible la integración de la mayoría en un orden social, pues interpretan, administran y ofician los mitos que unifican la multitud y dan sentido a la vida de sus miembros. Los mitos, o las imágenes centrales, constituyen la comunión de la masa. Y como ésta no es particularmente capaz de captar el significado de las imágenes contenidas en el mito, ni siquiera

en su relativa simplicidad, es necesaria una repetición incesante de símbolos portadores de imágenes. A través de los dos estadios preliminares de afirmación y de repetición incesante, la masa finalmente alcanza una tercera etapa de completa asimilación, por "contagio", del conjunto unificador de imágenes o mito.⁵⁸ Es revelador que Le Bon aplicara el nombre de mito a toda creencia colectiva, que para él aparecía esencial para la conducta uniforme de grupos y colectividades, tanto si tales mitos se referían a fenómenos sobrenaturales como el universo de poder y autoridad entre los hombre.⁵⁹

A través de su obra, Le Bon no acertó a relacionar las turbas o las masas a la estructura general de la sociedad, salvo en lo tocante a sus referencias a las élites y a los dirigentes. Tendió a tratar con foules abstractas, desconectadas de las sociedades europeas a las que se refería y en que se producía la conmoción de los tiempos modernos. No obstante, como ya se ha puesto de relieve antes, relacionaba el mundo entero de los fenómenos de masa a nuestro período histórico, que veía en términos de un cataclismo cósmico y casi absoluto. Esto une claramente su ensayo vastamente popular con las antiguas teorías de la decadencia y del renacimiento de la civilización que hemos visto conectadas tan obviamente con las especulaciones históricas sobre el comportamiento de masa. Esas son las palabras que cierran La psicología de las turbas:

"Pasar en busca de un sueño ideal del estado bárbaro al civilizado, y luego cuando este ideal ha perdido su virtud, decaer y morir, tal es el ciclo de la vida de un pueblo".

Otros "psicólogos de las turbas" de la época estaban menos convencidos de la inminencia de un cataclismo y por tanto fueron capaces de concentrarse en los fenómenos colectivos con un espíritu más libre. Así, sociólogos como Tarde, Sighele, McDougall y otros se concentraron en la "unidad mental" de la que Le Bon había hablado primero y trataron de explicar la "mente de grupo" o "conciencia colectiva" de las formaciones humanas y sus obras. Aunque continuaron interesándose por el trastorno de los tiempos, el foco de atención pasó ahora a los supuestos procesos psicológicos que daban cohesión, pro-

pósito y dirección a los grupos sociales. Gabriel tarde, en especial centró su atención en los "fenómenos mentales colectivos" que pudieran ayudarle a explicar la cohesión social y la conducta uniforme de multitudes dispersas a pesar del hecho de que, estrictamente hablando, no se hallaban en situaciones de turba. De esta forma, Tarde hizo una contribución inicial vital a ese cuerpo de literatura que actualmente se denomina con la "teoría de la cultura de masa" y que merecerá cierta atención más adelante. No obstante, este punto ha sido ignorado, lo cual es un tanto sorprendente pues la contribución de Gabriel Tarde a la sociología es bien conocida.

Aunque Tarde compartía plenamente muchas ideas largamente establecidas sobre la naturaleza de las muchedumbres,⁶⁰ proponía investigar los procesos de transmisión, recepción y asimilación de sus creencias y convicciones en los tiempos modernos. Fue así cómo centró sus pesquisas sobre lo que más tarde recibiría el desafortunado nombre de "medios de comunicación de masa". Algunas décadas más tarde esos medios de comunicación se iban a convertir en la preocupación central de una cantidad considerable de investigaciones y literatura en el campo de la cultura moderna, la propaganda, la publicidad y la ideología. De los medios de comunicación de masa, por supuesto, sólo existía el periódico en tiempos de Tarde. No obstante éste atribuyó perspicazmente a la prensa diaria efectos sociales de alcance e importancia similares a los atribuidos más tarde por críticos y científicos sociales a la acción concertada de la radio, la televisión y los periódicos.

El estudio de Tarde publicado en 1901, L'opinion et la foule, es un ensayo que intenta desvelar el significado de la existencia de vastos públicos en el mundo moderno. Los públicos, explicaba Tarde, deben ser redefinidos comparando la noción que representan en algunas de las ideas recibidas sobre las turbas y las masas. Comparten con los dos últimos agregados una serie de rasgos. En algunos casos, incluso pueden ser idénticos a ellos, como en un teatro, cuyo auditorio constituye simultáneamente un público y una muchedumbre. Pero el tipo más general e importante de público en los tiempos modernos no puede identificarse con un auditorio físicamente congrega-

do en un punto. El público moderno es un nuevo fenómeno histórico y podría definirse como una "colectividad puramente intelectual (collectivité spirituelle), una dispersión de individuos físicamente separados cuya cohesión es sólo mental". Esta nueva formación social, afirmaba Tarde, era la consecuencia directa del establecimiento pleno de la prensa diaria. Los periódicos habían hecho posible que una población dispersa compartiera sentimientos, representaciones y valores, aunque sus miembros individuales no entraran en contacto unos con otros. Los lectores, esto es, los miembros del nuevo público moderno, son inconscientes del hecho de que están sujetos a lo que Tarde creía ser un influjo de persuasión irresistible ejercido sobre ellos por la prensa cotidiana.⁶¹ El miembro del público, el ciudadano moderno, no sabe que tiene lugar un proceso de suggestion à distance y que él es el receptor pasivo de sus efectos. En contraste, el mismo ciudadano es perfectamente consciente de la suggestion à proximité que tenía lugar cuando era niño o adolescente y sus mayores le estaban inculcando sus valores y creencias. Como resultado de la novedad y sutileza de los nuevos fenómenos psicológicos desencadenados por la prensa y la existencia de un vasto público lector, la naturaleza y la formación de un público son más complejas que las de las muchedumbres:

"La formación de un público presupone una evolución mental y social mucho más avanzada que la formación de una muchedumbre. La sugestibilidad puramente ideal (sic), el contagio sin contacto, es implicada por este grupo abstracto, que sin embargo es real; esta muchedumbre espiritualizada, elevada, por decirlo así, hasta un segundo grado de poder, sólo ha podido parecer después de muchos siglos de una vida más ruda y elemental".⁶²

Si esto es así, se pregunta Tarde, ¿cómo podía afirmar Le Bon que los hombres estaban entrando en la era de las muchedumbres? La era de las muchedumbres en el sentido tradicional en realidad había concluido. Por el contrario, la humanidad estaba entrando en la edad de las multitudes dispersas y "mentalmente unidas", que, por motivos de brevedad, se pueden llamar públicos. Si las muchedumbres y los públicos tienen en común

el rasgo de la unidad mental, difieren en otros aspectos vitales: mientras que hay un claro límite al tamaño que puede alcanzar una muchedumbre, los públicos son de tamaño ilimitado; además, cuanto mayor se vuelve un público, más intenso es su impacto. Por lo tanto, y dado el hecho de que por razones políticas, culturales y económicas la prensa diaria iba a perdurar, Tarde creía que podía afirmar sin temor a equivocarse que los públicos eran "los grupos sociales del futuro".⁶³

Tarde insistía en comparar y distinguir entre los públicos y las muchedumbres con objeto de poder esbozar el marco social dentro del cual iba a desarrollarse la nueva cultura. Advirtió que la cultura iba a crecer en un medio mucho más homogéneo, pues las muchedumbres eran mucho más complejas que los públicos. Las muchedumbres sólo unen temporalmente a hombres diferentes, y después del intenso período de su corta existencia los hombres aparecen de nuevo como miembros de grupos (ligados a su ocupación, nación, parentesco, religión, región, profesión y status) que les confieren una identidad incommovible. En contraste, los públicos crean estados de conciencia colectivos que trascienden (y a menudo erosionan) esas mismas fuentes de identidad y que se basan y dependen en el mismo medio de comunicación de masa por el que Tarde se interesaba específicamente, la prensa diaria. Tarde señalaba muy claramente que el mismo medio crea la conciencia en muy gran medida. (Esto sucedió más de medio siglo antes que un observador tan poco crítico de la "cultura de masa" de nuestros días como conocido del gran público pusiera de moda el slogan "el medio es el mensaje"). Este fenómeno, Tarde decía, ocultaba el verdadero peligro de la prensa para la cultura moderna:

"Se ha dicho que hay que temer el hombre de un sólo libro, más ¿qué es él si lo comparamos con el hombre de un solo periódico? Y este hombre es básicamente cada uno de nosotros. Ahí radica el peligro de la nueva era".⁶⁴

La homogeneización de la cultura a través de la prensa también permite la aparición de otros fenómenos, el más rele-

vante de los cuales es la manipulación de masa a una escala sin precedentes. Los partidos políticos, por ejemplo, aparecen y desaparecen, se reforman y se transforman y gozan de momentos efímeros de fuerza formidable sólo para undirse de nuevo en la impotencia, y todo ello en virtud de la movilización de la conciencia producida por la prensa. Así, los públicos no son mejores que las muchedumbres, aunque pueden aparecer menos nocivos. No obstante, un público criminal, por ejemplo, es mucho más asesino que una muchedumbre criminal. La credulidad del público puede sumir a un país entero en una guerra innecesaria, al exacerbar la xenofobia o al intensificar el odio absurdo de sus minorías sociales. El factor que hace esto posible es la vulnerabilidad de las mentes individuales a las nuevas condiciones que se dan en un público.⁶⁵ En él cada miembro de la multitud vastamente fragmentada y dispersa recibe acríticamente e interioriza la versión de la realidad que los periódicos preparan para él, encarecido por el fetichismo que la letra impresa a menudo inspira. Esto permite a las fuerzas que están detrás de la prensa movilizar a las masas y simultáneamente mantener a cada ciudadano en su lugar de trabajo y residencia si es preciso. Surge una era de masas sin necesidad de reuniones de gente (siempre un tanto peligrosas para sus propios líderes) por la sola virtud de la extensión del alfabetismo combinada con la prensa diaria.

Así vemos que las consideraciones de Tarde comprenden un conjunto de temas variado e importante. Aunque no los desarrolló, no cabe duda de que ningún otro autor de su generación los formuló de una manera tan convincente y unitaria, ligando un análisis de la cultura de masa a su medio de difusión y tanto a los problemas de la manipulación política como a sus influencias encubiertas en el mundo entero. Eso no quiere decir que algunos de sus contemporáneos no fueran conscientes de las complejidades de la nueva situación. Al igual que Tarde Burckhardt relacionó las nuevas formas de difusión cultural con el malestar sentido por los pensadores liberales en los albores de los acontecimientos políticos de los tiempos modernos. Asimismo destacó la relación existente entre el control de la opinión pública y la nivelación de la sociedad. La opinión pública, modelada por la prensa, decía "presupone la

igualdad o, al menos, la uniformidad" en la sociedad. Y cuando realmente existe, añadía Burckhardt, puede definirse como "la pasión de todo un pueblo que, de hecho, es irresistible"⁶⁶

Fuera cual fuera el ángulo desde el cual esos críticos abordaban el tema de las masas, siempre las consideraban como clases peligrosas, como amenazas no desprovistas de un rasgo criminal en ellas. Las reacciones de Lutero ante las "hordas ladronas y asesinas" estaban siempre presentes cuando había que explicar la mente del impredecible populacho urbano de los tiempos modernos. No es sorprendente, pues, que los criminólogos profesionales y amateurs de la época también se sintieran llamados a explicar en sus propios términos la conducta de las nuevas muchedumbres. Cesar Lombroso, por ejemplo, generalizó su idea en boga del criminal nato y la aplicó al comportamiento de las turbas. De hecho afirmaba que la psicología de masas podía tratarse simplemente como una rama de "antropología criminal". Esto encontró eco en Scipio Sighele, quien suponía que la criminalidad era la característica íntima de toda muchedumbre. Incluso Le Bon, a pesar de todas sus simplificaciones y su horror de las turbas, halló esta suposición forzada y excesiva. Ello no obstante, la concepción de Sighele, expresada en su obra La folle delinquente, gozó de una cierta popularidad: las masas eran bestias feroces siempre prestas a la perpetración anónima del crimen. Además, pensaba, la masa era de hecho más poderosa de lo que normalmente se supone, pues el mundo ha estado en sus garras desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, el mundo había seguido siendo un lugar relativamente seguro porque las masas habían permanecido en gran parte inconscientes de su poder. Fue el mundo contemporáneo donde finalmente habían tomado conciencia de tal poder. Sighele creía que la tarea colosal y terrible del nuevo siglo era enfrentarse a la peligrosa autoconciencia de las masas. El populacho ahora había descubierto que los derechos políticos, económicos y jurídicos no eran puramente míticos y que, una vez conseguidos, seguirían con él, pues "no se puede arrebatar al pueblo lo que se le ha dado".⁶⁷ El problema en este contexto consistía en descubrir precisamente cómo la historia se iba a desarrollar más tarde, después de la apropiación de tales derechos por la mayoría. Por el momento, decía Sighele, una cosa está

clara: la civilización se estaba encaminando hacia el despotismo de los muchos. Sorprendentemente, dado el tono sumamente reaccionario de su argumento inicial, Sighele creía que podían llegar a evitarse algunos aspectos del despotismo venidero de la mayoría y que no eran totalmente perniciosos, ya que había mucha justicia en su participación en los asuntos públicos. Usando la distinción de Tarde entre muchedumbres propiamente dichas y públicos, Sighele explicaba que sólo las primeras constituyen un "agregado atávico y bárbaro" y que los segundos son en general menos peligrosos para el tejido social.⁶⁸ Sin embargo, no creía que las masas hubieran sido transformadas todas en públicos ni que serían absorbidas completamente por ellos en el futuro.⁶⁹ (Años más tarde afirmaría que Le Bon y él mismo se habían equivocado al dar a las turbas demasiada importancia, y también Tarde al considerar que los públicos eran más bien una forma de multitud civilizada y muda, no enteramente privados de sus facultades racionales).

Los grandes trastornos sociales, especialmente cuando son súbitos, a menudo toman a los observadores (incluso a los críticos) totalmente desprevenidos ante la tarea de su interpretación, pues frecuentemente tratan de comprenderlos dentro de un marco desarrollado para dar cuenta de eventos anteriores de naturaleza completamente diferente. Esta fue la reacción de muchos miembros de la escuela de los "psicólogos de las turbas" al estallar la Gran Guerra. Para ellos, la guerra pareció confirmar todas las nociones establecidas en sus doctrinas sobre el comportamiento colectivo y especialmente asegurar un énfasis todavía mayor en sus asertos en gran parte inexplicables sobre la "irracionalidad de masa", los "instintos gregarios atávicos" y la "innata criminalidad de las turbas". Algunos incluso creían que esas nociones podían ser generalizadas sin peligro a naciones y ejércitos e incluso a comunidades culturales internacionales poco integradas, denominadas por un autor "superturbas".⁷⁰ Dos ensayos, que aparecieron en Inglaterra casi simultáneamente después de 1914 -con títulos reveladoramente semejantes- ilustran lo que digo: The Crowd in Peace and War de Sir Martin Conway e Instintos of the Herd in Peace and War de Wilfred Trotter. Este último libro logró

una amplia audiencia hasta bien entrados los años veinte y representa muy notablemente la nueva faceta de la doctrina del "comportamiento de masa" que se puso de moda en aquellos años.

Los Instincts of the Herd entronca con una concepción de la psicología basada en instintos y pulsiones y extrae sus argumentos de un paralelismo constante entre los animales y los hombres. Para Trotter, el principal instinto del hombre es el gregarismo, una tendencia especialmente animal que no ha sido superada por los humanos. La única diferencia que nos separa de los animales es que, en nuestro caso, el instinto gregario es mucho más complejo, aunque cualitativamente el mismo. Entre los humanos, este instinto puede llamarse el "gregarismo socializado" y está "caracterizado por la completa absorción del individuo por la unidad mayor y por el hecho de que la función del hábito social ya no parece ser la simple de mero ataque y defensa sino el establecimiento de un estado que lógicamente será fuerte en la defensa y el ataque... El gregarismo socializado es la meta del desarrollo del hombre."⁷¹

Aunque, según Trotter, este gregarismo puede conducir al altruismo, posee también caracteres distintivos idénticos a los que podemos encontrar en una manada de lobos. Esto puede revelarse por la conducta de los hombres en las guerras entre las naciones, en que el carácter verdaderamente gregario de la sociedad humana aflora claramente a la superficie. Los grupos reducidos de individuos clarividentes que se oponen al instinto bélico de la multitud o a la beligerancia de sus dirigentes son desbordados y desacreditados e incluso peor, pues ellos sucumben también al fin, a los instintos gregarios del pueblo. "Nuestro ciudadano de la mayoría no está más -o menos- expuesto a la distorsión de la opinión que nuestro ciudadano de la minoría", concluye Trotter. La naturaleza gregaria de la sociedad humana es tal que en un país en guerra está claro que "toda" opinión está necesariamente sujeta a prejuicios y que esta predisposición a la distorsión es un mecanismo gregario".⁷² El escepticismo de Trotter sobre la posibilidad de cierta lucidez y del uso de la razón por al menos algunas minorías es pues completo: "La selección de una minoría de ninguna forma constituye una garantía contra las falacias de la

chusma".⁷³ La antigua distinción entre los muchos y los pocos, tan esencial a la tradición que estamos examinando, hasta ahora sólo había sido desafiada desde la izquierda: inesperadamente halló en este autor un amigo de la derecha. Los fríos argumentos de Trotter contra su propia afirmación extrema de la credulidad de los instintos gregarios de las minorías dirigentes son tan fragmentarios y están tan desconectados de los principios fundamentales de su ensayo que los lectores de su libro relativamente popular debieron de quedar con la clara impresión de que, si el autor estaba en lo cierto, la sociedad civil no era sino una representación fantástica y burlesca de las formas inferiores de vida.⁷⁴

La influencia de todos esos "psicólogos de las turbas" sobre la obra más perdurable de Sigmund Freud fue muy fuerte, hasta el punto que creyó necesazrio integrar sus nociones en las concepciones generales del psicoanálisis. Psicología de las masas y análisis del yo (Massenpsychologie und Ichanalyse) publicado en 1921, constituye ciertamente una de las últimas obras en la tradición de la "psicología de las turbas", pero es quizás la más influyente en mantenerla viva, pues hoy día ya nadie lee a Le Bon y mucho menos a los demás psicólogos colectivos que en sus tiempos estuvieron de moda. La medida en que Freud incorporó sus nociones en el psicoanálisis es mucho mayor de lo que el lector de la Psicología de las masas podría creer si sólo prestara atención a sus ataques en contra de ellos. Estos se basaban en el hecho de que, según Freud, los psicólogos de las turbas no habían tenido en cuenta la verdadera naturaleza y complejidad del inconsciente colectivo, aunque reconocía su aportación al señalar el eclipse total de la actividad intelectual y su substitución por el emocionalismo en las situaciones de masa.⁷⁵ Estaban en locierto al destacar la exaltación y la intensidad de la emoción que genera la homogeneidad mental de las muchedumbres y al poner de relieve el hecho de que el hundimiento del individuo en esta homogeneidad y pérdida consiguiente del control sobre sí mismo tenían su origen en la sugestión y en la imitación. No obstante, por importantes que fueran estos fenómenos, Freud consideraba que lo que realmente contaba para la explicación de la conducta colectiva en la situación de masa era el papel de la libido

y su satisfacción a través de lo que él llamaba "identificación".

La explicación de Freud surgía de su concepción de que en toda relación emocional entre dos personas hay aversión y enemistad además de los sentimientos de atracción mutua en que aquélla se basa. Esto también sucede con los individuos miembros de grupos, grandes o pequeños, en cuanto permiten la existencia de todas las complejidades de las relaciones interpersonales, pero no se aplica a una situación de masa. En la masa toda ambigüedad cesa; cada individuo se ve embargado por un altruismo extremo o por un egoísmo también extremo, según las circunstancias.⁷⁶ Esta simplificación emocional, así como la presencia continua de la cohesión social, tiene lugar a través de la identificación, un proceso primordial que, pensaba Freud, podía ser desvelado mediante la experiencia psicoanalítica. Como consecuencia de la relación edípica entre padre e hijo, éste muestra una marcada tendencia a considerar a ciertas otras personas como "padres", especialmente si el padre de verdad falta. "Dios, el Padre" o "el rey, padre del pueblo", son conocidos ejemplos de estas imputaciones o identificaciones a un nivel social muy general. Identificación inevitablemente implica idealización. En su virtud, el objeto idealizado se trata con el mismo cuidado que se trata el propio ego. La idea de Freud parece ser que la idealización es la forma suprema de identificación: es una situación que "puede definirse con una fórmula: el objeto ha ocupado el lugar de la propia idea del ego". Así, pues, una "masa primaria" se compondrá de "una suma de individuos que han puesto el mismo y el único objeto en lugar del ego y que, por consiguiente, han identificado sus egos con él".⁷⁷ Mediante esta identificación, la muchedumbre, el público o los seguidores de un partido político sufren de lo que Freud llama la "pobreza psicológica de la masa". Sus miembros en realidad dejan de ser adultos, al haber revertido a un estado de dependencia infantil del líder, al que se han identificado como a su padre.

Ni que decir tiene, las diversas formas de identificación colectiva o de masa suponen una amenaza, especialmente si los líderes son demagógicos o totalitarios. Y en casos ex-

tremos de frenesí o Massenwahn, incluso cesa la identificación con el líder: los individuos se empiezan a identificar consigo mismos como muchedumbre, en un estado de peligrosa emoción cuyo único desenlace es el alboroto callejero, como señaló en otra obra suya, consagrada a expresar sus ideas sobre la dirección de la civilización moderna: La desazón en la cultura (Das Unbehagen in der Kultur).⁷⁸ No obstante, el nexo que Freud establece entre los fenómenos de masa y la sociedad moderna es más débil que el establecido por anteriores psicólogos de las turbas. Aunque destacó la permanencia de lo irracional en el seno de las sociedades industriales y avanzadas, fue extremadamente cuidadoso en evitar, el tono cataclísmico que se había puesto de moda en sus tiempos entre los profetas laicos de la condenación que relacionaban la igualdad, el igualitarismo y la democracia con el ocaso inminente de la vida civilizada:

"No creo que se pueda convertir la naturaleza del hombre, mediante algún influjo, en la de una termita, pues el hombre siempre reafirmará su libertad individual en contra de la voluntad de la masa. Gran parte de la lucha de la humanidad se centra en la tarea de crear una igualación apropiada y satisfactoria entre los individuos y las demandas culturales de la masa; pero uno de los problemas finales es el de saber si dicha igualación es posible en absoluto..."⁷⁹

6. OCASO Y CAIDA DE LA SOCIEDAD CIVIL

Este capítulo ha empezado con algunas consideraciones sobre la revisión del optimismo que tuvo lugar en el marco del pensamiento liberal y conservador en las décadas que siguieron a las revoluciones francesa y americana. Hemos visto cómo esta revisión evolucionó desde las advertencias juiciosas y sutiles de Tocqueville hasta los arranques desdeñosos de Nietzsche; desde las preocupadas admoniciones de Stuart Mill hasta las alarmadas declaraciones de Burckhardt. Hemos visto finalmente cómo se recurría a la autoridad de una supuesta ciencia, con Le Bon, para predecir un cataclismo inminente. Lo que inicialmente fue una corriente de escepticismo sobre el progreso finalizó con una oleada de pesimismo cultural. La perspectiva de la sociedad masa, tal como la conocemos hoy día, iba a nacer directamente de ella.

El tipo de pesimismo que me interesa aquí es fundamentalmente cultural. La idea homérica de que "nada es más miserable que el hombre" o las palabras hesiodianas en Edipo en Colono "lo mejor es no haber nacido",⁸⁰ que más tarde hallaron eco en los versos de Calderón "el peor pecado del hombre es haber nacido", reflejan sobre todo una especie de pesimismo individualista, que puede llamarse antropológico. Deriva la desdicha del hombre de su propia naturaleza y de las condiciones de la vida humana. Implica que tanto la naturaleza del hombre como la cicatería fundamental de la naturaleza son y siempre serán malas; la infelicidad será condición invariable y constante de la familia del hombre. A menudo se asocia con un pesimismo que se refiere a las condiciones sociales más amplias y a su proceso. Ambos casos de pesimismo han seguido sendas cercanas y paralelas y a menudo han convergido. El pesimismo social -o cultural- es la expresión de un sentimiento de que la civilización, una vez razonable y ordenada, ahora se está desintegrando. Tradicionalmente, el pesimismo social se expresó en la creencia de que la raza humana degeneraba lentamente, volviéndose física y mentalmente más débil. Esta creencia, cuyas raíces muy antiguas no re

quieran ningún comentario, se hizo especialmente fuerte durante el Renacimiento, una vez que Kepler, Copérnico y Galileo, mostraron que los cuerpos situados más allá de las estrellas fijas eran también mutables. Este descubrimiento fue interpretado por algunos en el sentido de que la misma naturaleza está sujeta a decadencia: una convicción que intensificó sus creencias sobre el ocaso progresivo de la sociedad humana y que fue especialmente fuerte en la Inglaterra isabelina.⁸¹ Muchos escritores de la época reflejaron esta actitud, como Godfrey Godman en su ensayo The Fall of Man and the Corruption of Nature, que apareció en 1616. No obstante, a medida que se desarrollaba la ciencia moderna, estas conjeturas sufrieron un revés tras otro hasta que tuvieron que ser abandonadas. Desde entonces todas las formas de pesimismo social tuvieron que ser culturales, no físicas, pues se halló que la naturaleza era la misma para todos los fines prácticos, siendo la entropía demasiado lenta para afectar a los hombres en un futuro previsible. Así, el pesimismo malthusiano, como vimos, ya ponía su acento principalmente en las condiciones sociales en lugar de en la naturaleza. La naturaleza es sumisa y responde a nuestras necesidades: son los hombres los que desbordan sus límites y van incluso más allá de lo que la naturaleza puede darles.

Por estas razones, la nueva tesis pesimista rezaba así:

"El hombre, el conquistador, salió de las cavernas; derrotó a los animales salvajes; gradualmente, gracias a muchas invenciones, derrotó al hambre; al final se ha derrotado a sí mismo".⁸² En otras palabras, la civilización en última instancia ha sido un fracaso y, como añade Dannis Gabor, si "hasta ahora el hombre ha tenido que luchar contra la naturaleza, de ahora en adelante tendrá que luchar contra su propia naturaleza", y no se ve cómo puede prevalecer.⁸³

Después de la primera respuesta dada por los pensadores reaccionarios al cataclismo acarreado por la Revolución Francesa, el pesimismo cultural se convirtió -y siguió siendo durante mucho tiempo- la piedra de toque del pensamiento an

tidemocrático. El pesimismo y la desconfianza por los muchos estaban unidos íntimamente, de la misma forma que el optimismo y la glorificación de las masas quedaron soldados entre sí con el colapso del reformismo elitista de la Ilustración. Esto significó una bifurcación, una doble radicalización del pensamiento social de importancia sin precedentes, que iba a constituir un rasgo permanente del espíritu político moderno. Se ha mostrado cómo algunos de los hombres que ocuparon puestos sobresalientes en la historia de las ideas bajo examen —como Burke, Tocqueville y Stuart Mill— lucharon enérgicamente contra las simplificaciones que esta radicalización inevitablemente traía consigo. No obstante, con el transcurso del tiempo, posiciones como las suyas que mezclaban elementos de reformismo, una honda preocupación por la libertad y un genuino temor por la tiranía de la masa, se hicieron cada vez más difíciles de sostener. Aunque las aproximaciones refinadas y complejas a la política nunca murieron, las simplificaciones ideológicas parecieron triunfar en muchos lugares. Así, en vísperas de la Gran Guerra, presenciábamos la aparición de una doctrina básicamente hostil a la cultura, las motivaciones y las reivindicaciones económicas del pueblo, ahora bautizado con el nombre de las masas, y que parece mucho más clara e internamente congruente que el conjunto de observaciones antipopulares que a menudo salpican las ideas de autores aristocratizantes anteriores.

Los nuevos pensadores sociales antidemocráticos extrajeron sus teorías y doctrinas no sólo de sus propios temores y de la tradición conservadora a la que pertenecían, sino también, paradójicamente, de los autores que militaban al otro extremo del espectro. Karl Marx, por ejemplo, al predecir la progresiva pauperización de la clase obrera y al anunciar el advenimiento de un cataclismo, el fin de la sociedad burguesa y del sistema económico sobre el que reposaba, no hacía más que confirmar los peores temores de sus representantes: el ascenso de las masas, la disolución de la sociedad civil y la certidumbre de que era correcta una visión catastrófica de la historia.⁸⁴ El constante llamamiento a las masas por los socialistas y los anarquistas y su pretensión de hablar en su nombre aumentó considerablemente la nueva grande peur experimentada por innumerables moderados acerca de

la plausibilidad de un cataclismo social. Fue así como la noción de la inminencia de la "era de las masas" fue anunciada por Nietzsche,⁸⁵ Le Bon, y tantos otros, tan diferentes en perspectiva de aquellos aristócratas cristianos que habían iniciado la tendencia cien años antes.

Una vez que la doctrina de los modernos pesimistas⁸⁶ y que los ecos de la guerra total, de la revolución generalizada y de la destrucción completa y sin precedentes se hubieron sentido por toda Europa, todo pareció clarificarse para algunos observadores de la época: la rebelión arbitraria de las masas era responsable de todos los males modernos. De hecho, las mismas masas se habían convertido en las portadoras perfectas de la importante idea del mal sin la cual la filosofía moral tradicional no tenía sentido y que había sido minada por la secularización y el agnosticismo sistemáticos. Oswald Spengler, el más conspicuo y conocido representante de esta especie de pesimismo, cuyo paroxismo se alcanzó a fines de la Primera Guerra Mundial, afirmaba lo siguiente sobre la temida masa:

"...la masa básicamente rechazaba la cultura en sus formas desarrolladas. Es lo amorfo absoluto, que persigue con odio toda forma de diferenciación marginal, de prosperidad ordenada, de conocimiento ordenado. Es el nuevo nómada de las grandes ciudades... que no reconoce ningún pasado ni tiempo futuro. Así el cuarto estado /la masa/ se convierte en la expresión de la historia que se dirige hacia lo ahistórico. La masa es el fin, la nada radical."⁸⁷

Así pues la decadencia de Occidente y el ascenso de la masa se habían convertido en una y misma cosa.

NOTAS AL CAPITULO III

1. C.L. Becker (1968) p. 118.
2. P. Gay (1964) pp. 270-271.
3. Para algunas consideraciones pertinentes al pesimismo, ver capítulo IV, sección I más adelante.
4. La expresión es de H. Arendt (1963) p.23.
5. A. de Tocqueville (1951), vol. II, p.265.
6. Ibid., 101.
7. Tocqueville (1952) pp. 73-74.
8. Ibid., p.55.
9. Ibid., pp. 37, 46-47.
10. P. Schwartz (1968) p. 217.
11. J.S.Mill, On Representative Government, citado por P. Schwartz (1968), p.218.
12. J.S.Mill, On Liberty, citado por L. Bramson (1970) pp. 29-30 n.
13. J.S.Mill (1961), p.550.
14. Ibid., p.488.
15. A. de Tocqueville (1952), p.143.
16. A. de Tocqueville (1951), vol. II, p.324.
17. L.Caboara (1946) pp. 71-72.

18. Ibid., p.72

19. Ibid., p.74. La obra entera de Tocqueville consagra una considerable atención a explorar la noción de la privación relativa en una sociedad de clase (no aristocrática) y su relación con la justicia social. La importante obra de Runciman sobre el tema, aunque de paso hace algunas referencias a Tocqueville, a mi parecer, no le hace justicia bastante en este aspecto. Ver W.G. Runciman (1966) pp. 21, 289; también pp. 36, 37.

20. Tocqueville (1951), vol. II, p. 103.

21. Ibid., p.104.

22. P.Schwartz (1968) pp. 193-234.

23. Tocqueville (1951), vol. II, p.104.

24. Ibid., p.154.

25. W.G.Runciman (1971), p. 23.

26. A.Chevrollon (1958), p.135.

27. H.Taine (1881), vol. II, pp.1-2.

28. V.Giraud (1928), p.33.

29. H. Taine (1881), vol. II, pp. 33,34.

30. Ibid., pp. 35,36.

31. Ibid., pp. 35,36, cita de Mallet-Dupan.

32. Ibid., pp. 10-13.

33. Ibid., p.17.

34. Ibid., p.18

35. Ibid., pp. 19-24.

36. Ibid., pp. 144-145.
37. Ibid., pp. 191-192.
38. Ibid., p.401.
39. Para el supuesto pesimismo de Taine, ver V. Giraud (1928), pp. 84-102.
40. A. von Martin (1947), pp. 144-145.
41. F. Nietzsche (1956-1959), p. 116, public. nº72; p.138, public. nº74; pp.603 y 622, public. nº78. Ver la bibliografía. Para abundantes fuentes en inglés, ver Nietzsche (1973), pp. 85, 102, 104, 105-107, 125-127, 133, etc.
42. F. Nietzsche, Also Sprach..., II, 284; public. nº75, editado por Kroner Verlag.
43. Ibid., II, 299.
44. Ibid., II, 270.
45. F. Nietzsche, Willw Zur Macht, II 185-186.
46. Ibid., II, 195.
47. Ibid., II, 196.
48. J. Burckhardt en una carta citada por C.V. Wedgwood (1959), pp. 36-37.
49. La vigésimosexta edición del libro de le Bon apareció en 1920. La vigésima impresión inglesa apareció en 1952. (Ver la bibliografía). En cuanto a La rebelión de las masas de Ortega, obra publicada en 1929, su trigésimocuarta edición española apareció en 1960. La serie de bestsellers sobre las masas empieza probablemente con la obra de Charles Mackay Extraordinary Popular Delusions, publicada en 1841, cuya segunda edición ampliada, con el título Extraordinary Popular

and the Madness of Crowds, apareció en 1852 (ver C.Mackay, 1932). Sin embargo, las publicaciones de este tipo no constituyen en ninguna forma un verdadero precedente a la perspectiva de Le Bon, pues sus autores no intentan dar una explicación "científica". Los bestsellers como El hombre unidimensional de Marcuse, Los cuellos blancos de Mills y El shock del futuro de Toffler (de mérito y ámbito diferente), que se insertan plenamente dentro de la tradición de la teoría de la sociedad masa, pueden dar una idea de la difusión basta y continuada lograda por esta concepción a lo largo del siglo XX. Para un estudio detallado del trasfondo político e intelectual de Le Bon, ver R.Nye (1975) passim; pp. 718 y 59-82 para las bases científicas de sus teorías.

50. G. Le Bon (1920), p.2.

51. G. Le Bon (1921), p. 3.

52. Livio, 24.25.8; La cita aparece en un libro fuertemente influenciado por Le Bon, escrito por Sir Martin Conway (1915), p.33.

53. La idea de una nueva Edad Media se puede hallar en Spengler, Sorokin y otros, especialmente Bordalaev. (Ver la bibliografía).

54. G. Le Bon (1920), pp. 17-18.

55. G. Le Bon (1921), p. 99.

56. Ibid., p. 98.

57. G. Le Bon (1920), p. 46.

58. Ibid., pp. 99-104.

59. Para la influencia de estas ideas en la obra de Georges Sorel, ver H.Barth (1959), pp. 92-95 y passim.

60. G. Tarde (1901), p. 3. Compárese la siguiente cita de

Tarde con las opiniones de Tácito (capítulo I, sección 7, y nota 64): "...les foules se ressemblent par certains traits: leur intolérance prodigieuse, leur orgueil grotesque, leur susceptibilité malade, le sentiment affolant de leur irresponsabilité né de l'illusion de la toute-puissance, et la perte totale du sentiment de la mesure qui tient à l'outrance de leurs émotions exaltées. Entre l'exécration et l'adoration, entre l'horreur et l'enthousiasme, entre les cris vive et à mort, il n'y a pas de milieu pour une foule. Vive cela signifie vive à jamais. Il y a là un souhait d'immortalité divine, un commencement d'apothéose. Il suffit d'un rien pour changer la divinisation en damnation." (Citado por M. Conway (1915), p.34.).

61. G. Tarde (1901), p. 3

62. Ibid., p. 6.

63. Ibid., p. 11.

64. Ibid., p. 17.

65. Ibid., pp. 59-61 y 157.

66. J. Burckhardt (1957), pp. 284-285, 226.

67. S. Sighele (1931), p.6.

68. Ibid., 66-67. Freud dice que Sighele vio las características básicas del "hombre masa" antes que Le Bon (S. Freud 1925), vol. VI, p.276). Tarde también había estudiado las muchedumbres como colectividades delincuentes; ver G. Tarde (1888).

69. S. Sighele (1931), *passim*.

70. M. Conway (1915), pp. 242-264..

71. W. Trotter (1920), pp. 166, 167.

72. Ibid., p. 216.

73. Ibid., p. 217.

74. Ibid., pp. 256-259. Trotter no es en modo alguno el último autor dentro de la tendencia de la psicología de las "masas" o de las "turbas" que es relevante en nuestro contexto. Primero hallamos una serie de autores menores que han repetido las nociones de los psicólogos de las turbas hasta muy recientemente. (A modo de ejemplo, cf. el capítulo de R. Crayshaw-Williams dedicado a una cosa llamada "Moral para las masas" (1947), pp. 127-133). En segundo lugar, hay la obra de autores como W. Reich y S. Tchakhotin -ver el capítulo VIII sobre la política de masa más adelante- o P. Reiwald (1949) que continuaron la tradición de los años treinta o cuarenta. Uno de los más perspicaces fue William McDougall, un distinguido sociólogo y psicólogo social, cuya obra no supone ninguna aportación a la imaginaria y argumentos examinados hasta ahora, aunque contribuyó a difundirlos, especialmente en los Estados Unidos. The Group Mind de McDougall apareció en 1920, aunque su substancia "fue escrita antes de la guerra europea". (W. McDougall, 1920, p.viii). Esta información ayuda a subrayar la gran línea divisoria existente entre las obras sobre la "sociedad masa" compuestas antes y después de 1918. Como sus predecesores, McDougall afirmaba que la muchedumbre presenta vida colectiva de una forma tosca y simple, embargada por arranques emocionales que determinan la "sumisión" de las personalidades. Reproduce fielmente nociones de larga tradición sobre la falta de responsabilidad y la sugestibilidad colectiva de la multitud, aunque, más rigurosamente que otros autores, restringe tales fenómenos a situaciones de turba reales. Esto le llevó a la negativa, a admitir la existencia de una "conciencia colectiva" (¡a pesar del título de su propio libro!) como base de la psicología y de la conducta de las turbas. La concepción de una "conciencia colectiva", decía, era una hipótesis para guardar en reserva para fenómenos más complicados que la mera expresión de toscos sentimientos y emociones primarias por parte de las multitudes o públicos. De hecho, la sociología avanzaba en la dirección apuntada por las nociones de McDougall. Así, con Durkheim, el concepto de "conscience collective" empezó a significar algo diferente y más complicado, mientras que, más adelante, Gordon Allport y otros científicos sociales evitarían defini-

tivamente la noción de "mente de grupo" y con más razón la del "alma de las masas" -aun utilizada por Freud- de la que no era sino una versión más sofisticada.

75. S.Freud (1925), vol.VI, p. 276. El título de Massen-psychologie und Ichanalyse ha sido traducido absurdamente en inglés por Group Psychology and the Analysis of the Ego, que evidentemente traiciona la intención del autor y da una impresión falsa sobre el contenido del libro y los supuestos culturales adoptados por el autor.

76. Ibid., pp.298-302.

77. Ibid., pp.313-316.

78. S.Freud (1959), p.174.

79. Ibid., p.131 y también (1925), vol VI, pp.319-323 en que afirma la validez de las reflexiones de Aristóteles sobre la innata sociabilidad del hombre y su deseo de orden.

80. Citado por L.Marcuse (1953), p.13.

81. V.Harris (1949), p. 2 y R. Nisbet (1969), pp. 88-89. Sobre la exageración del "optimismo" del Renacimiento por parte de los historiadores, ver J.Huizinga (1972), p.30.

82. D.Gabor (1963), p.148.

83. Ibid., p.103.

84. El papel de los pensadores marxistas y socialistas en el modelamiento de las doctrinas aquí esbozadas es mucho mayor de lo que indica este capítulo. En el capítulo XII, sección 2 se puede encontrar un tratamiento de su contribución a ellas.

85. F.Nietzsche (1973), aforismo 241, pp. 152-153 y anteriormente.

86. No parece que el término "pesimismo" fuera usado antes

de 1776, cuando apareció en los escritos de Georg Christoph Lichtenberg: "der eine mit seinem Optimismus, der andere mit seinem Pessimismus". Jacques Mallet du Pan lo usó en 1773, Coleridge en 1774 y Felix Maximilian Klinger en 1801. La Académie Française lo aceptó en su diccionario en 1878, más de un siglo después de haber admitido el término "optimismo". Ver L.Marcuse (1953), pp.13-14 y también E.Caro (1878), p.1. Sobre la creencia en la decadencia y sus mitos, ver S.Tas (1946) y H.Barth (1959), pp.30-65.

87. O.Spengler (1924), vol. II, pp.442-443.

C A P I T U L O I V

LA ESTRUCTURA SOCIAL DE LA IRRACIONALIDAD

1. SINRAZÓN Y MODERNIDAD

La pasión y la sinrazón se han considerado como unos de los móviles principales de la acción humana desde tiempos inmemoriales. Ni siquiera los más fervientes y optimistas campeones de la razón y del progreso durante la Ilustración lograron erradicar esta convicción, aunque consiguieron eclipsarla considerablemente en su propio tiempo. También lograron sentar las bases de las que pudiera brotar una tradición de optimismo secular que prometiera un paríso terrenal. Esta base consistía principalmente en la creencia en la bondad innata del hombre. Tanto la fuerte afirmación de la racionalidad humana -pues bondad significaba racionalidad- heredada de ese período como la presencia continuada de movimientos sociales radicalmente optimistas en los tiempos modernos, impulsó a una serie de observadores a restaurar la vieja balanza mostrando la importancia de la superstición, la fe, el mito y los vínculos o enemistades emocionales en la vida del hombre en cualquier momento de su historia. En esta tarea algunos críticos se vieron arrastrados y, como Nietzsche, cayeron en el irracionalismo que reconocían y denunciaban a la vez. No obstante, un número significativo de tales críticos consagraron sus esfuerzos a establecer la naturaleza y los efectos del reino de lo irracional en el hombre, todo ello dentro de la tradición racionalista de la que eran herederos. Algunos de ellos no estaban enteramente libres de influencias "vitalistas", "irracionales" o "místicas", pero, en general, sus esfuerzos no culminaron en una nueva forma de

oscurantismo. Por el contrario, fue gracias a sus esfuerzos que la tradición del racionalismo occidental consiguió realizar otra hazaña: la de habérselas con el mismo irracionalismo, sin ser contaminada por él.¹

Sin embargo, la historia del estudio racional de lo irracional no se ha visto enteramente libre de errores, confusiones e incluso ciertos yerros irracionistas por parte de sus practicantes. La verdad es que éstos sólo han tenido en cuenta su código racionalista y científico en grados variables y a veces lo han olvidado al intentar comprender el mundo tenso y a menudo desgarrado en que vivían. Esto viene particularmente al caso en lo que se refiere a la interpretación del mundo moderno que ha recibido el nombre de la "teoría de la sociedad de masa", que halló su primera formulación clara y madura a finales de los años veinte.² Históricamente esta teoría puede definirse como la amplia explicación del mundo moderno que, aun reteniendo las ideas tradicionales sobre los muchos y los pocos, la psicología de masa y el orden apropiado de la sociedad civil, dejó de considerar a las masas como un enemigo externo de la paz y del progreso y empezó a comprenderlas en cuanto hubieron invadido el mundo moderno. El enemigo ya no estaba a las puertas, estaba dentro. Y las últimas ciudadelas de la libertad, la razón y la cultura civilizada se hallaban bajo un asedio implacable. La misma sociedad se había convertido en masa, en un desierto de irracionalidad, toda vez que la masa era la misma encarnación de lo irracional.

En este capítulo trataré de presentar la forma específica en que esta concepción apareció por vez primera cuando la atención finalmente pasó de la noción de una sociedad bien ordenada, amenazada por las masas, a la noción de una sociedad "invertida", "desintegrada" o "universalmente nivelada", transformada en una masa, en que la misma supervivencia de una serie de minorías o élites selectas -entendidas como las portadoras de la racionalidad- se había hecho muy problemática.

La enorme deuda de esta nueva formulación para con las

tradiciones examinadas hasta ahora es demasiado importante como para hacer obvia la necesidad de insistir en ello. Pero las diferencias son igualmente sorprendentes, a pesar de algunas curiosas continuidades en el vocabulario, como el uso renovado de expresiones pasadas de moda como la "voluntad de la masa", el "alma de las masas", etc. Corresponden a otra etapa de la conciencia liberal e individualista en los tiempos modernos: su confrontación con la aparición de la política totalitaria, en conjunción con el éxito final de la sociedad industrial.

2. LA NIVELACION UNIVERSAL

La reconsideración de la irracionalidad, tan decisiva para la aparición de una concepción explícita de la sociedad moderna como sociedad masa, empezó con Max Scheler quien, como cabía esperar, se situó bajo la égida de los psicólogos de las masas, y particularmente Freud. Su uso constante de sus nociones características -"mito de masa", "alma de la masa", "psicología de las multitudes"- no sólo lo atestigua,³ sino que muestra cómo este filósofo tan crítico en otros campos nunca se detuvo a poner en tela de juicio el legado que había heredado en este terreno. Empero, si bien sus concepciones sociales están marcadas fuertemente por este conjunto de nociones, quedaban sólo subordinadas a su idea clave sobre la sociedad moderna: Scheler creía que la esencia de la crisis occidental consistía fundamentalmente en una subversión general (Umsturz) de los valores morales y culturales,⁴ que acarrearían una confusión psicológica, estética, política y social sin precedentes. A su juicio, ello era el resultado de un vasto proceso de igualación de las condiciones materiales y oportunidades en la vida -de acuerdo con las ideas de Tocqueville- que hallaba su expresión en una sociedad homogénea y monótona, mantenida unida sólo por maquinarias estatales y de partido en conjunción con oscuros mi-

tos. El resultado del choque desigual entre las masas generadas por la sociedad industrial y el poderío del estado moderno, a su vez, había dado origen a un nuevo tipo de política, basada en lo que podría designarse como Stimmungsdemokratie o democracia de la emoción, concepto exactamente opuesto a la democracia de la razón o Vernunftdemokratie. Bajo las condiciones de la democracia del impulso y de la emoción, la vida no era sino un travestí de la verdadera democracia, ya que se había hecho imposible la discusión crítica generada por la oposición parlamentaria y un abanico de alternativas políticas libres. Esencialmente, decía Scheler, los caracteres de esta pseudodemocracia eran muy semejantes a los atribuidos a los rangos más bajos de la mayoría por los filósofos políticos clásicos, a saber, la credulidad, la falta de civismo y una peligrosa inestabilidad emocional.⁵ El problema era, añadía, que estos atributos típicamente plebeyos ahora impregnaban a todo el cuerpo político.

En 1927, poco antes de su muerte, Max Scheler dio una conferencia en que apareció por vez primera de una forma completa y concisa la visión de la sociedad masa. El título era muy revelador: "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs", esto es, "el hombre en la época histórica de la nivelación e igualación". Para empezar, decía, nos enfrentamos a una tendencia universal e inevitable en el mundo moderno: la nivelación social. El vasto proceso de Ausgleich es un fenómeno general que no se circunscribe a una sola área del mundo moderno. Así, si bien significa, por una parte, que los individuos cada vez se vuelven menos diferentes unos de otros (esto es, cada vez menos individuos), también significa, por otra, que se están debilitando los amplios elementos de diferenciación social entre los grupos, colectividades e instituciones. Incluso diferencias humanas menos institucionalizadas como las raciales están siendo zapadas a escala mundial. No sólo empiezan a mezclarse las razas, sino que las tensiones raciales disminuyen realmente tras la equívoca fachada de los intensos conflictos raciales actuales. Las mentalidades son cada vez menos distintas unas de otras y las concepciones de Dios, del yo, del poder y del sentido de la vida humana se semejan cada vez más, lo cual significa asimismo

que las culturas, concebidas como unidades dotadas de significados específicos e irrepetibles, comienzan a perder originalidad. Las diferencias entre masculinidad y feminidad se desvanecen, así como las diferencias entre las clases altas y bajas, entre el capitalismo y el socialismo. Como consecuencia nuestro "destino inevitable es que nuestras muy diferentes concepciones de los hombres finalmente serán unificadas".⁶

En observaciones anteriores, Scheler había usado un término para este proceso general, que estaba destinado a obtener un gran éxito dentro e incluso fuera de la concepción de la sociedad masa: Vermassung, que se ha traducido insatisfactoriamente por "manifestación".⁷ En su Sociología del conocimiento Scheler ya había hablado de la "Vermassung des Lebens" general, con lo cual no sólo quería dar a entender la homogeneidad de los estilos de vida que detectaba en la sociedad moderna,⁸ sino también una creciente uniformidad en el desarrollo de los acontecimientos históricos en todos los países industrializados. Como su influencia era de proporciones mundiales creía que podía hablar ahora, en su conferencia, de un proceso de Vermassung realmente cósmico.

Según Scheler, "las épocas históricas de la igualación (die Weltalter des Ausgleichs) son las más peligrosas para la humanidad", y son "las que están más llenas de muerte y lágrimas".⁹ La razón de ello es que son los períodos más irracionales de la historia y la irracionalidad es el enemigo más mortal de la vida civilizada. Scheler vio su presencia inequívoca en nuestros tiempos en una serie de tendencias ampliamente divergentes que tienen una cosa en común: se basan o recurren a lo infantil, a lo emocional y a lo destructivo de la naturaleza humana. Son, por ejemplo, la gama entera de movimientos de masa modernos, que comprenden no sólo los claramente políticos, sino también, y tal vez más significativamente, los generados por el deporte, la juventud y la moda. Como ejemplo, incluso el "movimiento eugénico" de sus días en los Estados Unidos, caía dentro de su noción de movimiento de masa. A otro nivel, el culto a la fuerza, a la juventud y a la "belleza natural", que había penetrado en el reino del público y sus manías y modas, también pertenecía al mundo en expansión de los movimientos de masa. In-

cluso la filosofía, agregaba Scheler, se había visto contaminada por esta oleada de emocionalismo: desde Nietzsche hasta Bergson se había sumergido en un "vitalismo" o "panvitalismo" que echaba sus raíces en lo irracional. Para resumir, existía un "oscurantismo" que se extendía por la sociedad moderna y la transformaba en un tipo de mundo esencialmente diferente. Como consecuencia de ello, el mismo hombre se estaba volviendo diferente.

La diferencia básica del hombre moderno de sus predecesores deriva del hecho de que ha dejado, o está dejando de ser un individuo. Es sólo parte de la masa (Massenteil) y no una parte relativamente libre y autónoma de un todo estructurado. Como puro elemento -masa o unidad- masa es emocionalmente inestable, caprichoso e histérico.¹¹ Pero, ante todo, es infantil. Su vida es solamente un Kindesdasein¹², un puro infantilismo con sorprendentes analogías con la vida del primitivo, aunque el "primitivismo" del primitivo no es incompatible con una vida ordenada, la piedad y una forma específica de cultura, mientras que el "primitivismo" moderno implica formas de violencia y destructividad imprevisibles.

3. EL HOMBRE MASA

Las reflexiones de Scheler sobre la degradación del hombre moderno, aunque fueron desarrolladas durante la aparición y el triunfo del fascismo en su propio país y en otros, evidentemente estaban destinadas a aplicarse a todo el mundo industrializado. Eran verdaderamente paradójicas de la nueva teoría del mundo moderno que entonces estaba cobrando forma, aunque en varios sentidos eran impresionistas e incompletas. La tarea de presentar una explicación plenamente articulada del hombre en la masa bajo la nueva perspectiva recayó en José Ortega y Gasset quien, además, acuñó el término "hombre

masa" en 1926 para designar al individuo despersonalizado y solitario producido por la situación moderna,¹³ En este sentido la teorización de Ortega debe mucho a las teorías de la decadencia cultural, a la literatura exultante sobre la psicología de las masas y especialmente a los temores expresados por los pensadores conservadores sobre los presentes peligros planteados a las élites culturales y políticas por los movimientos de masa y por las ideologías extremistas,¹⁴ amén de la caracterización del hombre masa hecha por Scheler. A todo ello se agregaba una preocupación intensamente renovada sobre la relación existente entre el hombre y el mundo mecanizado. A su juicio, que a ese respecto no parece diferir mucho del de Spengler,¹⁵ la misma tecnología -aparte de los usos que la gente puede emplear en la división social del trabajo- es vista por él con grave desconfianza. Sin embargo, aunque no es ni mucho menos optimista, el tono general de Ortega se aparta de la retórica apocalíptica de Le Bon, Spengler y otros de sus contemporáneos.

La obra de Ortega fue esencialmente de integración teórica. Aparte del vigor de su lenguaje, la clave de su vasta influencia radica en el hecho de que supo enlazar hábilmente toda una serie de nociones recibidas con un concepto de hombre masa moderno que tenía poco que ver con muchedumbres o masas reales, aunque, como vamos a ver en un momento, estaba lejos de ignorar su importancia para su construcción teórica. La principal preocupación de Ortega era la desaparición del individuo bajo la presión inexorable de la "temible homogeneidad de situaciones" en la que supuestamente se estaba hundiendo la totalidad del mundo occidental.¹⁶ Esta homogeneidad, decía, genera un nuevo tipo humano, el hombre masa, que es el hombre previamente vaciado de su propia historia, que carece de recuerdo de su pasado y por tanto es dócil a cualquiera de las disciplinas que a menudo se llaman internacionales. En lugar de un hombre es la cáscara de hombre hecho sólo de idola fori; carece de un yo interno, de una intimidad inexorable e inalienable, de un yo que no puede ser renunciado.¹⁷

Aunque estoy atribuyendo a Ortega el origen del término hombre masa y su primera definición dentro de la teoría en

desarrollo de la sociedad masa, debo señalar que no fue él el primero en usarla, puesto que la expresión parece que surgió por primera vez en la obra de teatro Massa-Mensch publicada por Ernest Toller en 1920. No obstante, Toller, por convicción política, usó el término en un sentido laudatorio, con el sentido opuesto que Ortega le dio. Aunque más tarde tendremos que hacer unos comentarios sobre las aportaciones de los socialistas y de los radicales a la concepción de la sociedad masa, es interesante notar, en esta etapa, que la extrema idealización de Toller del proletariado, el hombre masa, no podía ciertamente aquietar los temores del público burgués, y que su hombre masa y el de Ortega presentan ciertas curiosas analogías e incluso ciertas coincidencias formales. El de Toller es por supuesto el héroe de la nueva era en albor, pero es anónimo, antiindividualista, un "hombre sin propiedades" salvo las de pertenecer a las masas. En realidad, muchos de los protagonistas de la obra de Toller no tienen nombres, pues se llaman "obrero", "funcionario" e incluso, en un caso, "anónimo" (der Nemenlos). Hay una escena en la cual este "anónimo", al preguntársele: "¿quién eres?" (Wer bist du?), responde sarcónicamente: "La masa es anónima" (Masse ist Namenlos).¹⁸

Parece claro que a mediados de los años veinte sólo unos pocos autores iban a tientas a la busca de una denominación que pudiera aplicarse efectivamente a una noción general del hombre moderno. La expresión "Massenteil" de Scheler era asaz notable, pero era torpe incluso en alemán. Un epíteto que estuvo más a punto de triunfar fue el del "hombre colectivo", acuñado por René Füllöp-Müller, que usó en su bestseller (hoy olvidado) Espíritu y faz del bolchevismo. Esta reacción sumamente ideológica a la Revolución de Octubre empieza con un esfuerzo de describir un hombre nuevo, que surge del espíritu revolucionario de los tiempos modernos, al que describe con la ayuda de la imaginería de Lombroso, a la sazón pasada de moda, de la misma suerte que Sighele la había utilizado en sus especulaciones sobre la "psicología de las masas". Para Füllöp-Müller la nueva criatura, el hombre colectivo, es realmente una bestia atávica, un Urmensch, un caso obvio de regresión en nuestra especie.¹⁹ Para él estaba muy claro: no había más que mirar al arte soviético de la primera época.

tan infantil y primitivo, (probablemente hubiera hallado maduro y refinado el realismo socialista posterior, pero supuso firmemente que el arte de la Revolución estaba destinado a convertirse en el arte de la Rusia Soviética).

En contraste con estos diversos intentos, a menudo imprecisos, la denominación de Ortega, más rigurosa y menos extrema que otras, halló una respuesta más profunda. Empieza la exposición de su noción del hombre masa con la ayuda de algunas observaciones generales sobre la presencia de la gente en los lugares públicos, pero pronto desvía la atención del lector hacia nuevas nociones. En pocas palabras, sus argumentos rezan de la manera siguiente: las modernas aglomeraciones de gente no pueden explicarse simplemente por los recientes aumentos de la población europea y americana. Ciertamente no corresponden a la repentina invasión de los lugares públicos por vastos y ansiosos gentíos. Había prácticamente tanta gente en la década anterior a la Guerra Europea como una década después del Armisticio. No obstante, decía, uno tenía la impresión de que todo estaba "lleno": la gente se ocupaba en masa de toda suerte de "actividades", especialmente especialmente en aquellas en que su papel era meramente pasivo, esto es, en que eran un público. Este fenómeno, afirmaba, ocurría a expensas de la vida privada (una noción central de la filosofía liberal), pues el tiempo del hombre no es transferible: lo pierde en reuniones públicas, espectáculos, deportes, partidos, etc. No sólo le queda mucho menos tiempo para enfrentarse a su vida como un individuo discreto y responsable, sino que su deseo de hacerlo disminuye. Esta pérdida, cuyos perniciosos efectos no están confinados a su duración estricta, siempre ocurre en las aglomeraciones. Son un elemento básico del mundo contemporáneo y no sólo una curiosa novedad. No obstante, por sí solas no hacen sino empezar a explicar las complejidades del tipo humano imperante hoy día, el hombre masa. Estrictamente hablando, según Ortega, un hombre masa puede definirse como un hecho psicológico: no necesitamos la presencia de individuos en un conglomerado. Sólo con ver cara a cara a la persona individual podemos saber "si es masa o no (sic)". Es masa cualquier hombre que no se valore a sí mismo, que por el contrario siente que es como todo el mundo, que no siente angus-

tia y que se siente satisfecho con ser idéntico a los demás.

En contraste con el individualista de los tiempos recientes, ambicioso y constructivamente incansable, Ortega detecta en el hombre moderno una equívoca autosatisfacción, un estúpido deseo de vivir sin esfuerzo, así como la misma necia arrogancia, la hubris plebeya que los pensadores antiguos atribuyeron a los recién llegados y a los individuos de baja estopa siempre que intervenían en los asuntos públicos.

Quizás sería conveniente, en este momento, presentar la caracterización de Ortega (o disección, como la llama él) de su tipo ideal de "hombre masa" en un breve conjunto de características.²⁰

a) Medianía. El hombre masa, ante todo, es el "hombre medio" en más de un sentido. Así el hombre masa no es sólo "medio" en el sentido estadístico sino también en el sentido de que es miembro de una nueva multitud, que ya no está compuesta solamente por la mayoría numérica simple, sino por la colección de los mediocres. "El hombre masa es el hombre medio" y viceversa. El concepto es así cualitativo; el hombre masa es una mentalidad más que otra cosa.

b) Conformidad. "Es masa cualquier hombre que no se valore a sí mismo" y "que se siente como todo el mundo". El hombre masa está en busca constante de identificación con la mayoría, pero la búsqueda es sin esfuerzo y tiene lugar con completo desconocimiento de la propia mediocridad y vulgaridad del hombre masa.

c) Vulgaridad. El hombre masa no aspira a ningún tipo de perfección; da por sentada su vulgaridad e inexorablemente la impone sobre los demás. El dicho "ser diferente es ser indecente" le sienta idealmente y expresa muy bien su llamativa glorificación de la vulgaridad, al tiempo que refleja su necesidad básica de conformidad. En la tensión perenne entre una "vida noble" y una "vida vulgar", esto es, entre el esfuerzo y la inercia, el hombre hasta ahora había tenido la oportunidad de escoger, pero la época presente ha cerrado la puer

ta a esta elección al empujarle hasta la segunda.

d) Ausencia de tradición. Una de las tradiciones morales principales de nuestra cultura ha sido la lucha por el logro, dentro de las variedades de la decencia, la disciplina y el ascetismo característicos de las sociedades occidentales. Actualmente, empero, los hombres tienen todo lo que quieren o están habituados a obtenerlo gracias a la presión y a la intimidación. El hombre masa, es insolente y carece de deferencia para con las tradiciones que garantizan o favorecen la libertad y el civismo. Y, sin una tradición para poner límites a sus aspiraciones, sus pretensiones infundadas son limitadas.

e) Dominación. Todo esto implica la intrusión del hombre masa y su dominación sobre todos los aspectos de la vida social moderna: "Nuestra época está dominada por el hombre masa: es él quien decide". Decide en los gustos, el arte, la política, la religión la economía. Las minorías están a merced de sus caprichos y deben inclinarse ante su humor veleidoso pues, siempre que algo cierra su camino, el hombre masa simplemente lo aparta; su dominación es la regla del bárbaro, ya que las barreras sociales no existen para sus ambiciones toscas y simples.

f) La autosatisfacción y el autocontentamiento presiden sobre esos fenómenos. Es algo diferente de la noción anterior, de conformidad; es más bien una honda forma de arrogancia que impele al hombre masa a no tener en cuenta ninguna autoridad moral salvo la suya. "Se siente feliz, se considera perfecto", mientras que ningún hombre realmente superior nunca llega a permitirse este lujo. Por consiguiente, el hombre masa tiene multitud de "ideas" sobre el estado del mundo y sobre cómo debe organizarse y está convencido de estar en lo cierto. Nuestra época es la del señorito satisfecho, del fils à papa feliz, que constituye el ejemplo perfecto del hombre masa.

g). Naturmensch. El ser humano dominante hoy día es un primitivo (un Naturmensch) que aparece en el seno del mundo

civilizado. Esta contradicción significa que mucha gente vive en la civilización pero la usa como si fuera la naturaleza: el hombre moderno usa un automóvil de la misma forma que un primitivo cogería una fruta de un árbol. Así, en vez de un Urmensch, es simplemente un Naturmensch desplazado, incapaz, con la simplicidad de su mente, de comprender las complejidades del mundo que lo sostiene.

h) Barbarie. El hombre masa es finalmente un bárbaro. Como los bárbaros de antaño, invade, domina y destruye. No obstante, su barbarie es única, pues se basa en el fenómeno tecnológico de la especialización. El especialista, no el propietario, es el epítoma del hombre masa. Ignora todo fuera de su campo de atención cada vez más estrecho y desprecia todo cuanto está fuera del alcance de su comprensión. Su vasta ignorancia es la fuente de su amenaza a la supervivencia de la civilización.

4. LA SOCIEDAD INVERTEBRADA

El contenido de La rebelión de las masas de Ortega está algo en contradicción con su título, que más bien nos recuerda la perspectiva de los psicólogos de las multitudes. (Quizás esto pueda contribuir a explicar por qué Karl Mannheim -otro de los fundadores de la moderna teoría de la sociedad masa- creía que las nociones de Ortega eran más cercanas a las de Le Bon de lo que realmente eran, aunque indudablemente consideraba el libro de Ortega muy importante.²¹ Como ya he señalado, el ensayo de Ortega no gira en torno a una visión de las masas amenazadoras en el sentido tradicional -aunque no niega su continua existencia como classes dangereuses- sino específicamente en torno a la extensión y multiplicación de un nuevo tipo de ser humano, el hombre masa. La sociedad masa es de hecho para Ortega un hombre masa en mayúscula.

El centro de atención de Ortega es pues el hombre masa y las nuevas formas de mezquindad y comportamiento brutal, que vimos como las características específicas de su constitución mental. (Esta es la razón por lo que las consideraciones iniciales de Ortega sobre la presencia de tropes de gente, públicos y aglomeraciones pronto queda relegada a segundo plano entre sus argumentos, para convertirse prácticamente en su perflua cuando entra de lleno en el núcleo de sus problemas). La mezquindad y la brutalidad, según él, son resultado de algunos cambios importantes en la estructura social de los tiempos. Así, las transacciones normales de la vida cotidiana habían dejado de ser mediatizadas y amortiguadas por las tradiciones y las instituciones del civismo. Por ello, y bajo condiciones de crisis aguda y generalizada, los hombres masa se congregaban, aniquilaban los partidos políticos que detestaban y se embarcaban en la "acción directa" y el activismo frenético, que están en el extremo opuesto de la acción creativa. Esto muestra que las masas modernas se habían sustraído al control de las minorías selectas que todavía se pueden encontrar en el mundo moderno: "no las obedecen, no las siguen; por el contrario, las ignoran y las suplantán". Las nuevas masas están, pues, en estado permanente de rebelión, no en contra de sus opresores, sino contra las minorías que deberían dirigir las. De esta forma, la relación normal entre los muchos y los pocos se ha visto trastornada gravemente.

Todo ello se ha producido en el más vasto de los teatros históricos. No sólo las aglomeraciones modernas han aportado un decorado colosal de estadios y edificios enormes y monumentos de fealdad sin precedentes, sino que los marcos de la vida social han desbordado sus fronteras tradicionales: los mercados son ahora mundiales, y asimismo lo son las crisis económicas; los movimientos políticos son internacionales; las guerras afectan a la humanidad. Todo el mundo vive en cada individuo y cada individuo vive en la totalidad del mundo. Y con la pérdida de la proporción física que todo esto implica se ha producido una pérdida paralela de la proporción moral. No estamos completamente seguros de lo que es criminal y de lo que no lo es, e incluso aunque lo estemos, no podemos enfrentarnos a las transgresiones anónimas, irresponsables y multitudinarias de los gamberros, vándalos o turbas políticas, con-

tra las que somos impotentes.

La sociedad masa es controlada y presidida por la maquinaria del estado. El hombre masa se ha habituado a dar por sentada la existencia del estado: lo admira, sabe que está ahí para darle seguridad. No lo considera como la creación de siglos de civilización, como la expresión de la racionalidad burguesa y la garantía de su libertad y privacidad. Por consiguiente, el estado y los hombres que guarnecen sus aparatos e instituciones olvidan progresivamente estas funciones y se concentran en los aspectos de poder del leviatán que les han sido confiados. Esta es la razón por la que, paradójicamente, la peor amenaza para la sociedad moderna no viene de las masas, sino del estado. Al identificarse con la masa, el estado ignora y destruye a los individuos y a sus instituciones privadas. El resultado es que el hombre vivirá cada vez más para el estado, a su servicio. Será obligado a ello tanto si le gusta como si no, como prueba el crecimiento vasto y continuado de las fuerzas de policía en toda nación moderna. Así, el resultado final de esta tendencia moderna consistirá en la sumisión total de las masas aparentemente rebeldes al estado moderno todopoderoso. Además el culto al poder y a la fuerza bruta favorecido por el nuevo estado y por los movimientos sociales que rivalizan por su control o conquista es esencialmente diferente del ethos del logro y de la competencia fomentada por las élites burguesas del pasado. Estas élites crecieron y medraron en un proceso de competitividad que no excluía la presencia y prosperidad de los demás grupos; por el contrario, la alentaba. En la sociedad masa, en contraste, toda variedad está proscrita.

que el arte moderno provoca en la masa. "Donde quiera que aparecen las jóvenes musas, la musa les da patadas".²⁴

A largo plazo esta separación salvará el arte y la cultura, cree Ortega, porque confiere a las élites creativas una independencia de juicio de la que nunca gozaron antes. Pero en la actualidad, y durante algún tiempo, el destino de la cultura moderna será incierto. La confusión reinará sobre la crítica de arte y no habrá valores estéticos universalmente aceptados. Como resultado de esta situación caótica, y mientras el arte trata de hallar su camino, se deshumanizará. La deshumanización del arte es manifiesta, en primer lugar, en la evitación por parte de los artistas de formas vivientes en sus obras y, en segundo lugar, en su creencia de que las obras de arte no son sino obras de arte y no forman parte de nada más en la sociedad; en otras palabras, el arte es esencialmente no-trascendente. El arte así se ha convertido en un juego, al carecer de toda dimensión de trascendencia y esto, a su vez, ha provocado su desintegración. Las escuelas de arte innumerables y divergentes que han surgido con celeridad extrema en el siglo XX, constituyen una manifestación de esta desintegración y atestiguan la deshumanización de la cultura en general. En el pasado se podía "vivir" con los objetos representados en la obra de arte o "enamorarse" de ellos; sin embargo, hoy día no se puede establecer la misma relación con las creaciones contemporáneas por interesantes, retadoras o bellas que sean.²⁵ El arte actual "no sólo es inhumano porque no contiene elementos humanos, sino que lo es porque consiste activamente en el funcionamiento de la realidad deshumanizada". Un pintor, por ejemplo, puede pintar aún una mujer, una casa, una montaña, pero su arte consiste deliberadamente en distorsionar y desfigurar a los objetos siendo a menudo difícil reconocerlos. "El placer estético del nuevo artista emana de este triunfo sobre lo humano".²⁶

La falta de trascendencia en el arte y en la cultura modernos no significa que los artistas y los amantes del arte lleguen a creer que no son importantes. Sin embargo, creen que una obra de arte encarna una tarea no-trascendente..

En el pasado, la música, la poesía, la arquitectura, la escultura y la pintura formaban parte esencial de un sistema de creencias, lo cual no sucede con el arte moderno. Es independiente, aislado y desarraigado. Es el arte de la sociedad masa.

6. LAS DISLOCACIONES DE LA HISTORIA

Tiene un interés más que semántico observar que los tres pensadores sociales responsables de una formulación plena de la teoría de la sociedad masa acuñaron cada uno de ellos uno de los tres términos clave que denotan las nociones en torno a la que gira. Así, si la "masificación" de Scheler se refiere al proceso y el "hombre masa" de Ortega a su sujeto, la "sociedad masa" de Manheim se refiere a la estructura del mundo que intenta interpretar.

El principal libro de Manheim sobre la sociedad masa, Man and Society in the Age of Reconstruction (El hombre y la sociedad en la era de la reconstrucción), publicado en 1935, aunque es más sistemático y más amplio que los ensayos escritos por Scheler y Ortega sobre los mismos problemas, plantea algunas molestas dificultades de comprensión. Si bien, por una parte, pertenece plenamente a la tradición en la que se situaban los otros dos críticos (o sea la del conservadurismo liberal), no obstante se desarrolla dentro del marco de supuestos sociodemócratas muy explícitos sobre la planificación y el bienestar y en el contexto de la teoría sociológica. Aunque estos tres elementos -socialismo democrático, liberalismo conservador y sociología- crean una serie de tensiones y contradicciones en la obra de Manheim (y no sólo en Man and Society), que no está siempre en condiciones de resolver, no cabe duda de que en su vocación de estudioso de la sociedad se percibe un valeroso intento en este sentido. Sólo teniendo esto en mente puede ser aceptable una cierta

injusticia en el análisis del pensamiento de Manheim, dado que debe concentrarse en el diagnóstico del liberal y no en las soluciones del socialista. Por supuesto, éstas no pueden ignorarse, pero pertenecen por definición a la misma crítica de la sociedad masa y representan otro nivel de discurso. Aunque les concederemos cierta atención más adelante en este ensayo, podríamos anticipar que como remedios a menudo parecen débiles, pero si Manheim quería superar la sociedad masa tal como la veía, nunca trató de superar su teoría subyacente, que creía ser perfectamente rigurosa.

En cuanto al "diagnóstico del tiempo" de Manheim, como solía llamar a sus esfuerzos de interpretación macrosociológica, pueden distinguirse dos elementos: una descripción de las causas de los males de la sociedad moderna y una descripción de sus caracteres principales.²⁷ Examinemos en primer lugar las causas.

"La civilización se está derrumbando ante nuestros ojos", anuncia Manheim.²⁸ Su crisis no es un trastorno pasajero que se arreglará por sí solo; es más bien un mal muy profundo.²⁹ Sus causas distantes estriban en el desarrollo de una sociedad capitalista cuyo proceso de industrialización y modos de comportamiento -maximización del lucro, racionalidad económica, criterios de producción tecnológicos- corren parejas con un proceso paralelo de democratización en la política, la educación, el derecho y la cultura. Estas tendencias, en sí, no generan necesariamente nada que no sea bueno. Su instrumentalización real, sin embargo, ha significado que han hallado pautas desiguales de resistencia y aceptación en las diferentes áreas de la sociedad moderna. La racionalidad, la aparición del estado burocrático, la industria, la igualdad ante la ley y otros tantos principios, ideas y modos de comportamiento característicos de una cultura verdaderamente moderna se han combinado diferentemente con las sociedades, tradiciones e intereses existentes. Así la sociedad moderna es un mundo de dimensiones y dislocaciones, concepciones y códigos morales contradictorios, empezando por el nivel de la producción, de la tecnología y la política. La economía artesanal se mezcla con la altamente tecnológica; la agra-

ria con la industrial; la mentalidad feudal con la liberal; el demagogo con el liberador. En una palabra, el mundo moderno está acosado por la "contemporaneidad de lo no-contemporáneo" (die Gleichzeitigkeit des Nichtgleichzeitiges).³⁰ Esto, a su vez, crea una desproporción que "más pronto o más tarde conducirá la sociedad a la catástrofe", puesto que exacerba el "desarrollo desproporcionado de las facultades humanas". Los hombres y los grupos aprenden las técnicas de la ciencia aplicada pero sus mentes siguen estando subdesarrolladas y su juicio moral alterado: "el control social racional y el dominio del individuo de sus propios impulsos no lleva el mismo paso que el desarrollo tecnológico".³¹

Por otra parte, se trata de algo más que de una mera reelaboración de la noción de que hay un frecuente desfase entre la moralidad del hombre y su capacidad para dominar a la naturaleza y a otros hombres; por otra, y a pesar de ciertas coincidencias de vocabulario, tiene poco que ver con la noción marxiana del desarrollo desigual del capitalismo. Manheim aspira a una interpretación de la vida social moderna basada en la expansión de una forma corrupta de racionalidad -hecha posible por estas discrepancias de desarrollo que también puede llamarse personalidad "funcional" o simplemente irracionalidad. Esta distinción que se fundamenta en la sociología clásica moderna,³² se utiliza por Manheim para comprender el uso irracional de la razón (es decir, el conocimiento, la ciencia, la práctica tecnológica) en un mundo dominado por los "arranques brutales, impulsivos y emocionales" de los hombres masa. Sólo la divergencia creciente entre las dos formas de racionalidad puede explicar cómo una sociedad totalmente impregnada por las manifestaciones de la racionalidad funcional -personal administrativo, burocracias, redes de comunicación, bienestar, comercios y producción- puede volver su espalda -por decirlo así, a la expansión de la racionalidad substancial, que es un modo de pensamiento que toma en cuenta la moralidad de los fines y la dignidad humana de los medios usados para conseguirlos. Así, las fuerzas de la racionalidad substancial, no pueden erigir una barrera efectiva contra la destructividad humana. Esto contrasta con tiempos anteriores, en que la racio-

nalidad substantiva inherente a la tradición mantenía a la sociedad unida:

"El secreto del tabú y de la formación colectiva de los símbolos en la sociedad primitiva es principalmente que la libre expresión de los impulsos se ve frenada por diversos mecanismos de control social y dirigida hacia ciertos objetos y acciones que benefician al grupo. Sólo las energías impulsivas que han sido liberadas por la desintegración de la sociedad y que están buscando integración en un nuevo objeto tienen esas cualidades destructivas eruptivas que habitual y vagamente se consideran características de todo tipo de comportamiento de masa. Lo que están intentando conseguir las dictaduras de ciertas sociedades masa contemporáneas es coordinar mediante organizaciones los impulsos que desencadenó el período revolucionario y dirigirlos hacia objetos de deseo prescritos".³³

Tras la enorme organización de la sociedad moderna y el funcionamiento relativamente fluido del sistema industrial acecha la posibilidad de recurso a la violencia. Es difícil determinar cuándo y dónde, en la esfera de la política exterior o la lucha interna por el poder, la violencia sangrienta sustituirá al compromiso pacífico. Esta irracionalidad aún incontrolada está siempre presente en el funcionamiento real de la sociedad moderna y, de cuando en cuando, moviliza los impulsos de las masas. Las mismas personas que, en su vida de trabajo en la esfera de la organización industrial están completamente racionalizadas, en cualquier momento pueden convertirse en "destructores de máquinas" y en "feroces guerreros".³⁴

Aunque en el planteamiento de Karl Mannheim se puede encontrar un número diverso de causas de los males de los tiempos modernos, parece razonable suponer que todas ellas pueden resumirse en el hecho de que, para él, los acontecimientos históricos, en los tiempos recientes, han consumado el gran divorcio entre las dimensiones substanciales y funcionales de la racionalidad. Todos sus análisis específicos destacan de una forma u de otra esta divergencia, tanto si se tra-

ta del campo de la ideología, de la conducta económica, de la guerra, del poder político o de la democracia. En su ensayo de 1933 sobre la democratización de la cultura, por ejemplo, Manheim hizo incapié en los resultados negativos del ejercicio de los derechos políticos recién adquiridos por gente cuya mentalidad y cultura política no estaban preparadas para el tipo de conducta que cabe esperar del homo politicus rationalis. Así, pues, el totalitarismo podía entenderse no sólo como la toma del poder por minorías implacables y demagógicas y el desbordamiento de las masas agitadas sobre la sociedad civil, sino como una expansión prematura de derechos -apropiados y humanos sólo para una colectividad de ciudadanos educados- a un populacho cuyo pensamiento era aún esencialmente utópico y emocional.³⁵ O, para poner otro ejemplo, cuando Manheim examinaba las fricciones y tensiones de la economía, las veía como la expresión de la transición penosa y desigual de la economía de laissez-faire del capitalismo a la economía planificada del estado moderno. Esta, en principio, entraña la racionalidad substancial (al igual que la democracia en el ejemplo anterior), pero su choque con un sector privado todavía fuerte y las divisiones de clase creadas por el capitalismo asimismo la contaminan.³⁶ Aunque Manheim procuró evitar el sentido de desesperanza que la lógica de tales argumentos estaba destinada a despertar (principalmente a través de sus intentos de elaborar una teoría de la sociedad racional y libre en el futuro), es claro que su interpretación de las causas de la sociedad masa debían demasado a una filosofía pesimista de la historia moderna: las dos cosas no podían separarse una de otra. Si no una profecía de un vasto cataclismo, el mensaje inequívoco de Manheim fue que la tremenda disyunción del mundo moderno generado por la desaparición de la razón todavía iba a acarrear muchos sufrimientos y destrucción por doquier.

7. LA SOCIEDAD MASA

El mundo resultante de estos procesos históricos poseía para Manheim el siguiente conjunto de características interdependientes, que todas pueden entenderse como manifestaciones de los fenómenos más profundos del divorcio entre la racionalidad substancial y funcional y del desarrollo desproporcionado de las capacidades humanas en los tiempos modernos:

a) La interdependencia creciente de las instituciones sociales. En las sociedades complejas anteriores cada grupo e institución tenían un mayor grado de independencia que en las nuestras. Aquellas pudieron haber sido menos eficientes en varios aspectos, pero cuando las fuerzas irracionales alcanzaban ciertas partes de la sociedad, nunca lograban dañar su tejido entero, mientras que en las nuestras alteran la sociedad entera. De hecho, hemos pasado de la "inseguridad desorganizada" del pasado a la "inseguridad organizada" del presente.³⁷ Como la sociedad masa se basa en la tecnología, las analogías y las comparaciones mecánicas son convenientes para ilustrar esto mejor. Un sistema ferroviario, por ejemplo, es un sistema altamente interdependiente comparado con los medios de transporte usados en el pasado. En el primero, si un elemento falla, toda la red queda paralizada: esto no sucede en el segundo.

b) La disolución de las comunidades. De acuerdo con una importante corriente de pensamiento de la historia de la sociología, Manheim puso de relieve la erosión constante de los "grupos primarios" y de los lazos primordiales de lealtad y de afecto bajo las condiciones de la sociedad masa: "Innumerables fuerzas de la sociedad moderna tienden a debilitar o incluso a disolver los grupos primarios, especialmente la familia y la comunidad".³⁸ (Esta convicción, dicho sea de paso, es universalmente mantenida por todos los teóricos de la sociedad masa hasta nuestros días y le concederemos la atención que merece en las páginas que siguen). Manheim vio signos de esto por todas partes, hasta en las tendencias demo

gráficas. Por ejemplo, entendía que la disminución de las tasas de natalidad en los países industrializados mostraba que las condiciones sociales son ahora adversas a la existencia de familias extensas y tradicionalmente orientadas. Las nuevas unidades familiares pequeñas e inestables producían individuos desvinculados fácilmente disponibles para su absorción en las burocracias.

c) La aparición de las sociedades burocráticas. Esta es la manifestación más palpable de una racionalidad funcional que se ha desarrollado sin la guía de la razón, pues las organizaciones formales, las administraciones y las burocracias son instituciones moralmente neutras que, sin embargo, están ahora en manos de amos irracionales. Su crecimiento continuo por doquier y en todos los campos robustece las dos tendencias antes mencionadas, la interdependencia funcional y la decadencia de las comunidades.

d) Desorden. El orden resultante de sistemas y burocracias tecnológicas interdependientes, controlado por élites y partidos irresponsables, no es un orden genuino en absoluto. El pseudo-orden de la democracia de masa, que sacrifica las comunidades, la iniciativa individual, la cultura creativa, el pluralismo social y las garantías de la libertad personal, no es un sucedáneo para los tipos de estructuras precisados para la continuación y prosperidad de estos elementos. No obstante, este es el tipo de sociedad que se ha producido como consecuencia del crecimiento desordenado de la civilización a lo largo de los últimos siglos. Las burocracias y los movimientos de masa no son sino un fino velo para ocultar el caos moral y la confusión de valores en que se halla el hombre moderno.

Sería equivocado entender esas dimensiones básicas de la teoría de la sociedad masa de Mannheim como si las presentara como un proceso irreversible de la historia moderna. A su juicio, no eran más que un marco conceptual central a partir del cual construir una interpretación rigurosa de nuestros tiempos. Como declaró sin ambages, "los cambios principales de que somos testigos hoy día pueden reducirse en últi-

ma instancia al hecho de que vivimos en una Sociedad Masa"; pero Manheim consideraba que esa sociedad masa todavía estaba inherentemente abierta a un desarrollo hacia la libertad o, alternativamente, era capaz de degradar en una mayor tiranía. Como dijo en relación con esta cuestión:

"Si tuviera que resumir la situación en una sola frase diría: estamos viviendo en una época de transición de una sociedad de laissez-faire a una sociedad planificada. La sociedad planificada del futuro puede tomar una de esas dos formas: será gobernada por una minoría en régimen dictatorial o por una nueva forma de gobierno que, a pesar de su poder acrecentado, sea democráticamente controlado".³⁹

No obstante, a la luz de la propia presentación de Manheim -y a la de otras formulaciones contemporáneas de la sociedad masa- un resultado optimista parece más que problemático. Simplemente no se desprende de las premisas y supuestos esenciales adoptados por Manheim para desarrollar su interpretación del mundo moderno.

8. LA PERDIDA DEL YO

Como hemos visto en su primer desarrollo pleno, la concepción de la sociedad masa propone un mundo que es en sí irracional. Los atributos tradicionalmente adscritos ahora se consideran los de la sociedad, cuya misma estructura aparece como insegura. En cierto sentido esto no es nuevo, pues los ataques de Rousseau contra la civilización se basaban en nociones muy estrechamente relacionadas. Pero este legado inmensamente importante no puede separarse de su glorificación abstracta de los muchos y de su "voluntad general", mientras que la condena de la historia que originó la teoría de la sociedad masa tiene fuentes diferentes y una paternidad mixta compuesta de liberales descontentos y conservadores nos-

tálgicos, algunos socialistas desilusionados y unos cuantos francos reaccionarios.

Para los que finalmente llegaron a formular la visión de la sociedad masa, el mundo había perdido su sentido racional porque sus manifestaciones características -masas, públicos, burocracias- carecían de los componentes básicos de la racionalidad. Como dijo Karl Jaspers en 1931:

"...como un agregado de personas que están articuladas en algún aparato de la vida de tal forma que la voluntad y las peculiaridades de la mayoría de entre ellas son decisivas, (las masas) constituyen el poder crecientemente operativo y efectivo en nuestro mundo, el mundo que no se manifiesta más que pasajera y efímeramente en el público o en la chusma".⁴⁰

La gran víctima del asalto combinado de las masas y de las estructuras sociales irracionales contra la civilización no era sino el individuo, como Ortega había expuesto claramente y Jaspers iba a repetir de nuevo en su obra El hombre en la época moderna:

"...en los tiempos modernos los hombres se han amontonado como granos de arena. Son elementos de un aparato en el que ocupan ahora un lugar, ahora otro; no partes de una substancia histórica que los imbuje de su identidad... (Esto les conduce) a un sentimiento de impotencia (que) se ha hecho corriente y el hombre tiende a considerarse arrastrado por acontecimientos que... había esperado dominar".⁴¹

¡Los acontecimientos que había esperado dominar! Jaspers expresa aquí uno de los más hondos sentimientos de los teóricos de la sociedad masa: su sentimiento de frustración ante el fracaso final de su sueño platónico de dirección intelectual de la sociedad. No es ninguna coincidencia que tanto Ortega como Mannheim, así como muchos otros, consagrarán grandes esfuerzos al estudio de las minorías intelectuales, su vulnerabilidad a las condiciones modernas y la "desaparición de su exclusividad".⁴² Estas élites eran para ellos no sólo las portadoras de la racionalidad sino también los por-

taestandartes del ethos individualista. El ensayo de Jaspers, aunque no agrega mucho a la concepción emergente, le dio un ribete de desesperación en tono con su postura existencialista que abriría para ella aún nuevos públicos. En contraste con los otros autores, Jaspers no describía el hombre-masa como lo hubiera hecho un extraño, sino que trataba de comprender con simpatía su situación. Además, decía que el malestar de la sociedad masa es ahora ineludible, que estamos todos sufriendo una "falta de identidad crónica" y ya no poseemos un "yo aislado". De acuerdo con este nuevo matiz de la perspectiva, "el individuo se funde con la masa para convertirse en algo distinto de sí mismo cuando está solo",⁴³ y éste es el destino de todos en el mundo moderno. Los ideales del individualismo, según parecía, habían sido derrotados ahora ignominiosamente por el mismo mundo que se había puesto en movimiento bajo su inspiración.

NOTAS AL CAPITULO IV

1. En S.Giner (1974), pp.65-82 se puede encontrar un estudio de este fenómeno y de su relevancia para la aparición de la sociología moderna después de 1890. En los primeros apartados del capítulo V se contienen más detalles sobre el estudio racional de lo irracional.
2. Así, sostengo que la teoría específica de la sociedad masa surgió después de 1926 y no antes, en contraste con otros autores que la ven desarrollarse imprecisamente a lo largo del siglo XIX. Con la notable excepción de J.S.Mill y Tocqueville, que se puede decir que produjeron una prototeoría de la sociedad masa, ningún autor la formuló en los términos natos y claros que la expusieron Manheim y Ortega.
3. M.Scheler (1960), vol.VIII, pp. 21, 42, 53, 62, 73 y ss., 83, 88, 112, 137, 165 y 187 y ss. Las referencias a Freud son demasiado frecuentes como para mencionarlas.
4. M.Scheler (1960), vol.III (publicación en 1955), Vom Untertur der Werte, passim.
5. M.Scheler (1960), vol.VIII, pp. 179 y 183.
6. M. Scheler en H. Lichtenberger et al. (1929), pp. 39-40.
7. "Vermassung" se ha traducido por masificación en la mayoría de la obra de K.Manheim en inglés. El uso de la palabra española masificación se ha popularizado mucho en el periodismo en los años setenta, especialmente con referencia al gran número de estudiantes que afluyen a la educación superior y que se tratan de sorna impersonal y burocrática en varios países.
8. M.Scheler (1960), vol.VIII, pp. 41, 142, 156, 166.

9. M.Scheler en H.Lichtenberger (1929), p.40.
10. Ibid., p.44.
11. M.Scheler (1960), vol. X (publicado en 1957), p. 160.
12. M.Scheler en H.Lichtenberger (1929), p.40.
13. La rebelión de las masas apareció por primera vez en 1929. Las primeras ideas de Ortega sobre el tema fueron esbozadas en su libro España invertebrada, publicado en 1921, y la noción del "hombre masa" aparece muy claramente en su artículo Masas publicado en el periódico liberal de Madrid El sol, así como en unas conferencias dadas en Buenos Aires en 1928. Ver J.Ortega (1960), p.49.
14. W.Kornhauser (1959), pp.14-36.
15. O.Spengler (1924), vol.I, p.625. Ver también N.Berdaiev (1943) sobre la sociedad masa y la "civilización técnica".
16. J.Ortega (1943), vol.II, p.1'60.
17. Ibid., vol.II, pp.1164-1165.
18. E.Toller (1920), pp.41-42.
19. R.Füllöp-Müller (1926), pp. 1-35 e ilustraciones.
20. Se puede hallar esencialmente en los capítulos VI, VII, IX y XII de La rebelión de las masas, J.Ortega (1960), pp. 99-114 y 149-172.
21. K.Manheim (1943), p.92. Está en lo cierto al señalar que tanto Le Bon como Ortega comparten la desconfianza de "la élite anterior que les llevó a abandonar su creencia en la sociedad moderna porque nuevos grupos exigían su entrada en la civilización"; es por ello que, según Manheim, llamaban a toda asociación de los muchos masa o muchedumbre. No obstante, como he mostrado aquí, simplemente no es cierto que

Ortega identificara "el número creciente de personas en la sociedad con la masa", como quisiera Manheim. El mismo Manheim estaba bastante influido por las nociones e imágenes de los psicólogos de las multitudes. Así, en su obra aparecen aún "explicaciones" que utilizan conceptos como "instintos", "energía de la masa", "voluntad de la masa", "organismo social" y otros. Ver, por ejemplo, K.Manheim (1940), pp.48, 50, 62.

22. La base de lo que sigue se puede hallar en J.Ortega (1943) vol.II, pp. 1067-1068, 1070, 1088-1089, 1091, 1092, 1096-1097, 1101-1102, 118; también en J.Ortega (1960), pp. 173-246. Se puede hallar una versión más reciente de la teoría de la sociedad masa siguiendo las líneas de Ortega en F. Ayala (1961), pp. 229-271.

23. J.Ortega (1926), pp. 3-4.

24. Ibid., pp. 4-5.

25. Ibid., p. 21.

26. Ibid., p.22

27. Debo esta distinción y el tratamiento separado de cada tema a un artículo aún inédito debido a la pluma de mi colega Nicholas Abercrombie sobre Karl Manheim: Mass Society and the Planning Mind (Universidad de Lancaster, 1974),

28. K.Manheim (1940), p.15.

29. K.Mannheim (1943), p.1.

30. K.Mannheim (1940), p.41.

31. Ibid., pp. 41-43.

32. Ibid., p.52. En una larga nota a pie de página Mannheim reconoce su deuda para con Simmel, Weber, Pareto y otros. Para una referencia más detallada sobre ello, ver el capítulo siguiente.

33. K. Mannheim (1940), p.62.

34. Ibid., p.64.

35. K.Mannheim (1971), pp. 171-174.

36. K.Mannheim (1940), pp.4, 15-16, 249-250.

37. Ibid., pp. 129-146.

38. K.Mannheim (1951), p.182.

39. K.Mannheim (1943), p.1.

40. K.Jaspers (1951), p.41.

41. Ibid., p.11.

42. K.Mannheim (1940), pp. 86-87.

43. K.Jaspers (1951), p.42. También puede destacarse muy claramente un tono existencialista en el ensayo de K.Mannheim sobre la democratización de la cultura (1956), esp. p.246.

C A P I T U L O V

LA SOCIOLOGIA Y LA DISOLUCION DE LA TRIBU¹

1. POLARIDAD SOCIAL E HISTORIA

Hay un importante tema en la aparición de la moderna teoría sociológica: el uso de la oposición de dos modelos sociales extremos con el fin de describir la dinámica histórica de la humanidad. El origen de este método se remonta a las concepciones tradicionales de la historia que consideran que ésta experimenta un vasto proceso de cambio de la barbarie a la civilización mediante una interacción de génesis y decadencia, progreso y degeneración. Estos entran en el cuadro de formas diferentes, según la escuela de pensamiento de que se trate.² Evidentemente, las visiones históricas de este tipo varían substancialmente y no pueden considerarse de una forma indiscriminada. No obstante, algunas de ellas poseen un rasgo formal común que ha adquirido una gran relevancia en la constitución de la sociología: la interpretación de la historia en el marco de un esquema de polaridad social. Lo que se quiere decir con un "esquema de polaridad social" es simplemente que un importante número de filosofías de la historia han visto la sociedad humana como fruto de la evolución de una estructura social originaria a lo largo de milenios. En algunos casos, estas filosofías han entendido la historia como el lugar en que dos estructuras sociales luchan una contra otra, aunque la idea de la victoria final de una de ellas (esto es, el desenlace final de la historia) está fuertemente arraigada en ellas. Algunos autores anteriores ya nos han puesto en contacto con esta forma de concebir la historia, en particular al estudiar Hesíodo y Polibio. Este enfoque también se halla presente en Platón y, en China, en la teoría

de la historia de Confucio. Más tarde llegó a ser muy influyente con San Agustín, quien habló de un corpus mysticum, una sociedad basada en el amor, por una parte, y de una "ciudad de los hombres", basada en la codicia y el interés, por otra.³ Asimismo Ibn Khaldún mostró una inclinación semejante al analizar la sociedad y su historia con ayuda de su contraste sistemático de las comunidades urbanas y sedentarias con los bárbaros nómadas y del desierto: para él la historia consistía en la interacción dramática y a menudo feroz de esos dos mundos. Durante la Ilustración estas visiones volvieron a tomar vida, especialmente después de conocerse la obra de Gianbattista Vico. Así, History of Civil Society de Adam Ferguson, publicada en 1767 ofrecía una interpretación del paso de la humanidad del estado "salvaje" al "educado", pasando por una etapa "bárbara" de transición. Finalmente, la dicotomía de Hegel entre sociedad familiar y sociedad civil ("bürgerliche Gesellschaft"), por una parte, y el estado poderosos y racional por otra, está ligada claramente a su filosofía de la historia y a su concepción del cambio a través del tiempo.

Los primeros tanteos de la teoría sociológica estuvieron estrechamente relacionados con esta influyente tradición. Al menos uno de sus fundadores, Ferguson, fue también uno de sus principales representantes modernos. Y dos de sus primeros teóricos decisivos, Auguste Comte y Karl Marx, compartieron plenamente el supuesto de ver la historia de la humanidad en términos de polaridad social, por diferentes que fueran sus criterios sobre el significado de la transición y la naturaleza de sus etapas.

Comte creía que la humanidad evolucionaba de un "état théologique" hacia un "état positif", pasando por un "état métaphysique". La existencia de la etapa metafísica en su interpretación no contradice la polaridad esencial de la visión de Comte. Los estudios intermedios son un requisito lógico de cualquier concepción de este tipo, en que el historiador está obligado a encontrar explicaciones para las épocas conocidas que no parecen ajustarse a los dos modelos extremos con los que trabaja. Sin embargo, siguen siendo secundarios

en cuanto están en función de los términos ex quo y ad quem entre los cuales la humanidad recorre su senda evolutiva o revolucionaria. Además, Comte decía repetidamente que el estudio "metafísico" era básicamente de una naturaleza transitoria. Por otra parte, no debemos dejarnos engañar por el hecho de que muchos rasgos de la primera etapa social están subsumidos o parecen volver a aparecer en la segunda. El hecho de que Comte concibiera la culminación de su etapa "positiva" en términos que eran en más sentidos que uno teocrático es sólo una paradoja, puesto que su filosofía de la historia, la coronación de la larga marcha de la humanidad que sintetizaría toda su evolución pasada y por tanto reincorporaría en ella algunos elementos esenciales de los tiempos pasados. No obstante, la estructura y la vida de la nueva sociedad se concibe precisamente como opuesta a la antigua.

Semejantes consideraciones son válidas para Marx a otro nivel, aunque paralelo. La polaridad del contexto Marxiano consiste en una era de explotación y en una era de plenitud y de libertad. La dinámica de la era de explotación puede explicarse mediante una cadena de pequeñas polaridades que son peculiares al pensamiento de Marx y que reciben el nombre de contradicciones históricas. Para él, las sociedades humanas no han evolucionado fluidamente de uno a otro de estos polos más pequeños o formaciones sociales; han estado en conflicto entre sí, negándose mutuamente su existencia y sin embargo han sido engendradas unas por otras. (En otras palabras: el feudalismo y el capitalismo son contradictorios y han chocado entre sí en la escena de la historia; no obstante, el primer sistema social engendró el segundo). En este contexto, carecemos de espacio para entrar en detalles sobre esta "dialéctica de la historia". Todo cuanto debe destacarse es que, para Marx, los dos principales polos históricos son la sociedad alienada, definida por la existencia de la explotación, y la futura sociedad comunista, en que la explotación habrá desaparecido. Como en Comte, pueden coexistir elementos de ambas formaciones en el mismo período histórico, aunque mucho menos pacíficamente; así, en la sociedad de su tiempo Marx creía que estaban encarnados respectivamente por la burguesía -la clase de los explotadores por antonomasia- y el proletariado -instinti

vamente comunista en su ética y perspectiva a causa del lugar que ocupaba en la estructura económica del capitalismo.

La construcción de Marx, como la de Comte, tiene en realidad tres estadios: el comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo futuro, amén de los diversos subestadios de la sociedad de clases como la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo. Como en Comte, el último estadio posee importantes rasgos que están asimismo presentes en el primero. Sin embargo, los símiles entre los dos autores no pasan de ahí; el sentido central de las teorías de ambos pensadores es notablemente diferente como muestran abundantemente el conservadurismo evolutivo de Comte y el radicalismo revolucionario de Marx. Lo que es relevante en el presente contexto es que esos dos autores, cuya obra fue inmensamente importante en la construcción de la sociología moderna por parte de la siguiente generación de científicos sociales, entendieron la mudanza histórica a la luz de un esquema general de polaridad social. Ambos trataron de captar el significado de la historia de la humanidad con la ayuda de dos vastos modelos y su tarea consistió en última instancia en explicar el largo viaje del progreso del hombre desde el primitivismo, pasando por la servidumbre, hasta la libertad.

2. POLARIDAD SOCIAL Y SOCIOLOGIA

Entre 1887 -fecha de la publicación de Comunidad y asociación de Ferdinand Tönnies- y 1920 año en que murió Max Weber, dejando inacabada su obra Economía y sociedad- la ciencia de la sociología entró en su mayoría de edad. Esto ocurrió no sólo en el sentido usual de que se convirtió en una disciplina académica rigurosa cuyas realizaciones eran patentes, sino especialmente en el sentido de que desarrolló su propia problemática específica o conjunto interdependiente de problemas y preocupaciones centrales, que le han caracte-

rizado desde entonces.⁴ De entre estos problemas destacan dos, estrechamente vinculados: la disolución de las estructuras sociales y de la cultura del mundo preindustrial (y su sustitución por un nuevo sistema de relaciones y valores sociales); y el sentido y la dirección del proceso de modernización. Al intentar resolver estas cuestiones los sociólogos de aquellas décadas echaron mano en gran medida de los esquemas de polaridad social que les habían sido legadas por los filósofos sociales y por los primeros sociólogos, aunque a menudo logran despojarse de pretensiones y generalizaciones dogmáticas o al menos enmascararlas bajo un lenguaje más cauto.

Un elemento que ciertamente no sólo retuvieron sino que perfilaron, además de darle nuevo ímpetu, fue la noción de polaridad social. Los nuevos esquemas sociológicos de polaridad social trataron de explicar el cambio social de una forma holística o histórica, pero, muy frecuentemente, evitaron amplias predicciones históricas y una interpretación mística del futuro en términos de un Edén más o menos terrenal.

Por lo mismo, les preocupó menos el tema del pesimismo o del optimismo, aunque no por ello fueran siempre inmunes a sus atractivos respectivos.

Por supuesto, había importantes desacuerdos entre los sociólogos tanto en puntos substanciales como en cuestiones de enfoque. No obstante, el grado de acuerdo y la unanimidad de los hallazgos y conclusiones alcanzados por los sociólogos de este período son mucho mayores de lo que el observador superficial podría creer a partir de sus métodos, estilos e imágenes a menudo muy personales e individualistas. Uno de los aspectos sobre los que más se pusieron de acuerdo se cifra precisamente en sus ideas sobre la disolución de las comunidades y la aparición de la modernidad.

El primer esquema de polaridad social elaborado en este período de la sociología se puede hallar en las obras de Ferdinand Tönnies, que concibió dos tipos "normativos" para explicar la sociedad en general, los modelos de la Gemeinschaft y de la Gesellschaft. Su idea fue recogida más tarde por Max Weber quien le dio cabida explícitamente en su definición

de las que creía ser las dos formas principales de interacción humana: Vergemeinschaftung y Vergesellschaftung. Además otros dos sociólogos -Cooley y Durkheim- desarrollaron modelos que tenían mucho en común con estas nociones. Aunque el concepto de Cooley de "grupo primario" tal vez no encajaba muy bien con su descripción de lo que llamaba el reino de lo del público, Durkheim logró construir una dicotomía muy elaborada con sus nociones de solidaridad "mecánica" y "orgánica". Lo más notable de esos cuatro esquemas es que, por lo general, no se contradicen y presentan un alto grado de congruencia, y, en gran medida, se complementan entre sí. Además, otros sociólogos de la misma generación, como Georg Simmel, realizaron gran parte de su obra con la ayuda de supuestos que concordaban mutuamente y que complementaban el cuadro que emergía a partir del análisis y la integración de las aportaciones de esos hombres. Per lo demás, es digno de interés el hecho de que algunos filósofos sociales cuya formación no era sociológica en el sentido convencional del término, como Bergson, produjeran interpretaciones basadas en esquemas de polaridad social muy íntimamente relacionados con los elaborados por los sociólogos. Las nociones de Bergson de sociedades "abiertas" y "cerradas" -y su transición histórica de las primeras hacia las segundas- presentan con ellos similitudes más que formales. Por último, incluso Vilfredo Pareto, cuya obra es menos reconocible a una identificación directa con el universo sociológico creado por los hombres de su generación, tuvo también algo que aportar a su estructura teórica común. Los hallazgos y especulaciones de la próxima generación -Robert MacIver, Robert Park, William Isaac Thomas y finalmente Pitirim Sorokin- vinieron a reforzar y a desarrollar esa estructura teórica.⁵ Hoy día estamos tan acostumbrados a hacer hincapié en los desacuerdos de las concepciones de estos científicos sociales individualistas y ampliamente divergentes que a menudo olvidamos el firme común denominador y los supuestos y explicaciones compartidos que latían en su obra.

3. COMUNIDAD Y MODERNIDAD

En 1887 Ferdinand Tönnies publicó un estudio en el que distinguía dos construcciones conceptuales, tipos ideales o "conceptos normales" (Normalbegriffe) con el propósito de comprender los lazos que mantienen unida a la sociedad humana. Se trata de la "comunidad" (Gemeinschaft) y la "asociación" (Gesellschaft). Representan los dos principales tipos de formación social e interpretación social, surgiendo cada una de ellas de una forma diferente de predisposición psicológica, básica a la naturaleza humana. Así, la comunidad es la encarnación de una "voluntad esencial" (Wesenwille) y la asociación la de una "voluntad arbitraria" (Kürwille).⁶ Para Tönnies la voluntad esencial representa la unidad de la vida y el pensamiento y es básicamente emocional, mientras que la voluntad arbitraria "separa completamente medios y fines" y se refiere al pensamiento humano independiente de la emoción. Históricamente -ya sea en la vida del hombre como en el desarrollo de la sociedad- el segundo tipo de voluntad y su tipo de formación social aparecen sólo después de que se hayan establecido la voluntad esencial y las relaciones comunitarias.

Desde que Tönnies trazó la distinción entre esos dos tipos de voluntad, los pensadores sociales se interesaron profundamente por ella. Algunos, como Pareto, hicieron una distinción más o menos paralela entre acción social "lógica" y "no-lógica";⁷ mientras que otros como Weber, trataron de distinguir no dos, sino varios tipos de conducta emocional y racional, aunque, como señaló el mismo Tönnies, también podían reducirse analíticamente a su dicotomía principal. Este no es el lugar para discutir las amplias perspectivas de análisis, especulación e investigación abiertas por ese paso inicial de Tönnies en las pesquisas del significado de la acción social, aunque en la previa discusión de Mannheim ya hemos examinado algunos problemas planteados por la noción de racionalidad y más adelante ya haremos referencias y observaciones con respecto a esta cuestión.⁸

Aunque los dos tipos de formación social de Tönnies con

frecuencia se entremezclan en las sociedades complejas, es fácil ver como cada una predomina en diferentes épocas históricas. La Gemeinschaft es característica de las sociedades primitivas o preindustriales, mientras que la Gesellschaft es típica de las sociedades modernas. La primera se basa en sentimientos primordiales de identificación con los demás, en lealtades, afecto, tradición y emociones colectivas; en muchos aspectos se aproxima más a las estructuras biológicas y zoológicas. La reflexión independiente, un ethos manipulativo y una postura individualista ante el mundo son todos ellos ajenos a la Gemeinschaft. En contraste, la Gesellschaft es el marco apropiado para estas últimas actitudes, pues su rasgo más característico es el de aparecer como un "agregado o artefacto mecánico".⁹ Este atributo Hobbesiano de la sociedad total -el Leviatán es un ser totalmente artificial- puede detectarse en cualquier sistema social, pero es específicamente significativo de la sociedad moderna, señalaba Tönnies. De hecho, si se quiere comprender correctamente la sociedad moderna debe desarrollarse una teoría apropiada de la Gesellschaft en toda su artificialidad:

"La teoría de la Gesellschaft trata de la construcción artificial de un agregado de seres humanos que se asemeja superficialmente a la Gemeinschaft en la medida en que los individuos viven y coexisten pacíficamente. No obstante, en la Gemeinschaft permanecen unidos a pesar de todos los factores disgregadores, mientras que en la Gesellschaft están esencialmente separados pese a todos los factores unificadores."¹⁰

La separación generada y mantenida por la Gesellschaft entraña la oposición y la competitividad -las mismas condiciones que posibilitan el liberalismo y el individualismo. Pero también significan, pone de relieve Tönnies, el establecimiento de un denominador común para todos los hombres: la atomización y la completa igualdad. Así, en la Gesellschaft, los individuos se conciben no como personas en particular sino como simples unidades: decimos que la "fábrica x tiene 1.000 empleados" o "precisa de una fuerza de trabajo de 1.000" y los hombres y las mujeres que trabajan realmente en ella son inter-

cambiables y se pueden obtener en el mercado de trabajo. Como señalaban Smith y Marx, en tales circunstancias cada persona es una mercancía. Esto plantea una serie de interesantes aspectos subjetivos, dice Tönnies. Para empezar, los miembros de la Gesellschaft están poseídos por el ethos del liberalismo; están ocupados en la búsqueda de sus propios intereses privados mientras trabajan aparentemente en pro de la colectividad o del bien común. Sin embargo, no hacen más que trabajar esencialmente unos contra otros.¹² Hay poco que puedan o deseen hacer para cambiar esta situación, puesto que cada individuo se halla solo en medio del más anónimo de los marcos sociales: el mercado. La situación del mercado es la piedra angular de la Gesellschaft, brotando directamente de su artificialidad. Su institución más típica es el contrato; los contratos son las formas normales de comportarse y relacionarse en la Gesellschaft y son la "resultante de dos voluntades individuales divergentes, que interseccionan en un punto".¹³ Se originaron en la sociedad burguesa primitiva en que todo el mundo era un mercader o se comportaba como tal; la sociedad burguesa (o "sociedad de intercambio" como puede también llamarse¹⁴) sentó los cimientos sobre los que pudiera desarrollarse la Gesellschaft como una vasta expansión de los principios de la contractualidad. Una vez que la expansión tuvo lugar, el ethos liberal burgués perdió sus fronteras tradicionales y por tanto cambió de naturaleza, ya que los mismos no-capitalistas dentro de la sociedad burguesa se han visto arrastrados hacia un mundo contractual. No obstante como carecen del poder de negociación que confiere la posesión del capital y de la propiedad privada, se han convertido en los instrumentos inanimados de fantasmas legales.¹⁵ Con frecuencia ahora entran en relaciones contractuales con el estado, los organismos locales, y las sociedades y compañías a través de la ficción jurídica de su libertad imaginaria. Pero sus oportunidades vitales están determinadas por una sociedad transformada en un vasto mercado en que el trabajo, las aptitudes y el conocimiento se han convertido en mercancías. Las consecuencias éticas de esta situación fueron condensadas años más tarde por Max Scheler, cuando -usando la terminología de Tönnies- dijo que "la moralidad moderna es una moralidad asociacional (Gesellschaftsmoral)"¹⁶, pues es secular,

instrumental y está desvinculada de los lazos comunitarios personales del hombre.

Max Weber aceptó como principio general la existencia de los dos "conceptos normales" elaborados por Tönnies, pero tuvo cuidado en evitar la abstracción constante de las formaciones sociales más concretas que a aquellos parecían prestarse. También aceptó la dicotomía analítica de la acción de las que brotaban, aunque su terminología evitó el equivoco uso de la palabra "voluntad" indicando dos procesos de relación social -Ver-gemeinschaftung, o acción social comunitaria y Vergesellschaftung o acción social asociacional¹⁷ - y clasificando la conducta de acuerdo con varios criterios -razón, emoción, tradición y moralidad- en lugar de los dos móviles de la acción voluntarista y subjetiva. Weber identificó la Gesellschaft de Tönnies como el sistema social del capitalismo, de la burocracia o del estado moderno, según su área de observación. Por otra parte, además de la interpretación de Tönnies del espíritu contractual, Weber desarrolló una nueva noción interpretativa, la del "espíritu del capitalismo", que estaba muy estrechamente relacionada con su idea de la "ética protestante". El espíritu del capitalismo era un complejo histórico y sociocultural que apuntaba hacia el tipo de comportamiento social típico de la burguesía occidental, la cual sigue criterios de eficiencia no-emocional destinada a la maximización de los beneficios y a la manipulación de la naturaleza y de los individuos y que está emparentada con la actitud de la racionalidad científica. Este espíritu, creía Weber, triunfó históricamente por el simple hecho de su superioridad técnica sobre las otras formas de organización de la economía, la administración pública y los partidos políticos. Así, "el mecanismo burocrático plenamente desarrollado", que es una de las manifestaciones más obvias de una actitud metódicamente racionalista hacia la vida de los grandes grupos sociales, "aventaja a las otras organizaciones de la misma manera en que la máquina supera a los modos de producción no mecánicos".¹⁸

Weber estaba de acuerdo con Tönnies en que la sociedad moderna había dejado de mantenerse primariamente unida por los lazos comunitarios, aunque éstos aún persistían. El prin-

El principal ligamen social está constituido ahora por una extensa red de organizaciones formales, esencialmente burocráticas. Al enfrentarse con la continuada existencia de las comunidades y de las necesidades comunitarias, los dirigentes políticos y las élites responsables de las democracias de masas modernas tenían que tomar en consideración las necesidades emocionales de la mayoría, expresadas por la opinión pública, y por tanto manipularlas, combinando las necesidades de la administración eficiente con las del sentimiento popular.¹⁹ Sin embargo, aun cuando los nuevos gobernantes se percataron de las necesidades comunitarias de cada asociación ocupacional, colectividad étnica, región, asociación voluntaria o clase social y quisieran satisfacerlas, la lógica de la burocracia contemporánea iría contra tales intenciones a largo plazo, porque implica la igualación de los administrados. La diferenciación y la variedad entorpecen una administración eficiente. La impersonalidad que crece dentro y finalmente domina a esos grupos, controlados por una burocracia del poder creciente es el factor culminante de todo el proceso social de burocratización. Como indicó Ortega, una de sus principales implicaciones es el desarrollo de una tendencia deshumanizadora hacia la especialización. En palabras de Weber:

"La burocratización brinda ante todo la óptima posibilidad de variación dentro del principio de la especialización de las funciones administrativas con arreglo a consideraciones puramente objetivas. El desempeño de los cargos individuales se encomienda a funcionarios que tienen una formación especializada y que con la práctica constante aprenden cada vez más. La resolución "objetiva" de los expedientes significa ante todo la resolución de un asunto según reglas calculables y "sin consideración de personas".

Cuando está plenamente desarrollada, la burocracia se sitúa también, en un sentido específico, bajo el principio sine ira ac studio. Su naturaleza específica, que recibe una favorable acogida por parte del capitalismo, se desarrolla tanto más perfectamente cuanto que la burocracia es "deshumanizadora" y consigue eliminar de los expedientes artificiales el amor, el odio y todos los elementos puramente personales, irracionales y emocionales que escapan al cálculo."²⁰

El origen del vasto proceso descrito aquí, por supuesto, es la racionalización, como encarnación de la razón en los dos diferentes sentidos de la racionalidad substancial y formal -del mismo modo que los hemos visto usar a Manheim, quien heredó esta distinción de Weber-, pero con un énfasis sobre el peligroso desarrollo de la razón instrumental o formal, cuyos vínculos con el comportamiento ético racional (Wertrationalität) fueron seccionados bajo las condiciones modernas. Así, pues, la burocratización aparece como una consecuencia tangible del proceso de racionalización, más siquiera que de la ciencia y la tecnología. Aunque pueda guardar aún alguna relación con los valores civilizados últimos de un mundo secular -como la patria o la libertad bajo un régimen parlamentario- si la tendencia hacia la nivelación de las diferencias económicas y otras sociales está ya presente en una sociedad, la burocracia puede acelerarla y generar una democracia de masa (el término usado por Weber que más se acerca al de sociedad masa), especialmente al combinarse con una ideología favorable. La democracia más burocrática equivale a la nivelación y masificación de los gobernados,²¹ y no a una verdadera democracia, puesto que, como Weber dijo inequívocamente, "la democracia como tal se opone al "gobierno" de la burocracia, a pesar y quizás a causa de su promoción de la burocratización inevitable aunque involuntaria".²²

Así, para Weber, la burocracia tiene una lógica propia, independiente de los políticos. La fuerza del moderno estado burocrático^{no} depende de la fuerza de las mismas élites, ni de su capacidad de movilizar el apoyo popular, sino el hecho de que "una vez plenamente establecida, la burocracia está entre aquellas estructuras sociales que son más difíciles de destruir". La idea de eliminar sus instituciones es puramente utópica.²³ Ni siquiera las auténticas revoluciones logran destruirla, aunque en contraste con los meros golpes de estado consiguen reorientar sus fines, renovar por completo su personal, pero con frecuencia no hacen más que expansionarla. Ya sea por evolución o por revolución, la burocratización creciente parece ser el signo de la historia contemporánea y la organización formal el verdadero espinazo de la Gesellschaft.

La naturaleza de este espinazo es lo que Emile Durkheim se

propuso descubrir en su tratado de 1893 sobre La división social del trabajo que, como su subtítulo explícitamente indica, es un "estudio de las sociedades superiores" cuyo propósito es investigar la naturaleza de la cohesión social en un mundo que ha de jado de estar dominado por los lazos comunitarios. No obstante pese a su creencia de que la idea de Tönnies de la Gesellschaft era inaceptable,²⁴ por cuanto significaba que el mundo contemporáneo era "esencialmente un agregado mecánico", Durkheim estaba explícitamente de acuerdo con su esquema de polaridad social y con el hecho de que la Gemeinschaft fuera históricamente la primera de las dos principales formaciones sociales. Por lo demás, sus semejanzas de contenido entre su clasificación y la de Tönnies son tan importantes como las distinciones que se pueden hacer, especialmente si se llegan a superar las diferencias semánticas. Así Tönnies -como más tarde Cooley- concebía las comunidades como más "orgánicas" y las sociedades modernas como de naturaleza más artificial, mientras que Durkheim, deseando poner de relieve ante su público el sistema natural de interdependencias generadas por las sociedades industriales, cuyas raíces se hundían más allá del aparato del estado, escogió la expresión solidarité organique para referirse a su lazo social. En cambio, reservó solidarité mécanique para el clan primitivo, en que un proceso no-racional mantenía unidos a los hombres mecánicamente, por decirlo así.

En muchos aspectos Durkheim asentía con Tönnies (y por coincidencia quizás con Weber), tras haber matizado su acuerdo. Así se negaba a aceptar la plena identificación de la solidaridad orgánica con la relación contractual como se había dado en la sociología del pasado desde Henry Summer Maine hasta Herbert Spencer,²⁵ y había quedado consagrada explícitamente en la de Tönnies. Pero concedía que la solidaridad contractual había ido en aumento y que era un aspecto esencial de la modernidad, aunque era una sola manifestación del fenómeno más amplio de la solidaridad orgánica. La burocracia, por ejemplo, era otro importante aspecto de este nuevo tipo de lazo social. Así, al menos a ese respecto, la disputa quedaba reducida a una cuestión de niveles de generalidad.

Durkheim creía que la solidaridad orgánica había nacido

paradójicamente de la creciente división del trabajo. La fuerza centrífuga que tiende a separar a los individuos a medida que sus tareas y ocupaciones se vuelven más especializados así mismo engendra una fuerza centrípeta, como consecuencia de su necesidad creciente de depender más que nunca del conjunto. Por consiguiente, esta nueva solidaridad se basa en la interdependencia de tareas muy diferentes (y por tanto individuos muy diferentes) y no en la "interdependencia" más bien simple que hallamos en las sociedades menos avanzadas, en que todos los individuos se asemejan entre sí y realizan tareas paralelas. Las nociones de ética competitiva, libertad mutua, la esfera de lo privado y de lo público, la igualdad de oportunidades, y el bienestar social son aspectos esenciales de la conciencia colectiva aparentemente individualista de los tiempos modernos. No obstante, esa misma sociedad moderna es el semillero de una serie de conflictos y malestares que le son específicos: son su patología, inevitable. Las "formas anormales" de solidaridad engendran choques entre el capital y el trabajo, crisis económicas y dislocaciones. Asimismo, el alto nivel de división social de tareas logrado en los tiempos modernos significa que los trabajadores ahora están regimentados y tienen que realizar trabajos pesados y monótonos y vivir física y moralmente alejados de sus patronos y de otras personas. Están sumidos en un estado de confusión moral debido a un conflicto de normas y valores, que puede denominarse "anomía" -literalmente falta de norma.²⁶

La intensidad del cambio social en las sociedades modernas también provoca otras formas de anomía que, al traer confusión moral a las mentes de sus miembros individuales (especialmente de aquellos situados en puntos de su estructura particularmente débiles o sensibles, en donde la anomía es mayor), los lleva a la enfermedad mental, al suicidio o a la conducta inconstante o antisocial.²⁷ Así, pese a todos sus esfuerzos por destacar el hecho de que la solidaridad social en la sociedad moderna procede naturalmente de su propia estructura y no sólo es impuesta por sus instituciones administrativas y políticas, Durkheim también identificó en ella una serie de males, específicos a su desarrollo, que señalaban peligros inminentes de desintegración y de disolución social. Como ha indicado Steven Lukes, las nociones de Durkheim de anomía y egoísmo en el marco de una

tradición de preocupación por tales peligros -una tradición que ya he explorado a lo largo de los capítulos anteriores- y que los consideraba derivados parcialmente de un estado de desagregación. Sin embargo, Durkheim se negó a identificar el egoísmo y la anomía con el individualismo, en contraste con una clara tendencia del pensamiento social de su tiempo.²⁸

Así, pues, los esquemas sociológicos de polaridad social concebidos por Tönnies, Weber y Durkheim incluían todos ellos una noción de desintegración, conflicto y disolución en su presentación del segundo elemento de la clasificación. Esto pronto condujo a otros sociólogos a investigar la comunidad, aquella formación social que presentaba un grado tan alto de armonía interna. Charles Cooley, por ejemplo, buscó la "fusión de individualidades en un todo común" que formaba una comunidad o, como elocuentemente la llamó, un grupo primario.²⁹ Los grupos primarios son verdaderamente los "manantiales de la vida, de donde brotan la espontaneidad y la originalidad. Aun más, la misma naturaleza humana debe relacionarse básicamente con la vida del grupo primario".³⁰ El "reino de lo público" creado en la sociedad global es efectivamente una causa del ensanchamiento y de la diversificación del trato social, pero no cabe duda de que es ahí donde radican las fuentes principales de la creatividad humana. Fue de esta suerte que en 1917 Robert MacIver publicó un tratado de sociología con el título de *Comunidad*, basado enteramente en esta noción, persuadido de que dicho término expresaba "el objeto que la ciencia social pugna por estudiar",³¹ Aunque la obra de Cooley (que apareció en 1910, cuatro años antes de que MacIver finalizara de escribir su libro) y las aportaciones de Weber no son tomadas en consideración en *Comunidad*, sí lo son los de Tönnies y de Durkheim. En los inicios de la sociología moderna empezaba a consumarse la integración de las diversas facetas de la concepción de la polaridad social. Esta tendencia se acrecentó en 1918 con la publicación de la obra de William Thomas y de Florian Znaniecki *El campesino polaco en Europa y América* -un hito en la historia de la investigación sociológica -en que afirmaba que, aunque

"limitada al campesino polaco, nuestra investigación pre-

curará sacar conclusiones que sirvan de leyes sociológicas generales hipotéticas, para ser verificadas mediante una comparación con otras sociedades, pues la evolución específica que va del grupo primario a una organización social basada en la cooperación racional es un fenómeno muy general".³²

Thomas y Znaniecki pretendían explicar la anomía generalizada y la desorganización del ambiente urbano y moderno mediante las tensiones sociales inherentes a la transición de un tipo de sociedad al otro.

4. LA SOCIOLOGIA Y LA PROFECIA DE LA SOCIEDAD MASA

Prácticamente todos los sociólogos que mantenían una visión histórica de transformación del mundo de una era de Gemeinschaft en a una de Gesellschaften pugnaban por expresar su convicción de que la segunda no excluía a la primera. Básicamente, decían, el mundo moderno representa una síntesis de rasgos comunitarios y asociacionales. No obstante, pese a ello, algunos de sus exponentes más destacados consideraban el avance progresivo del mundo asociacional con un notable grado de alarma. En este aspecto, por ejemplo, la preocupación de Mannheim por la expansión de la burocracia y de la razón instrumental, no era más que la prolongación de la propia preocupación de Weber por fenómenos semejantes, aunque acrecentada por acontecimientos históricos mucho más graves y espectaculares. Así, pues, no es sorprendente hallar que al menos uno de los teóricos de la sociología a quien debemos el establecimiento de los esquemas de polaridad social antes descritos, Pitirim Sorokin, trató de comprender la transición de un tipo de sociedad al otro como una transición de una sociedad superior a una sociedad masa, dejando así al descubierto la relación entre ciertos aspectos de la teoría sociológica y el pesimismo cultural, una relación que tendía a permanecer latente o encubierta en las obras de teó-

ricos sociales anteriores. El hecho de que Sorokin, a pesar de su estructura académica y de sus considerables realizaciones, presentara los últimos estadios de esta transición en tonos cataclísmicos semipoéticos no hace más que acentuar la naturaleza emocional de dicho pesimismo.

Sorokin empezaba aceptando la noción de comunidad o de grupo primario, aunque introdujo algunos cambios en el vocabulario aceptado. Así, llamó "Familísticos" a los grupos primarios de Cooley. Observaba su amplia intensidad, así como su durabilidad esencial y la "libertad interna de los individuos" que los componen, que contrasta claramente con la "apariencia externa de su limitación".³³ Como habían notado sus predecesores, en esos grupos los hombres piensan en términos de pertenencia, en términos de "nosotros". En oposición con esos grupos Sorokin advertía la existencia de otras dos formaciones sociales fundamentales, desviándose aparentemente en este punto de la tradición de la polaridad social. Esas dos formaciones sociales -que trató al principio como tipos ideales con las "contractuales" y las obligatorias. Siendo tipos ideales, admiten en la vida real una serie de formas mixtas. El tipo contractual se caracteriza por ser limitado en su intensidad, duración y solidaridad; los confines de este último elemento están preestablecidos contractualmente y queda excluido cualquier sentimiento del "nosotros". Por ello, para los individuos incluidos en el grupo contractual, es inevitable un sentimiento de extrañamiento mutuo.³⁴ Los grupos obligatorios, por otra parte, son los formados en oposición con los deseos e inclinaciones de un partido e implican la pérdida de la libertad por ese partido.³⁵

La introducción de Sorokin de este tercer elemento aparentemente excluye su interpretación del conjunto de doctrinas que estoy examinando. Pero ello no es así. En primer lugar, Sorokin creía que las relaciones sociales coercitivas mostraban una marcada tendencia a crear relaciones -por influctuosas que fueran- de los otros dos tipos, especialmente del familístico. Así dice que

"el hitlerismo, el comunismo y el fascismo... son fuertes en su revuelta contra el contractualismo, pero perfectamente im

potentes en su intento de establecer una nueva forma colectiva o familística, porque... sus ojos y mentalidad son materialistas y sensados por antonomasia y su colectivismo una mera manipulación mecánica de los hombres y las fuerzas sociales. El resultado es...la coerción."³⁶

Las relaciones obligatorias aparecen a menudo en la obra de Sorokin como casos abortados de las otras dos. Sin embargo aun cuando ello no se considere como base suficiente para un esquema de polaridad social en su obra, éste apareció muy claramente cuando trató de clasificar toda la gama de culturas humanas en una perspectiva histórica. Según él las sociedades son predominantemente teocráticas ("ideacionales" en su lenguaje) o seculares (sensadas). En su aspecto exterior las sociedades ideacionales y sensatas están unidas a dos tipos diferentes de politeya, pero básicamente son formas de libertad. Las culturas ideacionales tienen una acusada afinidad con la formación social familística. Canalizan e inhiben los deseos sensuales, el sentimiento del "nosotros" es elevado y, en ellas, la explotación está limitada. En contraste, las culturas sensatas están orientadas hacia la comodidad y la riqueza, sus valores son empíricos y el sentimiento prominente en ellas es la conciencia del propio ego.³⁷ La historia es básicamente una fluctuación entre esos dos tipos en lugar de un desarrollo lineal. Sorokin admite la existencia de una serie de tipos intermedios y también de subtipos de sociedad sensata o ideacional, pero es su polaridad la que preside sobre todo el proceso histórico. Por ejemplo, la sociedad ideacional aparece a veces como "ascética" (en que en el pueblo está presente un alto grado de indiferencia hacia el gobierno), mientras que otras son más activas (con altos grados de militancia).³⁸ Sin embargo, la dicotomía relevante es la misma.

Sorokin vio inequívocamente el mundo moderno como el triunfo de la cultura sensada. Vio el éxito de la Gesellschaft en términos de la derrota de la Gemeinschaft. Es como si los rasgos atribuidos a la comunidad por sociólogos anteriores y por él mismo fueran incompatibles con la sociación como en una relación de suma-cero. Y es así como los teóricos de la sociedad masa desde Mannheim y Sorokin han utilizado el aislamiento in-

conceptual de la Gesellschaft como sustentación sociológica de sus concepciones.

El mismo Sorokin combinó este aislamiento de la noción de asociación con una sombría visión de las tendencias históricas presentes y enumeró, con estas palabras apocalípticas, los rasgos que caracterizarán el auge de la cultura sensada moderna en un cercano futuro:

"Los valores sensados se harán aún más relativos y atomistas hasta que se hayan convertido en polvo desprovistos de todo reconocimiento universal y poder vinculante. La línea fronteriza entre lo verdadero y lo falso... quedará borrada hasta que reine la anarquía mental, moral, estética y social. Estos valores sensados progresivamente atomizados incluyendo el mismo hombre se harán más viles, sensuales y materiales... Se hundirán todavía más profundamente en el estiércol de los sumideros socioculturales."

"...la "opinión pública" genuina...desaparecerá."

"Los contratos... perderán... su poder vinculante."

"La fuerza bruta y los fraudes cínicos se convertirán en los únicos árbitros... (habrá un bellum omnium contra omnes)."

"Los gobiernos se volverán cada vez más... tiránicos."

"La familia... seguirá desintegrándose."

"... nuestra cultura se convertirá... en un verdadero cultural informe..."

"La creatividad continuará desvaneciéndose y desapareciendo."³⁹

5. UNA DIGRESION: SOCIEDADES ABIERTAS Y CERRADAS

A fines analíticos, las sociedades humanas pueden considerarse como entidades abiertas o cerradas, con una gama muy amplia de estados intermedios. Las sociedades cerradas son aquellas en que el comportamiento, las oportunidades vitales y los modos de pensamiento y de sentimiento están rígidamente preestablecidos para sus miembros. Esto puede ocurrir porque las costumbres tribales, las antiguas creencias o las necesidades ecológicas y económicas del habitat de la sociedad lo hagan inevitable -como el de las sociedades primitivas- o bien porque haya surgido una politeya despótica e impuesto su ideología y su yugo coactivo sobre el pueblo. En contraste, las sociedades abiertas son aquellas en que hay una considerable variedad de opciones para sus miembros, cuyas diversas opiniones pueden expresarse libremente y cuyo comportamiento no es controlado enteramente por la politeya: las sociedades abiertas giran en torno a las nociones de responsabilidad individual, de privacidad y de ciudadanía. Cabe hacer inmediatamente algunas aclaraciones sobre esta dicotomía de modo que no sea mal comprendida o juzgada demasiado simplista.

Para empezar, debe señalarse que las sociedades "tribales" o "totalitarias", aunque pueden reputarse ambas cerradas, son esencialmente diferentes desde el punto de vista de la libertad y la servidumbre humanas. Así la falta de libertad de la tribu no se percibe como tal por sus miembros (al contrario, si hay alguna fuente de libertad y de acción social significativa para el miembro de la tribu es su absoluta identificación con ella), mientras que en la sociedad totalitaria un número considerable de individuos sienten su falta de libertad como un mal social y anhelan conseguirla. Ello no obstante, hay razón para considerarlas a ambas como cerradas: los estados despóticos y totalitarios intentan característicamente imponer sobre un mundo social complejo la homogeneidad y la simplicidad de la tribu: un mito, una voluntad política, una economía. El derecho primitivo es tan importante para ellos como para la tribu. Para ambos el ejercicio de la libertad es una desviación de lo sagrado. Empero, una diferencia es que en el mundo primitivo lo

sagrado no es impuesto desde fuera, mientras que en la sociedad cerrada totalitaria es decretado por la élite del poder o por el tirano. Otra diferencia es que los sistemas totalitarios no sólo castigan al que se desvía de la norma y al criminal, sino también a los delincuentes o enemigos potenciales, así como los que son definidos como tales por el aparato inquisitorial.

A mi parecer, las afinidades entre esta dicotomía y los esquemas de polaridad social que acabamos de examinar, por notables que sean, no deben llevarse demasiado lejos. Aunque tanto en Tönnies como en Weber -por no hablar de Mannheim- puede destacarse una visión incipiente de la Gesellschaft abierta y cerrada el terreno no es lo bastante firme como para no justificar más que un paralelismo entre las dos clasificaciones. Sin embargo, este mismo paralelismo merece alguna exploración, especialmente en vista de la aparición, después de la Segunda Guerra Mundial, de la nueva noción de que las mismas sociedades masa podían ser democráticas o totalitarias.

En Las dos fuentes de la moralidad y de la religión Henri Bergson en 1932 distinguía entre la société close y la société ouverte. Sin entrar en otros aspectos de su filosofía moral y social, podemos examinar la esencia desnuda de sus dos conceptos. Derivan de dos tipos de moralidad correspondientes: por una parte, la moralidad cerrada de obediencia instintiva o cuasi instintiva al mundo social tal como es y como se encuentra; y por otra, la moralidad abierta de la obligación, de la responsabilidad y de los principios éticos y abstractos. La primera tiene su "razón de ser en la estructura original de la sociedad humana" y en ella la "obligación representa la presión que los elementos de la sociedad ejercen unos contra otros para mantener la forma de todo".⁴⁰ Se trata de una moralidad estática. La moralidad abierta, la del espíritu abierto (âme ouverte) es más adecuada a la "infinita complejidad" de las sociedades avanzadas. Se basa en imperativos generales y origina el cambio. Su foco es la humanidad, mientras que el foco del âme close es el clan, la nación, la tribu, la clase. Aceptando las opiniones de Durkheim, y especialmente de Lucien Lévy-Bruhl, sobre la supuesta existencia de una "mentalidad

primitiva" en los "pueblos inferiores",⁴² Bergson concluyó que la sociedad cerrada y su moralidad se expresan mejor en aquella mentalidad. Aunque característica de los primeros humanos, su presencia puede destacarse aún supuestamente en el mundo civilizado o, mejor dicho, bajo su costra. Así, "si una repentina sorpresa paralizara las actividades superficiales /de la civilización/ y desapareciera por un instante la luz que las posibilita, /lo primitivo/ reaparecería inmediatamente, como la estrella fija en el firmamento nocturno".⁴³ La sociedad abierta se mantiene gracias a un considerable esfuerzo y a una conciencia racional del mundo enraizado en una religiosidad superior esencial que garantiza la libertad y la dignidad de sus miembros. Por el contrario, las sociedades cerradas modernas son aquellas que tratan de imponer a sus miembros la fórmula antidemocrática de la "autoridad, la jerarquía y el inmovilismo"⁴⁴ bajo una mera apariencia de civilización. Las posibilidades del establecimiento futuro de este mundo cerrado sobre las ruinas de los regímenes políticos abiertos de Europa, a juicio de Bergson, no eran demasiado remotas. Entre otras cosas, debe eliminarse la guerra, el peor enemigo de la apertura, pero aquélla es difícilmente evitable ante una superpoblación tan alta y todavía en aumento. "Amenos que se racionalice la producción de las personas, de la misma forma que se ha empezado a racionalizar el trabajo, tendremos guerra" y con ella un retorno al oscurantismo primitivo del espíritu cerrado.⁴⁵ Otras tendencias, como el uso instrumental e irracional del maniquismo moderno y la mística del nacionalismo, también operan en esa dirección.⁴⁶ Sin embargo, Bergson no finalizaba con una nota sombría: sus no ciones sobre la "evolución creativa de la humanidad" llevan la ventaja y la permanencia de la sociedad abierta es para él una clara posibilidad. Por definición, el futuro de la humanidad sigue siendo indeterminado, pues depende principalmente de la inteligencia y voluntad del hombre y no de fuerzas o leyes naturales preestablecidas y ciegas.⁴⁷

Fue precisamente una preocupación por la supervivencia de la humanidad civilizada lo que impelió a Karl Popper a escribir durante la guerra su tratado La sociedad abierta y sus enemigos. En esta obra se contiene una importante formulación en que se relaciona la dicotomía sociedad abierta-sociedad cerrada en va-

rios aspectos directos o indirectos con una serie de perspectivas y cuestiones planteadas por los esquemas de polaridad social y con los problemas teóricos y empíricos de la concepción de la sociedad masa. Pero primero, las propias clarificaciones de Popper frente a Bergson y otros filósofos sociales contemporáneos:

"Los términos "sociedad abierta" y "sociedad cerrada" fueron usados por primera vez, que yo sepa, por Henri Bergson... A pesar de una diferencia considerable... entre el modo de Bergson de usar esos términos y el mío, hay una cierta semejanza también que deseo reconocer... Sin embargo, la diferencia principal es esta. Mis términos indican, por decirlo así, una distinción racionalista: la sociedad cerrada se caracteriza por la creencia en tabúes mágicos, mientras la sociedad abierta es aquella en que los hombres a ser críticos en cierta medida de los tabúes y a basar las decisiones en la autoridad de su propia inteligencia (tras la discusión). Bergson, por otra parte, tiene en mente una especie de distinción religiosa. Esto explica por qué puede considerar a su sociedad abierta como el producto de una institución mística, aunque yo sugiero que el misticismo puede interpretarse como la expresión del anhelo de la unidad perdida de la sociedad cerrada y por tanto como reacción contra el racionalismo de la sociedad abierta. De la forma en que uso mi expresión "La sociedad Abierta"... puede verse que hay cierto parecido entre ella y el término de Graham Wallas "La Gran Sociedad"; pero mi término puede cubrir también una "sociedad pequeña", por decirlo así, como la Atenas de Pericles aunque es concebible que una "gran sociedad" se detenga y que por tanto se cierre. Existe quizás también una cierta semejanza entre mi "sociedad abierta" y el término usado por Walter Lippmann como título de su admirable libro La buena sociedad (1937)."⁴⁸

Así, pues, para Popper la sociedad abierta es esencialmente secular, Bergson decía que fue una forma forma de misticismo superior el que rompió las cadenas de la sociedad cerrada y que explicaba su salto hacia la sociedad abierta. En contraste, para Popper, el misticismo no es más que una "de las reacciones típicas ante la caída de la sociedad cerrada; una reacción que, en su origen, se dirigió en contra de la sociedad abierta".⁴⁹

Para Popper la sociedad cerrada puede ser mágica y tribal o moderna y colectivista (y por implicación ideológica y totalitaria), mientras que la sociedad abierta puede definirse como aquélla en que los individuos "se enfrentan a decisiones personales".⁵⁰ La primera puede compararse con un organismo a causa de sus características clánicas y gregarias y de los lazos semiobiológicos que mantiene unidos a sus miembros. Esta comparación no puede aplicarse a la sociedad abierta.

Popper no ve a la sociedad abierta en términos idealistas. Así la aparición de la sociedad abierta, con la pugna de muchos miembros por alcanzar un status más alto, puede ir acompañado por el importante fenómeno de la lucha de clases, que tiene lugar cuando se derrumban los tabúes sacrosantos sobre el orden social. Esto puede producir sufrimientos y calamidades, pero también puede conducir al establecimiento de la racionalidad como una actitud aceptada y a la institucionalización de la discusión crítica.⁵¹ Aunque Popper no es muy explícito sobre ello, parece como si, a su modo de ver, la aparición de las sociedades abiertas -en diferentes momentos de la historia, pero primero y ante todo en Atenas- tuviera que suceder gracias a una serie de inevitables dolores crecientes, dada la naturaleza específica del mundo tribal. Asimismo, y esto es lo más relevante a nuestro presente contexto, Popper ve en el desarrollo de la sociedad abierta moderna una marcada tendencia a volverse en lo que él llama una "sociedad abstracta". Y, por supuesto, hay más que una afinidad entre la concepción de la sociedad masa tal como la hemos visto desarrollarse a lo largo del tiempo y su noción de la "sociedad abstracta":

"Como consecuencia de la pérdida de su carácter orgánico, una sociedad abierta puede convertirse, paulatinamente en lo que desearía denominar una "sociedad abstracta". Puede perder en una medida considerable el carácter de un grupo de hombres reales o concretos o de un sistema de dichos grupos reales... Podríamos concebir una sociedad en la que los hombres prácticamente nunca se encontraran cara a cara, en la que todos los asuntos fueran resueltos por los individuos en aislamiento comunicando mediante cartas mecanografiadas y saliendo de sus casas en automóviles cerrados. (La inseminación artificial permitiría

incluso la propagación de la especie sin el elemento personal). Esta sociedad ficticia podría llamarse "sociedad completamente abstracta o despersonalizada". Ahora bien, el punto interesante es que nuestra cultura moderna se parece en muchos aspectos a este tipo de sociedad completamente abstracta. Aunque no siempre vamos solos en coches cerrados (pero pasamos frente a millares de hombres que pasean por las calles), el resultado es casi el mismo que si lo hiciéramos: no establecemos como fegla general ninguna relación personal con los demás viandantes. Asimismo la afiliación a un sindicato no significa más que la posesión de un carnet de afiliado y el pago de una cuota a una secretaria desconocida. Hay mucha gente que vive en la sociedad moderna que no tiene casi contactos personales íntimos, que viven en el anonimato y en el aislamiento y por consiguiente en la infelicidad. Pues aunque la sociedad se haya vuelto abstracta, la constitución biológica del hombre ^{no} ha cambiado mucho; los hombres tienen necesidades sociales que pueden satisfacer en una sociedad abstracta."⁵²

No obstante, Popper consideraba que de esta guisa su descripción de la "sociedad abstracta" era muy exagerada: detectaba el establecimiento de lazos personales de un nuevo tipo, un nuevo individualismo y nuevas formas de cooperación, aparte de la imposibilidad de que nunca pudiera surgir una sociedad completamente abstracta. Pero los aspectos negativos de nuestra sociedad aún están ahí: "muchos de los grupos sociales de una sociedad abierta moderna... son sucedáneos pobres (de los grupos reales), ya que no proporcionan una vida común. Y muchos de ellos no desempeñan ninguna función en la vida de la sociedad en general."⁵³

Así esta breve pesquisa en la noción de la sociedad abierta y cerrada nos ha llevado gradual y lógicamente a detectar en ella una preocupación que es plenamente por la sociología moderna, a saber, su preocupación central por la disolución de la "vida comunitaria" y la falta correspondiente de una integración significativa del hombre contemporáneo en la "vida de la sociedad global" bajo las presiones de la modernización.⁵⁴

El período de entre guerras presenció la consolidación de

la teoría de la sociedad masa como una interpretación y diagnóstico generales del mundo moderno. Las secuelas de la Segunda Guerra Mundial vieron su ulterior extensión y el desarrollo de ramificaciones que brotaban de las ideas centrales creadas por sus fundadores.⁵⁵ Aunque nunca se perdió la visión central, se desarrollaron teorías especiales destinadas a tratar dimensiones específicas de la sociedad masa en los años que siguieron a 1945: básicamente se agruparon en torno a las nociones de "política de masa", "cultura de masa", "explosión demográfica", "hombre masa", "el proceso de masificación" y la "disolución de la comunidad". En los capítulos siguientes intentaré tratar a su vez cada uno de estos aspectos de la concepción de la sociedad masa. Empezaré examinando las doctrinas aceptadas acerca del supuesto ocaso de la comunidad en el mundo moderno y las explicaciones que parecen más estrechamente conectadas con él. Ello allanará el camino para una consideración de la estructura de clase (o falta de la misma) de la sociedad masa en cuanto es vista por sus teóricos y para un análisis de las diversas teorías contemporáneas de la política de masa. Esto será seguido por la anatomía de la teoría actual de la cultura de masa. Finalmente un análisis del concepto del hombre en la sociedad masa abrirá la puerta a una consideración crítica de la concepción entera.

NOTAS AL CAPITULO V

1. El título de este capítulo se lo debo a la frase de Popper sobre el "mito de la revolución": "Es una expresión típica de la histeria romántica y del radicalismo producidos por la disolución de la tribu y las tensiones de la civilización..." (K. Popper, 1969, vol. II, p. 242). Mutatis mutandis podría decirse lo mismo de la metáfora de la sociedad masa.
2. En R. Nisbet (1969) se puede encontrar una exposición detallada de los elementos comunes de las filosofías de la historia basados en la metáfora del crecimiento o el desarrollo. El profesor Nisbet no relaciona estas concepciones con la teoría de la sociedad masa en esta obra, pero en su estudio sobre la aparición de la teoría sociológica (1970) y en su obra anterior estableció algunas de las conexiones que explico en este capítulo.
3. P. A. Sorokin en su introducción a F. Tönnies (1955), pp. V-VI.
4. Aunque la sociología había estado desarrollando su problemática a lo largo de al menos los cien años anteriores, su identificación explícita ocurrió en este período como he mostrado con detalle en S. Giner (1974), pp. 55-96.
5. Como advierto en la nota anterior, ya he mostrado (S. Giner, 1974, pp. 55-96) los elementos de la estructura teórica común a la cual me refiero aquí. En el presente contexto sólo puedo aislar unos cuantos.
6. F. Tönnies (1971), pp. 65, 83. Prefiero los términos "esencial" y "arbitrario" que uso en este libro, a la traducción mejor conocida de C. Loomis ("natural" y "racional").
7. V. Pareto (1910) y V. Pareto (1963), pp. 145-367.
8. En B. R. Wilson (1970) se puede hallar una introducción al

estado de la cuestión en el año 1970.

9. F.Tönnies (1955), p.39.

10. Ibid., p.74.

11. Ibid., p.79.

12. Ibid.,

13. Ibid., p.82.

14. Ibid., p.87.

15. Ibid., p.96

16. M.Scheler (1960), vol.VI, p.140.

17. M.Weber (1956), vol. I, p.21.

18. M.Weber (1957), p.214.

19. M.Weber (1956), vol.II, p.576.

20. M.Weber (1957), pp. 215-216.

21. Ibid., p.226.

22. Ibid., p.231.

23. Ibid., pp.228-229.

24. S.Lukes (1973), p.144.

25. E.Durkheim (1902), cap.VII.

26. Ibid., pp.362-365.

27. E.Durkheim (1897), pp.276-287.

28. S.Lukes (1973), pp.195-199.

29. C.Cooley (1956), p.33.
30. Ibid., p.30.
31. R.M.MacIver (1970), p.vii.
32. W.I.Thomas y F.Znaniecki (1958), vol.II, p.1.117.
33. P.Sorokin (1937), vol.III, pp.24 y 27.
34. Ibid., p.30 y ss.
35. Ibid., p.35.
36. Ibid., p.138.
37. Ibid., pp.132 y ss.
38. Ibid., p.138.
39. Ibid., (1962), vol.IV, pp.775-777.
40. H.Bergson (1969), p.53.
41. Ibid., pp.54 y 56-57.
42. Ibid., pp.106-107; usa la expresión ahora en desuso "ra-
ces inférieures".
43. Ibid., p.159.
44. Ibid., p.168.
45. Ibid., p.301.
46. Ibid., p.309.
47. Ibid., pp. 331-338.
48. K.Popper (1966), vol.I, pp.202-203.

49. Ibid., p.314

50. Ibid., p.172.

51. Ibid., pp.174 y 176.

52. Ibid., p.175. Ver la interesante observación de Popper sobre Durkheim a ese respecto.

53. Ibid., p.175.

54. En este capítulo -y tal vez más que en otras partes de este libro- me he visto obligado a abstraer y a aislar los elementos que eran importantes para la presente pesquisa a partir de los marcos teóricos y de las orientaciones generales de los autores examinados. Por ejemplo, he ignorado las nociones metafísicas inherentes a la noción de Durkheim de la sociedad moderna; he omitido las conexiones de Tönnies entre socialismo y la Gesellschaft; no he relacionado la destacada aportación de Simmel a la discusión sociológica de la modernidad -sus estudios de la metrópolis, del individuo y otros fenómenos- con su filosofía de la evolución, así como tampoco he analizado la descripción de Popper de la sociedad abierta a la luz de su teoría de la racionalidad. A veces hay que inclinarse ante tales exigencias en aras de la claridad de análisis en la historia de las ideas.

55. Aunque ello es perfectamente cierto, un análisis detallado de las diversas tendencias y ramificaciones de la literatura de la sociedad masa muestra al menos tres diferentes corrientes de pensamiento e investigación en este período: 1) la continuación de la tradición de la psicología de masas. Aparte de La rebelión de las masas, que, como ya he señalado y el título indica suficientemente, aún forma parte de esta tradición, podemos nombrar unas cuantas obras significativas, como The Behavior of Crowds de Everett Dean Martin (1921); Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds de Charles Mackay (1932); Massenpsychologie des Faschismus de Wilhem Reich (1933), tan importantes para el desarrollo de la noción del hombre masa como para la interpretación de la sociedad masa del fascismo y el

autoritarismo; Rape of the Masses de Sergei Chakhotin (1939), una interesante contribución al estudio de la propaganda política, de la cultura de masa y de los medios de comunicación de masas; Vom Geist der Massen (1946) de Paul Reiwald (1946); Foules en délire, extases collectives de Philippe de Félice (1947). Algunas de estas obras (especialmente la de Reich) tienden a combinar el legado recibido con un nuevo evangelio de la salvación, mientras que otras no son más que meros inventarios de hechos y teorías (Félice, Reiwald). Algunas obras históricas como The Crowd in History de Georges Rudé (1965), aunque no están influenciadas (o contaminadas) directamente por las nociones apriorísticas de los teóricos de la psicología de masas del pasado, responden no obstante a la curiosidad intelectual sobre las muchedumbres y las masas despertada por ellos.²) La aparición de una investigación científica de la muchedumbre y del comportamiento colectivo cada vez más liberada de la concepción de la sociedad masa. Sus raíces se remontan a 1904, con Masse und Publikum de Robert Park y más tarde con Die Masse und ihre Action de Theodor Geiger (1929), pero este nuevo enfoque halló su consolidación en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, en obras como Theory of Collective Behaviour de Neil J. Smelser (1962). Movies and Conduct de Herbert Blumer (1933) también anuncia las vastas investigaciones que se realizarán en el período de posguerra sobre los medios de comunicación de masas y sus efectos. 3) La continuación de la tradición de la "sociedad masa" propiamente dicha, tanto a un nivel general como en varios campos específicos de investigación y especulación. En las páginas que siguen ya examinaremos con detalle esta corriente de pensamiento. Uno de sus rasgos esenciales es la confluencia de la teoría sociológica y de la concepción de la sociedad masa en un solo cauce.

C A P I T U L O VI

EL OCASO DE LA COMUNIDAD

1. LAS TENSIONES DE LA DENSIDAD SOCIAL

El mundo tribal primitivo en que se desenvolvió gran parte de la existencia de la humanidad, empezó a disolverse bajo las presiones de la creciente diversificación interna de la división social de tareas y de roles. Este proceso fue desenchadenado -si hay que creer a Durkheim- por un crecimiento de la densidad demográfica en las primeras comunidades humanas. Varios milenios más tarde, en los tiempos civilizados, el mismo crecimiento cuantitativo de la población que había permitido una mayor complejidad del mundo cultural, económico y político comenzó a producir el efecto contrario en algunas áreas: la relativa homogeneización de vastas colectividades de gente acompañada por la pérdida de su libertad y la renuncia a gran parte de lo que las había hecho a cada una de ellas de alguna forma únicas. Esta era la reflexión de Herodoto siempre que dirigía su mirada hacia el amenazador vecino de la Hélade, que veía a la dispersa población del Imperio Persa como una masa de vasallos indistinguibles: las tribus y aldeas asiáticas podían estar separadas entre ellas por grandes distancias, pero para un griego, libre dentro de las murallas de su pequeña y animada ciudad, no eran más que un solo rebaño humano. Actualmente esta vieja noción todavía perdura: aunque los individuos pueden estar no siempre físicamente próximos -como en las multitudes y aglomeraciones urbanas-, pueden aún constituir una masa como resultado de ciertas condiciones sociales como el poder centralizador del estado (como en la inequívoca opinión de Heródoto) o a causa de las necesidades de la economía moderna. Así, tanto la imagen "asiática" como la urbana requieren la presencia del elemento multitudinario, los "montones de

gente" congregados por cierta fuerza social abrumadora.

Hay muchos otros efectos posibles del cambio demográfico sobre las estructuras de la sociedad. Puede ocasionar variaciones del tamaño de las clases, de las relaciones de poder, del bienestar económico de ciertos sectores; puede acelerar procesos revolucionarios, provocar migraciones, precipitar guerras.¹ Asimismo puede, ponerse de acuerdo con un buen número de observadores sociales, conducir a la formación de masas o incluso a una sociedad masa. Sin embargo, generalmente estos observadores tienden a unir su visión a profecías sobre las consecuencias de la explosión demográfica -la perdición inminente de la humanidad- y también a menudo a la supuesta relación triangular entre la agresión, la delincuencia y la violencia y la densidad demográfica excesiva. Así no es siempre fácil separar la explicación demográfica de la aparición de la sociedad masa de estas últimas áreas de discusión, pues con frecuencia se entremezclan. Sin embargo, puede decirse que la discusión de los horribles efectos del crecimiento exponencial de la población en los tiempos modernos se centra sobre problemas que son paralelos a los de la sociedad masa, pero que son ciertamente diferentes de ellos.

Bajo la égida de Malthus² un sinnúmero de demógrafos, sociólogos y economistas han trabajado sobre las consecuencias de la explosión demográfica. Sin embargo, así como Malthus había tratado de establecer rigurosamente la conexión causal entre el exceso de población y el gobierno de la chusma, nuestros críticos e ideólogos con frecuencia se contentan con referencias vagas y rápidas a la relación existente entre la explosión demográfica y la aparición de la sociedad masa. Pero hay algunas dignas excepciones como la del economista Wilhem Röpke quien, en los años de la postguerra, hizo un esfuerzo para basar su versión de la sociedad masa en algunas nociones demográficas, ya que creía que había una relación directa entre la primera y una población excesiva. Recordando los argumentos malthusianos sobre la superpoblación -aunque sin mencionar nunca sus ideas sobre la formación de las turbas-, Röpke usó profusamente los comentarios de Ortega sobre las aglomeraciones para confirmar su propia convicción de que el crecimiento de la población ba-

jo las condiciones modernas engendra la sociedad masa. Así puso de relieve el "visible hacinamiento de nuestras existencias" así como la "inundación de gente" que nos cubre por doquier. La densidad excesiva nos ha sumido en nada menos que un verdadero delirium mundi pullulantis.³ Nuestro mundo, decía, no sólo está abarrotado de seres humanos sino de sus creaciones. Si el hombre, por ejemplo, quiere escapar al "gigante paual de habitáculos urbanos" encontrará "colas infinitas de automóviles" en su camino hacia un campo que ha dejado de ser silencioso y vacío. La invasión de la superficie de la tierra por un enjambre de multitudes, afirmaba, daña el tejido natural de la sociedad, desorganizándolo sin posibilidad de arreglo. Tradicionalmente, los pensadores sociales y los sociólogos habían visto en el crecimiento de la población una posible causa de desorganización social, aduciendo que "la multiplicación temeraria puede causar la miseria de las masas",⁴ Pero Röpke fue más allá de esta afirmación: aparte de la miseria, la presión demográfica disuelve la sociedad al atomizarla.⁵ Una vez superado el punto óptimo de la población, empiezan a formarse masas que despreciarán la cultura tradicional, su moralidad y la jerarquía social del pasado, que garantizaban la civilización y el orden. Más tarde, otros economistas, como Néil Chamberlain también han relacionado la sociedad masa con las tendencias demográficas de las sociedades industriales, y todavía otros, como Gunnar Myrdal, han visto tendencias de "masificación" en el mundo no occidental, sin compartir los criterios sumamente conservadores expuestos anteriormente por Röpke, quien hubiera deseado ver un retorno a condiciones semimedievales de cultivo rural y gobierno local.⁶ A medida que crece una población, afirmaba Charberlain, aumenta también la necesidad de un gobierno central más fuerte y "la combinación de una sociedad masa urbanizada e inteligente y un gobierno electivo promueve una orientación populista". Ahora bien, según él, la naturaleza de dicho populismo no sólo implica la existencia de una sociedad igualitaria en muchos aspectos (aunque "no necesariamente los fundamentales"), sino dirigida a la satisfacción del hombre común y medio a costa de la minoría selecta y de los individuos distinguidos.

En 1950 apareció un libro que trataba de establecer específicamente la conexión entre las tendencias de población y la aparición de este hombre medio y común como el tipo humano predominante del mundo contemporáneo. Se trata de The Lonely Crowd, un estudio llevado a cabo por David Riesman, Natha Glazer y Reuel Denney. Al reevaluar este libro muy influyente una década más tarde, Riesman y Glazer afirmaban que "algunos elementos como el nexo demográfico (entre estructura social y personalidad) son claramente falsos".⁷ Eran correctos, pues su obra suponía que las sociedades más industrializadas y especialmente los Estados Unidos, estaban entrando en un período "incipiente declive demográfico", o al menos de estabilización total de su población. La verdad es que el crecimiento de la población no ha cesado en los países más industrializados, aunque es mucho mucho más lento que en otras áreas del mundo. No obstante, el rechazo tajante de los autores de un error pasado no resuelve algunas de las perplejidades planteadas por la aparición de su influyente ensayo: los supuestos demográficos son tan importantes para su argumento central que su rechazo exige una revisión muy profunda de sus afirmaciones principales. Y ello es interesante, pues la gran popularidad de que goza The Lonely Crowd (tanto dentro como fuera de los Estados Unidos) se debe en gran medida al hecho de que, para muchos, volvió a llamar la atención sobre los problemas que el rápido movimiento hacia la "sociedad masa" engendra.⁸ En el presente contexto esto es más relevante que la honesta e iluminadora autocrítica hecha por sus autores.

Riesman y sus colaboradores relacionaron el carácter social con varias condiciones externas que supuestamente compelen a la gente "a comportarse de una forma aunque su estructura de carácter les dicte comportarse de otra forma".⁹ Y aunque existe "en la literatura de la ciencia social un número enorme de formas diferentes de clasificar a las sociedades", Riesman optó por "destacar algunas relaciones posibles entre el crecimiento demográfico de una sociedad y la secuencia histórica de tipos caracteriales".¹⁰ Por ello, los autores relacionaron las tres fases de la curva tendencial de población en forma de S aceptada a la sazón por algunos demógrafos¹¹ con tres tipos diferentes de carácter social: el "tradicionalmente determinado", el "intro

determinado" y el "extradeterminado". Aquí estamos interesados esencialmente en la tercera fase caracteriológica que corresponde al período de supuesto declive demográfico, esto es, nuestra época:

"La sociedad del declive demográfico incipiente desarrolla en sus miembros típicos un carácter social cuya conformidad es asegurada por la tendencia a ser sensibilizado a las expectativas y preferencias de los demás. A esos individuos los llamaré Extradeterminados y a la sociedad en que viven sociedad dependiente de la extradeterminación."¹²

Aunque el hecho no se reconozca explícitamente en el libro, está claro que la "sociedad extradeterminada" es sinónima en gran medida de la sociedad masa. Los rasgos de este mundo social son evidentemente idénticos a algunos de los más substanciales presentados por los teóricos de la sociedad masa en el período de extraguerras. Por lo demás, la supuesta extradeterminación del hombre contemporáneo aparece también como un eco de temas verdaderamente antiguos, como los atributos plebeyos de falta de tradición, falta de autodisciplina moral y respuesta inmediata y refleja a ciertos estímulos, especialmente provocados por los demagogos. En Riesman hay una reaparición constante de tradiciones antiguas y clásicas, que se ocultan bajo una preocupación por cuestiones de acuciante actualidad, así como una obvia medida de originalidad al abordarlos:

"A medida que la tasa de natalidad empieza a seguir la tasa de mortalidad descendiente, las sociedades avanzan hacia la época del declive demográfico incipiente, que es el preludio del período en que la tasa de natalidad descenderá por debajo de la tasa de mortalidad ya disminuida de modo que la población menguará.

En Occidente la población se está aproximando a la estabildad o acercándose al punto de la disminución real. Al fin la producción ha superado el consumo considerablemente en expansión y el nivel de vida, que Malthus ya advirtió que era un índice cultural y psicológico, ha finalizado su obra mediante sutiles presiones psicológicas sobre la fertilidad... cada vez menos gente trabaja en la tierra o en las industrias extractivas

e incluso en la industria en general. Las horas de trabajo se han reducido. Además la gente dispone de abundancia material y de ocio. Sin embargo..., pagan por estos cambios... al hallarse en una sociedad centralizada y burocratizada y en un mundo encogido y agitado por el contacto... de las razas, naciones y culturas."¹³

"...(aparece) una "abundancia psicológica", capaz del consumo "derrochador", del ocio y del excedente."¹⁴

La clase social que mejor representa a la sociedad extradeterminada descrita aquí, en opinión de los autores, es la nueva clase media, un estrato que asumido el papel de portadora de los principales rasgos de la sociedad masa, de la misma forma que en el pasado el proletariado encarnó para algunos todas las cualidades de la masa. The Lonely Crowd es uno de los ejemplos modernos más apropiados de una constante que se repite en los anales del pensamiento social: la identificación de la masa con una sola clase escogida, generalmente la que parece representar la quintaesencia de los muchos. Desde Tocqueville, pero más claramente a partir de Ortega, esa clase es, en los tiempos modernos, la clase media. Aunque este tema merecerá más tarde una atención detallada, permítaseme citar una vez más un largo pasaje de The Lonely Crowd:

"... la entrodeterminación es el carácter típico de la "vieja" clase media... mientras que la extradeterminación se está convirtiendo en el carácter típico de la "nueva" clase media -el burocrata, el empleado asalariado, etc. ... Hay un aumento en el número y la proporción de los dedicados al trabajo intelectual y a los servicios.

Además, las sociedades en la etapa de declive demográfico incipiente... no sólo están urbanizadas, sino que tienen un alto nivel de equipamiento en bienes de capital y de cualificación tecnológica. Las personas que están alfabetizadas, educadas y que tienen resueltas las necesidades de la vida por la industria y la agricultura mecanizadas pasan a engrosar cada vez más el sector económico "terciario". Las industrias de los servicios prosperan en todo el país y no sólo ya en círculos res-

tringidos. La educación, el ocio, los servicios, traen aparejado un creciente consumo de palabras e imágenes de los medios de comunicación de masas en las sociedades que han entrado en el declive incipiente a través de la senda de la industrialización. Por ello, cuando las sociedades en la fase de transición empiezan el proceso de la distribución de vocablos desde los centros urbanos, el flujo se convierte en un torrente en las sociedades de declive demográfico incipiente. Este proceso, aunque es modulado por hondas diferencias nacionales y de clase, conectadas con diferencias de alfabetismo y locuacidad, tiene lugar por doquier en los países industrializados. Cada vez más las relaciones con el mundo exterior y con uno mismo se ven mediatizadas por el flujo de las comunicaciones de masa. Para los tipos extradeterminados, los acontecimientos políticos son experimentados asimismo a través de una pantalla de vocablos con los que habitualmente los acontecimientos son atomizados y despersonalizados -o pseudopersonalizados. Para la persona introductada que aún sigue existiendo en este período, la tendencia es más bien sistematizar y moralizar este flujo de palabras."¹⁵

Así, la clase media, el hombre extradeterminado, se ve perdido en una inflación de símbolos, en un laboratorio de burocracias y en un mar de placeres mediocres fácilmente obtenibles. Su ansiedad principal es imitar las formas y comportamientos de los demás y los estereotipos de los demás que le transmiten los medios de comunicación. Es el tipo opuesto al individuo emprendedor, y autoafirmador representado por las personalidades entrodeterminadas del capitalismo temprano.¹⁶

La sociedad extradeterminada, con sus patrones de apatía y conformidad, es un grito lejano de aquel mundo superpoblado de Malthus, en que las turbas y el caos eran consecuencia de una densidad demasiado elevada o del de sus discípulos conscientes o inconscientes, desde Le Bon hasta Röpke, para quienes se establecía la misma conexión. Sin embargo, eso no significaba que la vieja visión haya muerto. En 1968 Philip Hauser, presidente de la asociación Americana de Sociología, se dirigió a un congreso nacional de sus colegas en un discurso inaugural en el que describió el mundo moderno en estos términos:

"La sociedad contemporánea, tanto si se observa global

nacional o localmente, se puede caracterizar como "la sociedad caótica" y se comprende mejor como "la sociedad anacronista".¹⁷

Luego procedía a despejar las causas de "su confusión y desorden manifiestos -los elementos esenciales del caos", que según él, se cifraban en la superpoblación, en sus tres diferentes formas de "explosión demográfica", "implosión demográfica" y "diversificación demográfica" se combinaban con un cuarto fenómeno interrelacionado con ellas, la aceleración de la tasa de cambio tecnológico y social.¹⁸ Los efectos conjuntos de esas tendencias han producido en "el campo de lo social el equivalente de una mutación en el campo de lo genético", alterando profundamente la naturaleza humana y el orden social. Los alegatos de Hauser en pro de la restauración del orden, en pro de la práctica de la ingeniería social que superara el saber convencional del estado liberal y en pro de la participación de la ciencia social en esta restauración, basados en una visión humanitaria de la acción política, contrarrestan en parte en tono catastrófico de sus observaciones iniciales y consideraciones centrales sobre el caos generado por la superpoblación, un caos que, dicho sea de paso, posee según él, algunos de los rasgos característicos, clave de la sociedad masa que nos son perfectamente conocidos. Sin embargo su juicio de la sociedad "caótica" es inequívocamente siniestro.

El científico Dannis Gabor refleja una preocupación generalizada ante tres de los problemas que más inquietan a los intelectuales occidentales actuales: un posible holocausto atómico, las consecuencias de un crecimiento exponencial continuo de la población y la aparición de una sociedad (masa) "ociosa".¹⁹ Los que creen en la realidad de esta última, a menudo han relacionado esos vastos temas entre sí con objeto de integrarlos en una sola visión. Así no tenemos sólo una teoría de la sociedad masa basada en la población, sino también una teoría de la sociedad masa de la cultura y el ocio y una teoría de la sociedad masa del poder y la guerra nuclear. Pero antes de que podamos abordarlas es necesario examinar con más atención las fuerzas sociales que son acusadas de haber dislocado y desgarrado las estructuras internas esenciales de la sociedad civil.

2. DISLOCACION URBANA Y SERVIDUMBRE INDUSTRIAL

"La urbanización de una población y los atributos de una sociedad masa están unidos inextricablemente", nos dice un sociólogo.²⁰ Esta visión enlaza evidentemente con una vieja tradición de antagonismo contra la ciudad por parte de pensadores residentes en ella que sin embargo no han sido capaces de abandonar su vida supuestamente siniestra. (No obstante, existe una actitud más antigua de elogio y amor por la ciudad: para los griegos la ciudad significaba la libertad y la misma vida, una noción que aún se mantiene viva.)

Aunque el proverbio que dice que una gran ciudad significa también una gran soledad, es de origen griego, fue en Roma donde llegó a ser más popular, pues los romanos tenían que enfrentarse a los descontentos generados por el urbanismo desordenado y a gran escala por primera vez en la historia occidental. Por ello, algunos de sus ciudadanos más eminentes fueron los primeros en rechazar por completo la vida urbana como una cosa mala. Tal vez el lector puede pensar que esto no es así, toda vez que los cínicos griegos ya habían rehuido la ciudad y su forma de vida. No obstante, lo que los cínicos pretendían rechazar eran todas las formas de la vida civilizada, pues para ellos civilizado era sinónimo de corrupto, lo cual no es completamente diferente de lo que Rousseau y sus discípulos románticos expresaron muchos siglos más tarde. Los romanos, por el contrario, se enfrentaban a la gran decadencia desordenada de la Roma imperial, que sentían más intensamente cuanto que habían sido educados en el recuerdo de su pasado agrícola. Se sentían moralmente ofendidos al ver a su noble ciudad pululando de esclavos, vagabundos, libertos de profesiones dudosas, mercaderes de exóticos atavíos, prostitutas, rudos marineros extranjeros, en una palabra, una inmensa población de individuos aparentemente desarraigados. Esta gente era totalmente aliena a la piedad romana y a las divisiones de las gentes. Como he señalado antes, algunos se volvieron con disgusto en contra de la nueva multitud y empezaron a anhelar tiempos irremisiblemente perdidos. Otros empezaron a pensar que la chusma urbana era

parte inherente de todas las ciudades, que no podía ser buena para una vida decente. Esta actitud se desvaneció con la decadencia de las ciudades, pero volvió a aparecer cuando éstas florecieron de nuevo en Europa. Tal vez nada ejemplifica mejor el resurgir de las actitudes antiurbanas de los hombres cultos del Renacimiento que Menosprecio de corte y alabanza de aldea de Antonio de Guevara. Más tarde, es significativo que el Emilio de Rousseau comience con una glorificación de la vida natural que implica una completa condena del entorno urbano; según él, las ciudades no son más que el sumidero de la raza humana ("les villes sont le gouffre de l'espèce humaine").²¹ Los fundadores de la constitución americana, como se sabe, no eran extraños a esta actitud pastoral, especialmente en el caso de Jefferson. Había difícilmente algo que Jefferson temiera más que las turbas urbanas de Europa. Como se ha indicado tan a menudo, soñaba con unos Estados Unidos rurales, en que la democracia pudiera medrar en su único marco posible, la pequeña comunidad. La democracia, creía, era incompatible con la metrópolis, en que es barrida por las volubles pasiones de la multitud. Como decía: "Las chusmas de las grandes ciudades contribuyen tanto al apoyo del gobierno puro como las heridas a la fuerza del cuerpo humano."²²

La nueva metrópolis multitudinaria reforzaba esta concepción en América. Pero al contrario de lo que algunos críticos pensaban,²³ no era en modo alguno peculiar a los Estados Unidos, así como tampoco era un rasgo exclusivo del pensamiento conservador. Por ejemplo, Cesare Beccaria ya había hecho una advertencia en 1796 ante la inmensa multitudine de trabajadores urbanos desenfrenados, generada por las ciudades en expansión de su tiempo.²⁴ Cincuenta años más tarde Jules Michelet vio un importante desastre social en la migración de campesinos a las ciudades y su transformación en trabajadores urbanos menesterosos. Fue uno de los primeros autores en relacionar la urbanización con el industrialismo y denunciar sus efectos combinados, condenando así l'avilissement de l'homme qui dépend des machines y su immoralité presque fatale.²⁵ En la simplicidad y pureza de sus almas decía Michelet, los campesinos son atraídos en números cada vez mayores a las ciudades industriales modernas que, para ellos, parecen más ricas y confortables

que las condiciones del campo. Pero las ciudades son grandes trampas para la clase obrera. Aunque por supuesto proporciona algunas comodidades -el trabajo bajo un techo es siempre preferible al trabajo al aire libre- los cometidos del obrero industrial son mucho más desmoralizadores.

"La manufactura mecanizada es el reino de la necesidad, de la fatalidad. El único elemento viviente que entra en ella es la severidad del encargado; el castigo es frecuente, la recompensa inexistente. Allí el hombre no se siente casi humano!"²⁶

Y Michelet proseguía refiriéndose a los temas que más tarde se convirtieron en los leitmotivs de la discusión: la monotonía que mina la fibra moral del esclavo de la máquina (l'ouvrier-machine), su sentimiento de impotencia, el papel del patrón industrial, las despiadadas fluctuaciones del mercado y sus efectos sobre las masas urbanas. A este nuevo mundo social Michelet lo llama machinisme, un término que se ha hecho popular en Francia y en otros países y que usó seguramente por primera vez en 1846.²⁷

También surgió una tradición radical en contra de la vida en las ciudades industriales por razones muy diferentes de las que inspiraron a un republicano y a un nacionalista como Michelet. Una de las primeras formulaciones clásicas es naturalmente el libro Engels Las condiciones de la clase obrera en Inglaterra, en que mostraba una gran aversión hacia las ciudades industriales como los focos de total desmoralización del pueblo. La explotación capitalista junto con la centralización de la administración, bienes y servicios redujo a los residentes urbanos a un estado de impotencia psicológica y moral,²⁸ Por supuesto Engels veía esta situación como un paso histórico necesario para la prise de conscience de los trabajadores y para una revuelta revolucionaria de las masas proletarias, un punto de vista que no compartían ni los liberales ni los conservadores. Engels y Marx, en su frecuente referencia a la "contradicción entre la ciudad y el campo", aspiraban a la destrucción de esta asociación y por consiguiente a la desaparición de la ciudad tal como se había conocido hasta entonces. Coincidían con otros observadores tempranos de la revolución

industrial al condenar las ciudades como insalubres, viciosas y feas. Y, por más que concibieran diferentemente el resultado final, también convenían con ellos en que, al desintegrar el tejido social en muchas de sus áreas, las ciudades generaban masas. No obstante, ponían de relieve que era la producción mecanizada y la semejanza de las condiciones de trabajo y el trabajo asalariado lo que realmente creaba un proletariado homogéneo. Este tema estaba destinado a llegar a ser importante en la literatura sobre el maquinismo. Sería desarrollado por Roberto Michels en su ensayo de 1925 sobre los movimientos de masa desencadenados por el capitalismo y por la "masificación de las fábricas"; afloraría en las especulaciones de infinidad de críticos sobre lo que Walther Rathenau llamó en 1912 la "mecanización del mundo". Estos irían desde pesimistas románticos como Oswald Spengler -que creía que "el alma del industrialismo" y "el alma de la ciudad es un alma masa"- hasta sociólogos neomarxistas de izquierdas del siglo XX.²⁹ No podemos ignorar las diferentes interpretaciones del fenómeno, pero es igualmente importante destacar la alarma común, expresada por todos estos sectores tan diferentes entre sí.

La sociología entró en la discusión sobre los efectos negativos de la vida urbana y del industrialismo en una etapa muy temprana, por cuanto estaba preocupada esencialmente por los problemas en torno a los que aquéllos giraba. Durkheim y Simmel se afanaron en poner de relieve la necesaria conexión entre la vida urbana y la división del trabajo y la consiguiente aparición de la especialización institucionalizada. Con ello se esforzaron por mostrar tanto los efectos benéficos como perniciosos de la forma de vida urbana: el cosmopolitismo, la racionalidad y la moralidad humanitaria, así como la inhumanidad, la indiferencia despiadada y los estados anómicos que genera. Ni que decir tiene, ellos (y otros de su generación como Tönnies y Weber) interpretaban estos efectos como parte del proceso general de transición de la Gemeinschaft a la Gesellschaft, que ya hemos examinado. Así, Georg Simmel en su ensayo de 1903 sobre La metrópolis y la vida mental, al centrar su atención en la aparición de la mentalidad metropolitana, aspiraba a desvelar la clave del gran tránsito histórico que era la preocupación central de la sociología de su tiempo:

el desarrollo de la modernidad o de la "cultura moderna". En esa cultura moderna descubrió una serie de características que encajan limpiamente en algunas de las concepciones principales que estamos tratando en este ensayo: "El desarrollo de la cultura moderna se caracteriza por el predominio de lo que podemos llamar el espíritu objetivo sobre el subjetivo."³⁰

Este "espíritu objetivo", que en una etapa importante dio lugar al individualismo, a la racionalidad, a la ciencia y a una mayor justicia social se extiende y sigue creciendo bajo la urbanización continua. Como consecuencia de ello, comienza a producir efectos negativos: "(El) crecimiento desmesurado de la cultura objetiva ha sido cada vez menos satisfactorio para el individuo... quien se ve reducido a una cantidad negligible. Se convierte en un simple engranaje frente a la vasta organización abrumadora de cosas y fuerzas que gradualmente le arrebatan todo cuanto está relacionado con el progreso, la espiritualidad y el valor. El funcionamiento de estas fuerzas ocasiona su transformación de una forma subjetiva a una forma de existencia puramente objetiva. No hay más que señalar que la metrópolis es la escena apropiada para este tipo de cultura que ha eliminado todo elemento personal. En los edificios y en las instituciones educativas, en las maravillas y en las comodidades de la técnica de la conquista del espacio, en las formaciones de la vida social y en las instituciones concretas del estado puede hallarse una tal riqueza de logros culturales, cristalizadores y despersonalizadores que, por decirlos así, la personalidad puede apenas no sucumbir".³¹

La investigación sociológica llevada a cabo más tarde sobre la ciudad y sus aspectos sociales se centró en los problemas de la desintegración social, la delincuencia, la marginalidad social y la pobreza. Estas fueron algunas de las cuestiones abordadas por Robert Park y su escuela vastamente influyente de sociólogos urbanos de la Universidad de Chicago en los años veinte y treinta. Con ello, estos investigadores -herederos directos de Simmel y otros sociólogos europeos en tantos aspectos- contribuyeron al fortalecimiento de la perspectiva de la sociedad masa. Park mostró cómo la presión demográfica, el desastre ecológico, el aislamiento del indivi-

duo y la ausencia de lazos comunitarios -todo ello típico de la sociedad moderna- eran las causas del vicio, de la delincuencia juvenil, de los disturbios económicos y raciales y de otros males de la metrópolis.³² Otros estudiosos de la urbe, como Lewis Mumford, han estimado igualmente que los mismos problemas son consecuencia directa de la "maraña urbanoide" -para usar su propia expresión- sin abrazar sin embargo el pesimismo total. No obstante, todo ello enlaza muy claramente con la corriente de ideas contra la ciudad que la ve como "jungla" o "jungla de asfalto" en la que "la densidad de las casas y las alcantarillas contaminan el aire" como dijera ya Milton muchos años antes³³ y en la que, como habían advertido algunos sociólogos, los hombres se veían obligados a convertirse en masa. Esa era al menos la visión de Michels de lo que llamaba la "masificación de las relaciones" (Massenhaftigkeit des Zusammenhanges) en la metrópolis.³⁴ A finales de la Primera Guerra Mundial -si no antes- la ciudad en rápida expansión con sus supuestos vicios agregó una nueva dimensión al viejo proverbio magna civitas. magna solitudo con el que se había iniciado la preocupación por los males de la vida urbana en la era clásica.

A medida que la urbanización proseguía su curso acelerado, se ponían al descubierto más calamidades. Algunos predicaban que la megalópolis abarcaría la tierra entera en una conurbación informe impropia de hombres libres.³⁵ Se estudió el "continuum rural-urbano" y algunos sociólogos comenzaron a examinar la vida de las áreas suburbanas de las ricas ciudades occidentales, en donde se comenzó a localizar la expresión principal de la sociedad masa. A pesar de algunas de sus características externas, que contrastan evidentemente con los barrios bajos superpoblados y ruinosos de las áreas abandonadas, sociólogos como David Riesman notaron que los suburbios albergan una "nueva clase media" de asalariados que trabajan en otros puntos de la ciudad y que por tanto no comparten ninguna aspiración común que los una; para él, la vida suburbana yaqui poseía esencialmente una falta de propósito o de dirección.³⁶

Las conurbaciones, las grandes poblaciones, la industria moderna, el campo "urbanizado", el poderoso estado territorial y centralizado, todo ello indicaba una cosa: el gran tamaño de las sociedades modernas. Pero para los pensadores de la sociedad masa, no son sólo grandes, sino desproporcionadas. Muy pronto, en la historia del concepto que me ocupa, empezamos a oír protestas contra el "colosalismo" del mundo moderno. El "colosalismo" se refiere no sólo al tamaño de las unidades sociales (ejércitos, burocracias, sociedades anónimas, estados, las mismas sociedades), sino también a las dimensiones de las obras artificiales de los hombres, sean edificios, fábricas, automóviles, carreteras o armamentos. Todo esto se estima como manifestación de importantes cambios de mentalidad y de perspectiva en el hombre moderno, tanto si son el producto del despilfarro capitalista como de la arrogancia o de la encarnación ideológica en monumentos gigantescos de los regímenes totalitarios. Se ha trazado la inevitable analogía entre ellos y las antiguas obras decretadas por los déspotas asiáticos y erigidas por levas en masa y trabajo en forma de corvée. Como he mostrado antes, la preocupación de Ortega por la enormidad física de la sociedad masa era central a su presentación. Para él, el individuo siente que vive en el mundo entero y que el mundo entero vive en él: su mundo ha dejado de ser limitado, se ha desbordado. El espacio, por decirlo así, había explotado. En palabras de un popularizador de estas nociones, el hombre vive ahora en una "aldea global" inmensa. En otras palabras, con todo y ser grande, la misma megalópolis ha sido trascendida.³⁷

Todo esto ha sido acompañado de la aprobación y la admiración general por parte del "populacho". El "colosalismo" -también llamado vívidamente Brontosaurismus por al menos un profeta germano de la perdición³⁸ ha generado un fetiche cultural: lo que Röpke denominó el culto de lo colosal" que, según él, es el signo más característico de la mentalidad moderna.

3. EL DESVANECIMIENTO DE LA COMUNIDAD

Se dice que la principal víctima de la conjunción del crecimiento exponencial de la población, la urbanización y la industrialización es la comunidad, en el sentido de Gemeinschaft explicado en el capítulo anterior. Por consiguiente, no sorprende que muchos hayan considerado su erosión y eventual demolición bajo el asalto de la modernización como el signo seguro del avance de la sociedad masa. La desaparición del universo de las comunidades humanas es una preocupación tan central para la perspectiva de la sociedad masa como la noción de la comunidad en sí lo es para la ciencia de la sociología.

Hay tal vez algo más que una pizca de verdad en la afirmación de Robert Nisbet de que la "más fundamental y trascendente de las nociones esenciales de la sociología es la comunidad"³⁹ En todo caso, la comunidad es una de las preocupaciones centrales de la disciplina -junto con la clase, la desigualdad, el individuo, la acción social, la alienación, el progreso y unas pocas más- y el tratamiento sociológico que ha recibido desde el principio ha mostrado un alto grado de compatibilidad (y naturalmente una gran cantidad de interacciones) con la manera en que ha sido abordado por los pensadores de la sociedad masa. Así, fue normal que poco después de que Tönnies, Durkheim, Simmel, Cooley y Weber desarrollaran plenamente las teorías sobre los grupos primarios, los lazos primordiales y las relaciones afectivas (así como sus contrapartidas en términos asociacionales, lazos secundarios, relaciones contractuales, racionalidad), los pensadores de la sociedad masa hallarían en ellas apoyo y confirmación para sus convicciones así como munición para sus argumentos. La síntesis entre ambas tradiciones fue efectuada primero por sociólogos -notablemente Karl Mannheim, pero pronto se extendió a otros campos del discurso social, al tiempo que abarcaba un espectro político muy amplio.

Vimos como El campesino polaco de Thomas y Znaniecki entrañaba un sondeo empírico de la teoría sociológica de la di-

solución de las comunidades bajo condiciones urbanas. Ya he hecho referencia también al hecho de que los estudios de ecología humana y problemas urbanos realizados por la escuela de Chicago desarrollaron las cuestiones suscitadas por Tönnies y sus contemporáneos. Sus hallazgos sobre el carácter disruptivo de la vida en las grandes ciudades -conjugados con la aparición de la autocrítica de la sociedad americana en los años veinte- inspiraron a algunos sociólogos a volver su mirada hacia las ciudades medianas de las áreas provincianas de los Estados Unidos. Robert y Helen Lynd iniciaron la tendencia en 1929 con su obra Middletown que mostraba, entre otras cosas, que la ciudad de Indiana que habían escogido para representar a la América provinciana estaba mucho más integrada en la sociedad global de lo que habían supuesto algunos espíritus románticos. No sólo estaba sujeta a fluctuaciones económicas, a la política nacional y estaba expuesta a las noticias como otras partes más cosmopolitas del país, sino que algunos rasgos -que ahora ya nos son familiares- como una excesiva conformidad social, la manipulación política, la estandarización de los gustos, eran tan vívidos allí como en otras partes. En 1942 el trabajo de campo de Lloyd sobre Yankee City vino a reforzar esta visión, al menos de una forma particular, pues ponía de relieve cómo todas las colectividades de inmigrantes de la ciudad que estudió -franceses, judíos, polacos e irlandeses- pugnaban por perder gran parte de sus características étnicas originales, con objeto de estandarizarse con arreglo al modelo americano general.⁴⁰ Todo esto, por supuesto, debería matizarse más si tuviera que resumir la importancia sociológica de estos estudios, pero basta mostrar precisamente aquellos aspectos de las investigaciones sobre comunidades urbanas que se prestaron fácilmente a individualización y luego a asimilación por parte de la perspectiva de la sociedad masa.

En pocas palabras, el argumento del "ocaso de la comunidad" se puede formular de la manera siguiente: antes de que los efectos de la revolución industrial se hicieran sentir por doquier en Occidente, cada aldea o pequeña ciudad era un microcosmo en que se satisfacían todas las necesidades económicas, culturales y emocionales. Dentro de su contexto, los individuos se trataban entre sí como seres humanos cabales, tanto si

eran amigos como enemigos. La relación existente entre ellos era personal y cara a cara; el lazo social se basaba en el sentimiento que se da entre las personas conscientes de que pertenecen al mismo universo de experiencia. Estas relaciones, empero, empezaron a ceder el paso a otras de diferente naturaleza, cuando comenzó a ponerse en marcha la revolución urbana e industrial. Las comunidades toleran un nivel bastante alto de vínculos contractuales, de planificación económica y de relaciones jurídicas universalistas cuando esos principios no se llevan a sus últimas consecuencias; no obstante, la industrialización y la urbanización, el capitalismo y el socialismo de estado les han llevado demasiado lejos. Hombres y mujeres se han visto arrancados de los grupos comunitarios que antes les unían y han sido arrojados a un mundo de fuerzas y contactos impersonales. Las gentes con las que trabajamos o hablamos son anónimas: no son más que empleados como nosotros y desempeñan funciones que podrían ser realizadas por una infinidad de otras personas. No hay nada único en ellos ni tampoco en nosotros. Los individuos son extraños unos a otros, están alienados unos de otros. Históricamente, señala Robert Nisbet, el "problema debe considerarse en términos de la disminución funcional y psicológica de grupos tales como la familia, la pequeña comunidad local y las otras relaciones tradicionales diversas que desde tiempos inmemoriales han mediado entre el individuo y la sociedad. Son grupos que han sido moralmente decisivos en las vidas concretas de los individuos. Han existido otras formas de asociaciones más poderosas, pero los mayores influjos morales y psicológicos sobre la vida del individuo han emanado de la familia, de la comunidad local y de la iglesia. Dentro de tales grupos se han engendrado los tipos primarios de identificación: el afecto, la amistad, el prestigio, el reconocimiento. Y dentro de ellos se han engendrado o intensificado también los incentivos principales del amor, el trabajo, la plegaria y la devoción a la libertad y el orden.

Esta es el área de la asociación a partir de la que el individuo corrientemente adquiere su concepto del mundo exterior y su sentido de la posición en el mismo. Sus sentimientos concretos del status y el rol, de la protección y la li-

bertad, su diferenciación entre el bien y el mal, entre el orden y el desorden, la culpabilidad y la inocencia surgen y son compartidos en gran parte por sus allegados dentro de este reino de la asociación primaria. Lo que se llamó el instinto o la naturaleza del hombre no es sino el producto de esta esfera de relaciones interpersonales. Esta contiene y fomenta no sólo el precepto moral formal, sino lo que Whitehead ha llamado "nuestro vasto sistema de simbolismo heredado".⁴¹

Cuando este sistema social de la "asociación primaria" se ve minado completamente por el de la "asociación secundaria", los individuos se integran a su sociedad sólo a través de la mediación de las instituciones impersonales. Una sociedad verdaderamente civilizada escapa a esos extremos y combina armoniosamente los recursos emocionales y morales de la comunidad con la diferencia, la racionalidad y la seguridad de la asociación. Pero la sociedad moderna no cae dentro de esta categoría, como el mismo Nisbet reconoce en su ensayo de 1953 En busca de la Comunidad.

Hay una serie de estudios tanto empíricos como especulativos que han alcanzado públicos bastante amplios, tres de los cuales bastarán para ilustrar con más detalle el argumento de la desaparición de la comunidad bajo las condiciones modernas.

(a) Arthur Vidich y Joseph Bensman se propusieron proporcionar una "descripción y diagnóstico adecuados de los problemas de la comunidad local en una sociedad masa"⁴² en el estudio realizado en los años cincuenta de Springdale, una ciudad situada al norte del estado de Nueva York. Es sintomático que los autores no intentan describir en ninguna parte del libro los rasgos y la noción de la sociedad masa; los consideran como bagaje del indiscutido saber sociológico recibido. Springdale, la "pequeña ciudad de la sociedad masa" está situada a "unas veinticinco millas de tres diferentes centros comerciales-industriales, de tamaño medio, en una región que por lo general se considera primariamente agrícola". Vidich y Bensman descubrieron que la gente de Springdale mantenía un sistema de valores y creencias que ya no correspondía a la realidad. Así,

en público los habitantes de Springdale defendían la "democracia local", las virtudes de la vida rural, y el hecho de que "al estar geográficamente distantes" podían "gozar del progreso y evitar lo peor de la sociedad industrial".⁴³ Pero Springdale en realidad había capitulado ante la sociedad masa en todos los sectores de la vida: en la política, en la economía y en la cultura. Había ocurrido una "rendición rural" general tanto social como psicológica no sólo de la ciudad en sí, sino de la totalidad del país: para los autores, Springdale no era más que "una de los millares de comunidades semejantes" que estaba siendo absorbida por la sociedad masa de los Estados Unidos.⁴⁴ Aunque los habitantes de Springdale tenían aún "imágenes negativas de las principales instituciones urbanas" y creían que la capital del país estaba corrompida y que las ciudades eran los "focos del radicalismo y del ateísmo". Springdale y otras comunidades similares también se habían convertido en los agentes del desarrollo cada vez mayor de la sociedad moderna. Vidich y Bensman alegaban que ésta era tan extendida que incluso una ciudad como Springdale "impones sobre sí misma y modela la sociedad masa", una relación en ambos sentidos entre la metrópolis y la pequeña ciudad que se halla primordialmente en el área de la política. Por supuesto, en este punto los autores ya no eran capaces de pretender que Springdale era una Gemeinschaft. A lo sumo, era una Gemeinschaft ilusoria. Un día, pronto todos sus grupos sociales verían disipadas sus ilusiones; de hecho, como afirman, Vidich y Bensman, muchos individuos de la ciudad ya habían empezado a perderlas.

(b) El ensayo de Fritz Pappenheim sobre La alienación del hombre moderno es interesante en el sentido de que la confluencia del socialismo, de la perspectiva de la sociedad masa y de la teoría sociológica de la erosión de la comunidad es en él perfectamente explícita. Para su autor, la doctrina del ocaso de la comunidad era una posible fuente de inspiración que podía infundir una nueva vitalidad a la izquierda contemporánea. Aunque Marx ya había expresado el criterio de que el capitalismo burgués era el disolvente más poderoso de los lazos tradicionales y primarios que habían prevalecido en el pasado, Pappenheim creía que otros filósofos sociales podían fortale-

cer su aportación. Así recurrió al esquema de polaridad social trazado por Tönnies,⁴⁵ en que halló abundantes pruebas de que la sociedad capitalista evolucionaba cada vez más hacia una sociedad masa de hombres totalmente alienados. La Gesellschaft era menos un tipo ideal que una realidad amenazadora. La solución era por supuesto el socialismo, pues solamente él podía recrear un mundo de vínculos de solidaridad y comunidad bajo condiciones de modernidad. Esta visión contrasta con la opinión mantenida por Vidich y Bernsman en su libro, quienes evitaron expresamente el ir más allá de su diagnóstico de los males sociales, sin desear "suministrar soluciones sociales y políticas" ni comprometerse con ningún curso de acción específico.⁴⁶

(c) Finalmente, The Eclipse of Community de Maurice Stein constituye una reinterpretación de las aportaciones de Robert Park y Helen Lynd y Lloyd Warner. Ya he mencionado anteriormente lo fácil que se hace una lectura de estos estudios de comunidades urbanas americanas bajo la óptica de la sociedad masa. Un equipo de sociólogos de la Escuela de Frankfurt inspirados por Max Horkheimer y Theodor Adorno ya lo habían hecho en 1956, aunque de una forma muy breve y superficial.⁴⁷ El interés del ensayo reside más en las conclusiones de Stein que en su presentación de las renombradas obras a las que pasa revista. Interpreta su conjunto como una indicación segura, basada en la evidencia empírica, de la transformación de los Estados Unidos en una sociedad masa, principalmente a través de la disrupción de las relaciones comunitarias:

"Todos estos estudios realizados en los años veinte y treinta... muestran una estandarización creciente de las pautas de la comunidad por todo el país a través de las agencias de difusión y de control a nivel nacional que actúan como centros de innovación. Las pautas de la vida íntima se hacen susceptibles de un cambio estandarizado a medida que los medios de comunicación de masa empiezan a informar a cada grupo de edad sobre nuevas modas y estilos. Así, las condiciones de la formación de una sociedad masa se hallan en esos procesos sociales que acabamos de examinar, aun cuando no hayan apareci-

do todavía algunas formas avanzadas."⁴⁸

Stein concluía que si la obra de Park, de los Lynd y de Warner prestaba apoyo a la generalización de que la sociedad masa se desarrollaba por doquier en América, no vinieron para ver el área en que el fenómeno alcanza su expresión más acusada: los suburbios modernos, que constituyen la "sociedad masa en su época".⁴⁹ Esto refleja el tema de David Riesman de la dislocación suburbana, que ya hemos indicado arriba, así como la opinión de William Whyte (expresada un par de años antes en su difundida obra The Organization Man) de que la ausencia de clases, una de las principales características de la sociedad masa, se da en realidad en los suburbios. Por lo demás, Whyte también había supuesto que los suburbios son sólo pseudocomunidades, ya que gran proporción de sus habitantes no viven de hecho en ellos: sólo los utilizan como dormitorios.⁵⁰ La disyunción total entre residencia y trabajo ejemplifica las divisiones y las contradicciones que confunden y abruma a los seres humanos en la actualidad, supuestamente a la deriva en un mundo de comunidades sucedáneas y relaciones personales efímeras y superficiales.

NOTAS AL CAPITULO VI

1. Para una perspicaz introducción a esas variadas relaciones, ver N.W. Chamberlain (1970).
2. La expresión es de D.Bell (1965), p.101.
3. W.Röpke (1960), p.42.
4. E.A.Ross (1940), p.32.
5. W.Röpke (1960), p.525.
6. N.W. Chamberlain (1970), pp. 138-140. G.Myrdal (1969).
7. D.Riesman y N.Glazer (1961), p.419.
8. A.J.Brodbeck (1961), pp. 43-44.
9. D.Riesman et al. (1960), p.7.
10. Ibid.
11. Notablemente F.Notenstein (1945).
12. D.Riesman et al. (1960), p.9.
13. Ibid., p.18.
14. Ibid., p.19.
15. Ibid., pp.21-22, pp.175-187.
16. C.D.Burns (1932) es un interesante precursor de la obra de Riesman y sus colaboradores. Habla de la vida "interna" del pasado en contraste con el "externalismo" del presente. Pero sus nociones interpretativas están pobremente construídas y son vagas.
17. P.Hauser (1969), p.1.

18. Ibid., pp.2-5.
19. D.Gabor (1963), p.11.
20. B.D.Singer (1973), pp. 142-143.
21. JJ.Rousseau, Emile, Libro I.
22. T.Jefferson, Writings, vol II, 229.
23. M. y L.Whyte (1962).
24. C.Beccaria (1852), p.159.
25. J.Michelet (1946), pp.52-68.
26. Ibid., pp.52,63. El original francés, difícil de traducir, es: "L'atelier mécanique, c'est le regne de la nécessité et de la fatalité. Tout ce qui y entre de vivant, c'est la sévérité du contre-maître; on y punit souvent, on n'y récompense jamais. L'homme se sent là si peu homme..."
27. Ibid., p.56: "machinisme... pour désigner ce système d'un mot."
28. F.Engels (1927), pp.28, 118, 119 y passim.
29. P.M. Schuul (1969) proporciona una interesante introducción a los problemas del maquinismo. Ver también W.Rathenau (1912). Para una crítica de izquierda contemporánea situada dentro de la perspectiva de la sociedad masa, F.Ferraro (1970), especialmente su sección VI, (Uomo. massa. valori) pp. 91-104. La cita de Spengler es reproducida con aprobación por el autor seguidor de la tradición de la sociedad masa D.Martindale (1958), p.36. Ver también R.Nichels (1925), pp.244-247.
30. G.Simmel (1971), p.337. Compárese esta noción doble con los conceptos de Riesman "introdeterminación" y "extradeterminación".
31. Ibid., pp.337-338.

32. R.E. Park (1952).
33. J.Milton, Paradise Lost, Libro IX, 1, 445.
34. R.Michels (1925), p.256.
35. A.Toynbee (1968); ver la opinión de Dioxiadis en el mismo volumen.
36. D.Riesman (1957).
37. Z.Zwinden (1951), p.81.
38. W.Röpke (1960), pp. 62 y ss.
39. R.Nisbet (1970), p.47.
40. R. y H. Lynd (1929) y W.L.Warner (1942).
41. R.Nisbet (1953), p.50.
42. A.Vidich y J.Bensman (1960), p.xi. Ver también J.Bensman y A.J.Vidich (1971) en que los autores generalizan su estudio de 1960 sobre Springdale (la pequeña ciudad en cuestión a la totalidad de la sociedad americana. La nueva obra enlaza la explicación de la sociedad masa en términos de la clase media (Ver cap. VII, sección 2, más adelante) con explicaciones anteriores utilizadas por los mismos autores.
43. Ibid., pp.81-82.
44. Ibid., pp.304-307.
45. F.Pappenheim (1959), passim.
46. A.Vidich y J.Bensman (1960), p.xi.
47. M.Horkheimer y T.Adorno (eds.) (1973b), pp. 148-168.
48. M.Stein (19..)

49. Ibid., p.285.

50. W.H.Whyte (1959), pp.298 y ss.

C A P I T U L O V I I

LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD MASA

1. LA MASIFICACION

Es posible imaginar una sociedad en que las diferencias de clase fueran prominentes aunque se hubieran disuelto todas sus comunidades. No otra cosa sería la sociedad capitalista en forma más extrema. Es posible imaginar asimismo una humanidad sin comunidades en la que simultáneamente hubieran desaparecido las clases, lo cual no entrañaría necesariamente una sociedad igualitaria,¹ pues no impediría el ejercicio exclusivo del poder por parte de élites privilegiadas ni tampoco la ausencia de clases sociales. Esta podría definirse simplemente como aquella situación en la que las líneas de la estratificación estarían muy difuminadas y en la que, además, una infinidad de hombres y colectividades hubieran perdido su identidad de clase sin adquirir otra. De hecho, estas son algunas nociones subyacentes que permiten a los teóricos de la sociedad masa describir el mundo moderno en términos de una intensa igualdad material y no obstante mantener una teoría de su estructura social, en términos de poder, manipulación e intereses sectoriales.

El término "sociedad masa" denota claramente un mundo amorfo e inestructurado. De ahí la importancia y centralidad de la noción de masificación, de la que se ha llegado a abusar, que se refiere al proceso por el cual la sociedad entera -o algunas de sus partes esenciales- se convierten en masa. Este proceso puede considerarse muy amplio y dilatado -como en el caso de la proletarianización progresiva como consecuencia de la

revolución industrial- o muy rápido. Sigmund Neumann, por ejemplo, creía que el advenimiento de los regímenes fascistas fue precedido por "fatales transformaciones" en diversos estratos sociales, que ocurrieron muy rápidamente y, de hecho, los hicieron desaparecer. Las "masas amorfas" surgieron de clases medias nuevas en transición, ejércitos desmilitarizados, desempleados inquietos y trabajadores empobrecidos. Ya no eran el ejército industrial de reserva de ayer, sino colectividades rápidamente formadas, vastas y sin rumbo de individuos inseguros y despersonalizados. Sea cual sea el ritmo del proceso, de todas formas se considera esencialmente de la misma naturaleza básica. Aunque las definiciones exactas son notablemente escasas, Röpke nos proporciona una aceptable. Para él, la "masificación" (Vermassung)² es

"la simple agregación de individuos dependientes ahora de sí mismos, /o/ la nivelación de la pirámide social y con ello el montonamiento intrínseco de los individuos. Estos individuos que se han visto arrancados de su comunidad se hallan expuestos a una falta caótica de relación con algo y se convierten en greyes nomádicas perdidas que ya no se saben a dónde pertenecen, cual es su lugar en la sociedad, y que se divorcian cada vez más de los lazos de la familia, de la ocupación, del vecindario, de la naturaleza y de la sociedad."³

Aunque el término parece tener varios sentidos, como René Köning críticamente indica, generalmente comprende el que "atomización" social, "nivelación" general e "igualación desordenada" (Gleichmacherei).⁴ A estos, muchos autores añaden el de amorfidad y homogeneidad. Esto significa una falta substancial de diferenciación estratificacional aparejada con una tendencia de los individuos a asemejarse más entre sí, a medida que las diferencias entre las clases, grupos e instituciones se desvanecen. Todo ello en conjunto es lo que denota el término "masificación". Este tiene un origen germánico. Como apunté anteriormente, probablemente fue acuñado por Scheler y apareció con frecuencia a principios de los años treinta en las obras de Mannheim. Entre tanto, otros autores habían empezado a acuñar derivados de la palabra masa, notablemente Michele, que habló de la "masividad" (Massivität) de ciertas situaciones caracte-

rísticas de la sociedad industrial, especialmente las existentes en las fábricas. (Michels definió la "masividad" de la fábrica como una situación de "absoluta homogeneidad" creada por el taller moderno, dando origen a su vez a una "masa compacta de gente especial y psicológica".)⁵ No obstante, fue el término elegido por Mannheim el que por fin prosperó.

Por "masificación" Mannheim entendía la pérdida de la individualidad y la identificación total de los individuos con su colectividad o grupo. Así, parece que con este término quería dar a entender la aparición en la masa de las cualidades del hombre-masa: falta de tradición, desorientación y sobre todo falta de individualidad. A través de la identificación de grupo, los individuos pierden toda conciencia de ser diferentes "retornan al estadio de la solidaridad mecánica o democracia primitiva: el individuo no es sino un espécimen de su grupo".¹⁶ Al hacer pasar la solidaridad mecánica "primitiva" sobre el proceso de masificación Mannheim implicó que el crecimiento de la sociedad masa entrañaba una regresión y no un progreso, o al menos una forma de progreso perversa, una visión que es inseparable de uno de los móviles culturales de la doctrina: la desilusión ante el mundo moderno. Max Horkheimer y Theodor Adorno expresaron todo esto en su estilo particular de lenguaje neohegeliano:

"la naturaleza caída del hombre moderno no puede separarse del progreso social. Por una parte, el crecimiento de la productividad económica depara las condiciones de un mundo de mayor justicia; por otra parte, permite al aparato técnico y a los grupos sociales que lo controlan, una superioridad desproporcionada sobre el resto de la población. El individuo está devaluado plenamente en relación con los poderes económicos, que al mismo tiempo acrecientan el control de la sociedad sobre la naturaleza a alturas antes insospechadas. Aun cuando el individuo queda anulado ante el aparato que él sirve, este aparato provee a sus necesidades como nunca antes. En un estado de la vida injusto, la impotencia y la maleabilidad de las masas crece con el aumento cuantitativo de los bienes que reciben. El incremento del nivel de vida de las clases inferiores -materialmente respetable, pero sociológicamente deplorable- se

refleja en la extensión simulada del espíritu. Su verdadera preocupación es la negación de la reificación; no puede sobrevivir cuando se fija como una mercancía cultural y se distribuye para satisfacer necesidades consumísticas. La abundancia de información detallada y de entretenimiento barato instruye y anula simultáneamente A LA HUMANIDAD".⁷

Esta cita muestra de una vez las muchas dimensiones del proceso, sus muchas formas de "anular a la humanidad". Sin embargo, precisando más podría decirse que la masificación tiene sentidos diferentes y complementarios. En primer lugar, significa, en un sentido subjetivo, que los individuos se sienten más como los demás, menos individualizados. Son "extraxeterminados" en la terminología de Riesman, porque no extraen su orientación moral de un sistema superior de valores ni de un sentido de propósito íntimo: son como conchas vacías que buscan un sentido de la dirección en la conducta de los demás o en el flujo de la desordenada información suministrada por los medios de comunicación. De ahí que la identificación de grupo o colectividad que se sigue no sea genuina: inevitablemente fomenta la substitución de verdaderas comunidades por pseudocomunidades en un mundo "masificado". En segundo lugar, la masificación apunta hacia la creación de situaciones objetivamente homogéneas, como públicos, ejércitos, grandes organizaciones impersonales, educación en masa, reuniones públicas y por fin pero no menos importante al concepto de Michels de la "masividad especial del taller" en las grandes fábricas.⁸ Los individuos trabajan, viajan, se divierten -aunque estén solos, ante un aparato de televisión- siempre en masa y casi nunca en comunidades verdaderas, distintas y únicas.

Excepto en algunos países como Alemania y España, el término "masificación" ha caído en un progresivo desuso, aunque no haya desaparecido. Aunque así fuera, la noción sobreviviría durante tanto tiempo como la doctrina de la que forma parte siga gozando de un cierto grado de aceptación en el pensamiento social moderno. Básicamente tiende a aparecer relacionado con un sentido de decadencia social y cultural, con fracaso del proceso del progreso occidental, como se percibe en las palabras de Horkheimer y Adorno que acabamos de citar. Hendrik de

Man, por ejemplo, ha alcanzado los dos conceptos explícitamente en su obra Masificación y decadencia cultural publicada en 1951.⁹ Una década más tarde aparecieron varios otros libros que relacionaban títulos y temas similares.¹⁰ Antes, en 1954, Jacques Ellul había introducido el concepto en la creciente literatura sobre el tema en francés cuando dio por sentado que en todas las áreas de la "sociedad tecnológica" tenía lugar un "proceso de masificación".¹¹ Al menos un autor, George Schischkoff, ha tratado de poner al día la noción, relacionándola con su convicción de que la gente actualmente son manipulados secretamente desde centros distantes. La firme sospecha de que en las sociedades modernas desde luego se dan fenómenos como la manipulación a gran escala y el control distante no era ni mucho menos nuevo a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta. Aparte de su frecuente aparición en la literatura de ficción y en las artes populares, pronto apareció a la superficie en la literatura crítica del período dirigida a un público educado. Así, un importante ensayo sobre la cultura de masa hablaba de la "robotización de la humanidad" como si se tratara de una verdad conocida y evidente.¹² Las reflexiones sobre el totalitarismo a menudo giraban en torno a ese fenómeno y las antiutopías futuristas, especialmente la de Orwell y la de Huxley, se basaban categóricamente en el control distante de una población esclavizada y homogénea por parte de una minoría perversa de tiranos que ponían la tecnología a su servicio. Sin embargo, estos autores no suponían -ni en la actualidad se supone- que las sociedades occidentales industrializadas son gobernadas completamente con arreglo a tales principios. Por el contrario, Schischkoff no lo creía así y se quejaba de nuestra falta de una "ciencia de la masificación" en un mundo que se derrumba rápidamente bajo las tensiones del control remoto de los muchos por parte de los malvados pocos. En nuestra era, decía, las "situaciones de masa" de ayer que provocaron revoluciones, crisis económicas y otras calamidades han pasado a la historia para siempre; hoy en cambio estamos en una época de masificación, un fenómeno que es querido, manejado y dirigido por unas personas a costa de otras, que pueden ser conscientes de él o no.¹³ En su ensayo de 1964 sobre el tema decía que la política, ya fuera totalitaria o democrática, es esencialmente ahora "masificación controlada y guiada". Y lo mismo podía de-

cirse del arte, de la cultura y de la religión. Comparados con Schischkoff (como él mismo reconocía explícitamente), Ortega y Jaspers eran optimistas, pues nunca perdieron una fe final en que una filosofía crítica del mundo contemporáneo y sus males lograría por último ejercer un influjo benéfico.¹⁴

Sin tomar posturas extremas como éstas y absteniéndose a menudo del uso de la discutida expresión "masificación" -un buen número de escritores serios han seguido refiriéndose a una noción cuyas raíces toquevillianas son en todo caso innegables. Hannah Arendt, por ejemplo, habla de la "igualación bajo todas las circunstancias" que ha experimentado la sociedad moderna y de la supuesta destrucción de los ámbitos públicos y privados que se ha producido con este proceso.¹⁵ Luego está un grupo de autores que usan libremente los términos "homogeneización" y "tendencia homogeneizadora" como sinónimos de "masificación", por ejemplo Daniel Seligman en su celebrado ensayo de 1957 "Las nuevas masas" sobre la supuesta convergencia de los grupos e individuos de la sociedad americana hacia los mismos tipos sociales, a medida que desaparecen las características nacionales, las distinciones de clase social y las diferencias religiosas y políticas.¹⁶ Guillermo de la Torre, por su parte, usó el término "gregarización" en su ensayo de 1963 para referirse una vez más al mismo fenómeno.¹⁷

2. LA CLASE SIN CLASE

En el punto álgido de la revolución industrial "las masas" desempeñaron un papel decisivo en la imaginaria, las esperanzas y las emociones de los hombres. Ellas eran las portadoras de la liberación -como para Bakunin, Marx y sus innumerables seguidores- o bien la encarnación de la peor especie amenaza -como para Nietzsche, Le Bon y su vasto público. En todo caso, siguieron siendo el eje en torno al cual giraba la visión de la dirección futura de la historia. No obstante, a medida que transcurría el tiempo, las masas (en el sentido clásico del término, que abarcaba a los pobres, a los proletarios, a los campesinos) empezaron a menguar en número. Esto iba en contra de ciertas predicciones de Ricardo, Malthus, Proudhon y Marx, entre otros. La lenta extensión de la legislación protectora, la progresiva difusión del estado del bienestar, el irregular pero constante incremento de la producción de mercancías, además de otras tendencias, empezaron a hacer disminuir las filas de la vasta colectividad que se ajustaba a la definición clásica del proletariado, hasta que en algunas sociedades, éste se convirtió en una importante pero inesperada minoría.¹⁸ No obstante, fue en esta coyuntura en que la perspectiva de la sociedad masa se hizo realmente popular. La gran paradoja histórica de La rebelión de las masas es que apareció cuando las revueltas de masa, en el sentido estricto de la palabra, habían dejado finalmente de ser corrientes y hasta posibles, en los países occidentales más avanzados.¹⁹ Bajo tales circunstancias es menos que sorprendente que la vieja doctrina sobre las masas tuviera que experimentar una revisión muy substancial si quería sobrevivir. La operación tuvo éxito. Consistió, primero, en tomar en consideración algunos de los nuevos datos políticos (totalitarismo y apatía política) y, segundo, en la transferencia de las nociones imperantes sobre las clases bajas a las nuevas clases medias emergentes.

La estratificación de la sociedad cuyo orden se veía supuestamente amenazado por las masas menesterosas tenía forma piramidal, con un pináculo muy agudo. Pero la estratificación de la nueva sociedad que emergía en el siglo XX -apesar de las

guerras y recesiones- pronto empezó a parecer más un globo semejante a la tierra, con su masa concentrada a lo largo del ecuador y sus polos, incluyendo a los muy pobres o a los muy ricos y poderosos, achatados en cambio. En el momento en que Mannheim y Ortega produjeron sus análisis del mundo moderno, esos cambios estaban ya en estado avanzado, y estos pensadores eran bien conscientes de ellos. Pese a la persistencia en su obra de la terminología anticuada, también se refirieron a las nuevas clases medias y a sus características como típicas de la nueva situación, y no como marginales a ella. Fue asimismo en su tiempo cuando se produjo una literatura que trataba de definir la naturaleza de este nuevo estrato en crecimiento. El primer descubrimiento hecho gracias a estos esfuerzos fue que la clase en cuestión era realmente nueva, no sólo a causa de su tamaño, sino también a causa de su cualidad.

Se descubrió que en cierto sentido Engels tenía razón al predecir la ruina de la pequeña burguesía, que había definido su kleine Mittelklasse como la "masa de la nación...situada entre el proletariado y la burguesía".²⁰ Sin embargo, la quiebra de la pequeña burguesía o clase media de Engels, que había servido de amortiguador hasta entonces, no llegó a producir una confrontación mortal de burgueses y proletarios. Por el contrario, -como los teóricos de la sociedad masa trataban de destacar vehementemente- la "masa de la nación" había sido reemplazada lentamente por otra masa, situada todavía entre los poderosos y los faltos de poder, pero esta vez aún mayor, más sólida y esencialmente diferente. Ya en 1897 Gustav Schmoller le había dado nombre, la "nueva clase media",²¹ aunque todavía se defiende corrientemente que el término fue acuñado por Emil Lederer y Jakob Marschak en 1926. La obra de estos autores, sin embargo, puede tomarse como punto de partida a partir del cual se ha llegado a desarrollar una teoría de la nueva clase media. Lederer y Marschak expusieron la idea de que había surgido un estrato social esencialmente nuevo en la sociedad contemporánea, un estrato medio que no era claramente ni un mero desarrollo ni una mera continuación, con algunas pequeñas variaciones, de las clases medias tradicionales.²² Siguiendo su interpretación durante los años de entre guerras prevaleció la idea de que las nuevas clases medias estaban formadas substancialmente por "funcionarios burocráticos y empleados privados

trabajando por un salario", aunque una serie de autores insistían en que en un sentido estrictamente económico eran esencialmente nuevos proletarios.²³ Esta concepción permaneció viva en las interpretaciones socialistas del neocapitalismo, pero pronto fue abandonada por la mayoría de autores que no pertenecían a esta tradición. Sin embargo, Röpke en este sentido fue una interesante excepción, ya que creía que la expansión de la sociedad masa había ocasionado una "proletarización" progresiva, negando así la existencia de toda nueva clase real. Aún en 1948 prefería hablar del "derrumbamiento de las clases medias" en general.²⁴ Por supuesto, estaba en lo cierto en un sentido: miraba hacia atrás con nostalgia a una clase media que a la sazón estaba ya substancialmente erosionada y se negaba a ver que estaba dando paso a una nueva colectividad, tanto ocupacionalmente diferente como, para muchos críticos, mucho más compleja.

Es interesante de destacar que los mismos individuos que fueron los primeros en destacar la aparición de una nueva clase media se preguntaron si el nuevo fenómeno era en realidad una clase. Les parecía como si los nuevos estratos abarcados por el término escaparan todas las definiciones establecidas de clase. Esto fue muy bien expresado más tarde por Ralf Dahrendorf, cuando en su estudio del conflicto de clase en las sociedades industriales, publicado en 1957, observó que "las nuevas clases medias habían nacido "descompuestas" y que eran "un grupo que no es un grupo, una clase que no es una clase y un estrato que no es un estrato".²⁵ Esta observación fue hecha simultáneamente por Richard Hoggart, cuando se refirió a la clase media como una "clase sin clase".²⁶ La aparición de estas nociones pronto fue bien acogida por los defensores de la perspectiva de la sociedad masa y nadie fue más elocuente al usarlas que el conocido teórico de la clase media -en términos de la sociedad masa-Charles Wright Mills:

"Los cuellos blancos se han deslizado silenciosamente en la sociedad moderna. Sea cual sea la historia que tengan es una historia sin acontecimientos; sean cuales sean sus intereses comunes no conducen a la unidad; sea cual sea su futuro no será fruto de su propio esfuerzo. Si aspiran a algo es a una vida media en un tiempo en que no existe tal y por tanto a una

vida ilusoria en una sociedad imaginaria. Internamente están es cindidos, fragmentados; externamente, son dependientes de fuer^zas mayores. Aun cuando tuvieran voluntad de obrar, sus accio^{ne}s, al ser desorganizadas, serían menos un movimiento que una maraña de contiendas desconectadas. Como grupo no amenazan a nadie; como individuos, no llevan una forma de vida independien^{te}. Así antes de que pudiera formarse una idea adecuada de ellos se han aceptado como actores familiares de la masa urbana.

Pero precisamente debemos dirigir nuestra vista a este mun^{do} de los cuellos blancos en busca de lo más característico de la existencia del siglo XX."²⁷

Así comienzan Los cuellos blancos, tal vez el más carac^{ter}ístico de los ensayos modernos sobre la clase media escrito desde el punto de vista de la sociedad masa. Aborda el problema de la estratificación de la sociedad masa y trata de explicarlo mediante una interpretación de los principales cambios que se han producido en las estructuras ocupacionales de las socieda^{des} industriales; la idea central tácita de Mills se basa en la premisa de que el especialista constituye la quintaesencia del hombre masa, una noción cuyos orígenes orteguianos se han desta^{ca}do repetidamente. Aunque Mills no lo mencione, coincide con Ortega en esta cuestión vital. Mills, un radical, negó sin em^bargo a los modernos especialistas el estatus de proletarios disfrazados, una noción más frecuente de los círculos ideológi^{cos} que sienten una afinidad con su propia obra o que han sido influidos por él. Para Mills el especialista moderno pertenece a una nueva clase, que se expansiona continuamente con objeto de satisfacer las crecientes necesidades de una economía capita^{lista} de más y más especialistas. En nombre de una mayor pro^{duct}ividad y de una eficiencia más económica, un creciente nú^{me}ro de gente se ve absorbida -y dislocada- por las infinitas casillas de la industria y la burocracia moderna. La producción de bienes en un mundo tal, suocera la demanda de la clase goberⁿante burguesa para la que estaban destinados originalmente y empieza a llover sobre los estamentos técnicos, directivos, pro^fesionales y burocráticos que forman los estratos medios de la sociedad.

Entretanto, ciertas instituciones clave organizativas, gu-

bernamentales, burocráticas y de comunicaciones de masa inciden en la totalidad de la sociedad y precipitan un intenso proceso de masificación. En medio de ello, hay un aumento aparente de la variedad de actividades y ocupaciones que el nuevo mundo tecnológico insaciablemente exige de los hombres y mujeres que viven en él, especialmente de sus clases medias. Sin embargo, estos incrementos en complejidad no lo son en la diferenciación entre dos instituciones, pues todas ellas están construídas sobre los mismos principios de eficiencia impersonal, automatización o instrumentalismo. (Mills acepta plenamente los argumentos, que a la sazón eran corrientes, sobre el debilitamiento concomitante de los grupos primarios y el desarraigo y la desorientación de los individuos.) Mills creía que la historia de este intrincado proceso es la historia de la moderna clase media. Primero, las viejas clases medias estaban menguando en número. Su universo había sido un mundo de pequeños empresarios, especialmente en los Estados Unidos; un mundo de comerciantes, tenderos, industriales y granjeros, todos ellos caracterizados por la posesión de ciertos bienes de fortuna. El mundo en que vivían era en muchos aspectos equilibrado: la libertad era garantizada por una justa distribución de la propiedad. Pero más tarde ésta sufrió transformaciones substanciales. Primero vino la "debaque rural" de los años veinte durante la cual los precios agrícolas disminuyeron ruinosamente. Desde hacía tiempo el número de granjeros había estado menguando en América. El país se estaba urbanizando: requisito esencial para la aparición de la sociedad masa. En las ciudades, el dinero y el capital se concentraban en un número decreciente de empresas, lo cual aseguraba efectivamente la ruina de las nuevas empresas que querían entrar en el mundo de los negocios y también apresutaba el fin de las viejas empresas medianas y pequeñas, supuestamente bien establecidas. Así se creaba una Lumpenbourgeoisie.²⁸ Y mientras tanto la nueva clase media seguía creciendo. Esta nueva clase media no está constituida ni a base de propietarios ni a base de trabajadores, pues su población activa se compone toda de empleados. Son individuos que no manejan objetos, sino que manipulan a otros individuos, principalmente mediante el uso de símbolos:

"... su pericia característica consiste en el manejo de papel, dinero y personas. Son expertos en el trato de personas

temporal e impersonalmente... La única cosa que no hacen es vivir haciendo cosas."²⁹

Su número puede multiplicarse porque las técnicas de la producción de masa requieren cada vez menos mano de obra y cada vez más gente para prestar servicios, coordinar y distribuir, tres de las tareas típicas de la nueva clase media. Asimismo, el crecimiento en tamaño y en número de las grandes organizaciones también multiplican el número de gente que trabajan como cuellos blancos. Por esta razón, se produce una transferencia de hombres del taller a las áreas burocráticas y de servicios de la economía y del sistema político y sus hijos crecen para convertirse en cuellos blancos hechos y derechos.

"La razón organizativa de la expansión de las ocupaciones de los cuellos blancos es el crecimiento de los grandes negocios y de las grandes organizaciones gubernamentales y la consolidación de la tendencia consiguiente de las estructuras sociales modernas, el constante desarrollo de la burocracia."³⁰

Ni que decir tiene, todos esos cambios han supuesto una completa reestructuración del sistema general de desigualdad social, explorado por Mills no sólo en este ensayo sino también en una obra complementaria sobre las élites de poder de la sociedad masa, al que nos referiremos pronto. En primer lugar, la masa de los cuellos blancos, por homogénea que sea en su aspecto externo (y en la cualidad de las vidas llevadas por sus miembros), sin embargo puede agruparse en la forma de varias pirámides. Esas pirámides en cierta forma se hallan fuera de la pirámide social de estratificación concebida tradicionalmente. Esto puede explicarse así: por una parte, los cuellos blancos exigen un prestigio superior que el de los obreros, aunque, por otra parte, es posible que ganen menos. De hecho, las escalas de salarios y prestigio de los cuellos blancos van de los niveles bajos de las clases bajas a casi los niveles superiores de los empresarios individuales y rentistas. Por consiguiente, su jerarquía es superimpuesta. Sin embargo sigue creciendo a costa de las viejas clases de obreros y burgueses.

Según Mills, los grupos ocupacionales que forman las pirá-

mides de los cuellos blancos difieren entre sí, aunque comparten una "forma de vida de masa" que les confiere una identidad distinta, si es que podemos utilizar esta palabra para referirnos a un conjunto de personas que carecen precisamente de un sentido de identificación social con sus instituciones o clase.³¹ Debido a todo ello, las nuevas clases medias no son un estrato horizontal compacto ni un estrato con un sentido de su importancia: a pesar de todas las apariencias de cualificación y especialización, muchas de sus tareas son semejantes (o inferiores) a las de los trabajadores cualificados en lo que respecta al grado de inteligencia y aprendizaje requeridos. No obstante, a pesar de esto y de su carencia de propiedad privada, reclaman prestigio social, mientras pugnan por alcanzar la respectabilidad a los ojos de las clases superiores y de aquellos que consideran inferiores a ellos, y ello con una conciencia de clase insegura, vaga y frágil. El resultado es que las masas de cuellos blancos son manipuladas y dirigidas por hombres que aún conservan algunas de las características del viejo empresario individual. Sea cual sea la autoridad que ejerzan los miembros de la nueva clase media procede en realidad de otros hombres, a saber, sus jefes económicos y políticos. Los nuevos muchos son gobernados por los pocos en virtud de la manipulación institucionalizada y una jerarquía directiva, firmemente anclada en la estabilización de las gigantes burocracias de las sociedades anónimas.

3. LA JERARQUIA DIRECTIVA

La sociedad industrial moderna posee, como cualquier otra sociedad anterior, una clase gobernante, pero ahora esta clase ya no está en condiciones de ejercer un poder sobre la grande y vastamente complicada área de su dominación -así reza el argumento- y por tanto necesita de una clase de servicio³³ de hombres responsables y altamente recompensados, cuya lealtad, aptitudes y (a menudo) participación en el poder y autoridad de los pocos son fundamentales para su existencia y continuada prosperidad.

En sí, el "mundo de los cuellos blancos" de Mills -junto con las otras clases de la sociedad capitalista- no puede concebirse satisfactoriamente en términos de la sociedad masa a menos que se considere gobernado por las élites de poder a través de ciertas agencias, jerarquías e incluso instituciones intermedias. Estas a menudo se representan encarnadas en la colectividad de los directivos modernos, una colectividad que en muchos aspectos cabalga entre los dos diferentes mundos de status y poder de la clase media y la clase dominante. La noción apareció una década antes de Los cuellos blancos en el ensayo de James Burnham, publicado en 1941. La revolución de los gerentes. Para el mismo Burnham, la "sociedad gerencial" denota un mundo completamente dominado por los directivos y por consiguiente no del todo compatible con el enfoque algo más complejo usado por Mills y otros teóricos de la sociedad masa, que estaban dispuestos a acomodar varias jerarquías, y "pirámides" en su visión. No obstante, a pesar de las abundantes críticas que ha recibido en los últimos años,³⁴ la aportación de Burnham fue muy influyente en la "puesta al día" de la "sociedad de masas" más bien simplista -para usar una expresión de Mills- que parecía a muchos excesivamente inestructurada en la presentación corriente.

Lo que Burnham llama su "teoría de la revolución de los

gerentes"³⁶ consiste en la descripción de la emergencia y supuesta dominación de la sociedad moderna por parte de una nueva clase gobernante, los gerentes. Según él, en toda sociedad industrial, capitalista o socialista, los managers forman una clase dominante. A menudo procedente de la nueva clase media, lentamente han desplazado a la clase alta burguesa tradicional y gobiernan y controlan las clases trabajadoras y los rangos ocupacionales medios. La nueva clase directiva está formada por gente que desempeña las tareas de dirección técnica y de coordinación en el proceso de producción. Deben distinguirse de la minoría de científicos e ingenieros altamente creativos, ya que los managers sólo se ocupan en guiar, administrar y organizar la producción. Incluyen los jefes de ventas, los jefes de producción, los jefes de explotación, los superintendentes, los ingenieros de sistemas y los técnicos de supervisión. En los organismos gubernamentales son los administradores, los comisionados y los jefes de departamento y de servicios.³⁷

En virtud de la posición únicamente estratégica que ocupan en el importante proceso de la producción económica, los managers han logrado progresivamente el control de la industria, en detrimento de los ejecutivos, los capitalistas financieros y los accionistas. Por esta razón, se están infiltrando lentamente en otros tipos de negocios y también en la administración. Aunque es posible que algunos individuos sean a la vez managers y capitalistas, esta identificación no borra la distinción fundamental: las funciones de dirección son abandonadas progresivamente por los otros detentores del poder del mundo económico. La tendencia social imperante se dirige hacia la consolidación de una clase de managers distinta de la de los accionistas y, en la industria y el comercio actuales, los segundos mantienen una relación pasiva con su compañía y no ejercen un control significativo sobre ella.³⁸

Las funciones de "obtención de lucro", se han hecho completamente innecesarias si tenemos que creer a Burnham. En lo que se refiere a los aspectos del proceso de producción, no hay necesidad de accionistas y los ejecutivos, despojados de su papel tradicional de empresarios, ahora pueden fundirse con la nueva clase directiva.³⁹ Esta tendencia es tan fuerte que ahora podemos hablar de una "corriente mundial gerencial" que