

conduce directa, ente a la "sociedad gerencial" en muchos aspectos, sinónimos de la sociedad masa. Mills lo vió también al comentar la obra de Burnham:

"Para él los constitutivos de la sociedad son masas y élites. La historia es ahora una lucha entre managers y los débiles capitalistas, al ser funcionalmente "superfluos"; más tarde será entre los diferentes managers que contendrán a las masas con mitos. Para poder dominar, todos los managers deben controlar la economía funcional, dirigir realmente el aparato de producción, dejar fuera de combate a los restantes capitalistas y contener a las masas."⁴⁰

El aserto de Burnham es que esos procesos no sólo tienen lugar en Occidente, sino también en otras sociedades industrializadas. En la Unión Soviética la sociedad gerencial está emergiendo a través de la expansión de las empresas de estado, que desempeñan un papel muy importante en el gobierno general de la sociedad socialista totalitaria. Así, la sociedad gerencial es esencialmente un estadio natural del industrialismo, prescindiendo de su marco e ideología políticos. De hecho, representa un estadio más avanzado.

Para justificar este punto, Burnham dijo más tarde que La nueva clase de Milovan Djilas contenía una corroboración de su teoría y de su validez para el mundo comunista. De hecho, los argumentos de Djilas tienen mucho en común con los de Burnham, ya que los dos críticos trabajan partiendo de una perspectiva de la estructura social según la "clase dominante" y sus interpretaciones derivan de lo que originalmente había sido una interpretación marxista de la dominación de clase. Por ejemplo, en su intento de explicar el origen de la nueva clase -la burocracia directiva del partido en los países comunistas- Djilas decía que, en contraste con otras clases dominantes en la historia, no lancó el poder inmediatamente después de que las nuevas pautas económicas hubieran empezado a tomar forma en la vieja sociedad. Las nuevas clases burocráticas directivas comenzaron a establecer su propio poder, pero no a cambiar un orden económico;⁴¹ este cambio había sido obra de los verdaderos revolucionarios que vinieron antes de ellos. En otras palabras, al igual que los managers de Burnham, los burócratas de

Djilas se asentaron lentamente en un mundo perfectamente pres-
to para su llegada. Ambos autores convienen en que la nueva
clase dominante llega a alcanzar el predominio al aceptar apa-
rentemente el statu quo político y económico. Bajo el capita-
lismo los managers han reemplazado sin brusquedades a los em-
presarios; bajo el socialismo han arrebatado silenciosamente
toda la iniciativa económica a los primeros revolucionarios, que
estaban más preocupados por la liberación y la libertad que por
la administración y el control. En ambas partes del mundo in-
dustrializado, la burocracia se ha expandido a todos los
niveles. Todo esto equivale a decir que, según Burnham y Dji-
las, la clase media gerencial se ha convertido en gran parte
en la nueva clase dominante.⁴²

En contradicción con su propia crítica del enfoque de
Burnham,⁴³ el mismo Mills aceptó substancialmente y aplicó una
visión gerencial a su propia concepción de la clase media. En-
tre otras cosas creía que una parte vital del control de la mo-
derna sociedad masa dependía de lo que él denominaba el "demiur-
go gerencial", que para él comprendía dos diferentes fenómenos.
En primer lugar indicaba la creciente proporción de gente que
trabajaba y vivía según las reglas de los negocios, de la ad-
ministración y de la burocracia laboral; en segundo lugar,
apuntaba a una sociedad que, en la cúspide, "se convierte en
un difícil entrecruzamiento de las jerarquías públicas y pri-
vadas" y en que, en la base, "cada vez más áreas se convierten
en objeto de dirección y manipulación".⁴⁴ Esta visión no sólo
conviene al postulado de la sociedad masa sobre la manipulabi-
lidad de la mayoría a manos de los muy pocos, sino que muestra
una continuidad de los elementos tradicionales en el pensamien-
to social sobre el manejo del populacho por demagogos o por go-
bernantes de hierro, fortalecidos, como destacaba Maquiavelo,
por la competencia política y la habilidad psicológica.

Una dificultad que surge de la aplicación de este viejo
enfoque a la nueva situación es que los managers son ahora muy
numerosos en comparación con las pequeñas camarillas gobernan-
tes del pasado. Eso solo ya restringe seguramente la medida de
su poder sobre los muchos. Mills aceptó ese punto: los managers,
decía, eran solamente la élite profesional de los empleados

asalariados dentro de la nueva clase media. Por consiguiente, no era posible asignarles la prominencia de que gozaban en la "sociedad gerencial" de Burnham. Además, en una sociedad masa, el poder debe de estar en realidad en manos de los muy pocos, con arreglo a su propia constitución. Por ello, es "equivocado pensar que la clase media ha alcanzado el poder", ya que hay hombres que controlan a los expertos y dirigen a los managers: ellos y nadie más, constituyen la élite de poder de la sociedad moderna.⁴⁵

NOTAS AL CAPITULO VII

1. S.Ossowski (1963), p.97
2. Uso la expresión "masificación" que me parece la más acertada. Vermassung se ha traducido al inglés por "congestion", que no refleja ni mucho menos el sentido del término en alemán (W.Röpke, 1960, pp.36-37 y también "enmassment" en otros textos.
3. W.Röpke (1948), p.134.
4. R.König (1965), pp.466-467.
5. R.Michels (1925), pp.247, 244-245.
6. K.Mannheim (1971), p.196.
7. M.Horkheimer y T.Adorno (1973 a), pp.xiv-xv.
8. R.Michels (1925), pp. 244 y 247.
9. H.de Man (1951).
10. Ver por ejemplo R.Fischer (1961) y G.Schischkoff (1964).
11. J.Ellul (1965), p.332.
12. G.Seldes (1957), p.82.
13. G.Schischkoff (1964), pp.13-17 y 40.
14. Ibid., pp.120-121.
15. H.Arendt (1958), pp.58-59.
16. D.Seligman (1959).
17. G.de Torre (1963), p.14.
18. Para una descripción detallada de este fenómeno, ver M.S.

Archer y S.Giner (1971), D.Bell (1971) y R.Dahrendorf (1959).

19. Esto no se aplica al propio país de Ortega, industrialmente poco avanzado en 1936 cuando estalló la Guerra Civil. Y las revueltas como la de Mayo de 1968 en Francia ciertamente no satisfacen los requerimientos de una "revuelta proletaria de las masas". Debemos distinguir entre las luchas, la guerra, los disturbios, etc. y una genuina revuelta de masa de los oprimidos. Hasta el presente, eso no se ha producido en ninguna de las sociedades mencionadas en este pasaje.

20. F.Engels (1929), vol.I.pp.137 y ss.; S.Ossowski (1963), pp. 37, 75.

21. W.Dumon (1963).

22. E.Lederer y S.Marschak (1926).

23. A.Menzel (1938), vol. IV, p.412.

24. W.Röpke (1948), pp. 131-149.

25. R.Dahrendorf (1969), p.51.

26. R.Hoggart (1963), p.343.

27. C.W.Mills (1959), p.ix.

28. Ibid., pp. 1-33.

29. Ibid., p.65.

30. Ibid., p.68.

31. Ibid., pp. ix y 75.

32. Ibid., pp. 75-76. J.Bensman y Arvidich (1971) prosiguen estos temas millsianos y tratan de ponerlos al día en el marco de la visión de la sociedad masa (ahora no mencionada con este nombre) escándola desde el ángulo de una "nueva" nueva clase me

dia que ha sido objeto de una mayor burocratización, la expansión continuada de las sociedades anónimas y la estatización.

33. El término "clase de servicio" -acuñado por K.Renner- en el sentido en que lo usa R.Dahrendorf (1969), pp. 94-95.

34. R.Dahrendorf (1959), pp. 87-91 y passim.

35. C.W.Mills (1964), p.310.

36. J.Burnham (1960), p.7.

37. Ibid., pp.79-80.

38. Ibid., pp.84-85.

39. Ibid., p.87.

40. C.W.Mills (1963), p.71; ver también p.55.

41. M.Djilas (1958), p.38.

42. C.W.Mills (1963), p.55, se refiere al hecho de que pueden hallarse precedentes de esta noción ya en 1935, cuando Alfred Bingham dijo que "las clases medias técnicas y gerenciales están próximas en la lista en la secuencia de las clases dominantes".

43. Para las críticas de Mills de la obra de Burnham, además de la cita anterior de la nota 40, ver su ensayo A Marx for the Managers en (1963), pp. 53-71.

44. C.W.Mills (1959), p.77.

45. C.W.Mills (1963), pp. 59-61.

C A P I T U L O VIII

LA POLITICA DE LA SOCIEDAD MASA

1. LA MASA, LA CHUSMA Y LA DESCOMPOSICION DE LA SOCIEDAD

El aspecto político de la perspectiva de la sociedad masa fue el primero en convertirse en un campo relativamente autónomo de especulación y pesquisas. Esto era completamente inevitable, toda vez que el móvil original de la emergencia de la entera concepción fue el pensamiento político. Por importantes que hayan sido en su modelación las facetas culturales, demográficas y económicas y más tarde los medios de comunicación de masa, la visión de la sociedad masa está principalmente en deuda con ciertas tradiciones de la filosofía política. Cuando Roberto Michels, uno de sus varios fundadores modernos dijo en los albores de la Primera Guerra Mundial que la masa nunca llegaría a gobernar, como no fuera in abstracto, y que el problema de los muchos y de los pocos nunca se resolvería satisfactoriamente debido a la "inmadurez objetiva de la masa" y las tendencias oligárquicas intemporales de la democracia,¹ se hacía eco de lo que había quedado indeleblemente escrito en los anales del pensamiento político por Herodoto, Aristóteles, Polibio y, más tarde, Maquiavelo. Las reflexiones de Tocqueville sobre los problemas inherentes al establecimiento de la democracia bajo las condiciones de la modernidad vino a reforzar tales opiniones. No sólo abrigaba serias dudas sobre la erradicación final de las limitaciones intelectuales y culturales de la mayoría en las democracias futuras, sino que llegó a predecir que éstas estarían constituidas por una "masa innumerable de hombres semejantes e iguales" indiferentes a los asuntos políticos. Entre tanto pendería sobre ellos,

"un poder inmenso y tutelar, encargado exclusivamente de asegurar su felicidad y de velar sobre su destino. Este poder (será) absoluto, detallado, regular, previsor y blando. Parece ría la autoridad paterna si tuviera como fin preparar a los hombres para su mayoría de edad; pero, por el contrario, sólo que rra mantenerlos en la niñez; le agradará ver que los ciudadanos son felices y que sólo piensan en divertirse".²

Así, pues, no había ninguna posibilidad de que pudiera desarrollarse una mayoría políticamente responsable bajo las condiciones de la democracia previstas por Tocqueville. Este ve la "madurez objetiva" de los muchos bajo una perspectiva diferente, pero fortalece la convicción de que es inherente a ellos. Esta inmadurez, como vimos, no se creía limitada a la aceptación supuestamente satisfecha por parte de las masas de lo que los gobernantes (paternalistas, tiránicos, demagogos o democráticos) les depararan, sino que también incluían sus estados de ánimo extremos y cambiantes: el comportamiento social de la multitud tendía a pasar de la apatía a la agitación, de la obediencia ciega a la desobediencia caprichosa. Con la aparición de la visión de la sociedad masa, esas dos formas extremas se han estudiado a menudo desde el punto de vista de los movimientos revolucionarios de masa o desde el de la política de masa institucionalizada. Estos dos puntos de vista, a su vez, coinciden vagamente con dos campos de investigación bien establecidos: la política de masa totalitaria y democrática. Aunque pienso dedicarles cierta atención a su debido tiempo, primero me gustaría poder examinar algunas opiniones modernas sobre el comportamiento de la masa y de la chusma.

Ciertos pensadores sociales han heredado la antigua noción de que los sublevamientos de masa son un signo seguro de decadencia histórica y de crisis cultural. A esto han agregado ciertas reflexiones específicas sobre la naturaleza del mundo moderno. Consideran sus tendencias más características como esencialmente destructivas: la industrialización, el capitalismo implacable, el jacobinismo político, los medios de comunicación de masa y otros rasgos del temprano período moderno no llegaron a transformar armoniosamente la vieja sociedad. Por el contrario, no hicieron más que generar anomía, erosio-

nar las comunidades, individuos egoístas y amorales y peligrosos mitos seculares. La consecuencia fue que el siglo XIX, el período en que todo esto empezó a tener lugar, fue también

"el siglo de la emergencia de las masas políticas; masas creadas en áreas cada vez más amplias por el proceso de destrucción social unido a la creciente penetración del poder político en todas las áreas de la sociedad; masas creadas por un sistema fabril que, en el núcleo de su disciplina, frecuentemente se parecía al mismo estado militar; masas desprovistas cada vez más de toda esperanza de alivio para las instituciones tradicionales establecidas de la sociedad..."³

¿Cual ha sido la relevancia política del proceso de destrucción a través de la masificación así descrito por Robert Nisbet? Ha consistido básicamente, nos dicen nuestros teóricos, en una amenaza potencial (y a menudo real) al entero cuerpo político. En el pasado los movimientos de masa afectaban a un sector de la población comparativamente pequeño, por horribles que parecieran a los ojos de los testigos contemporáneos. Así el entero tejido social escapaba a su asalto y se cerraba de nuevo sobre ellos una vez más menguada su furia. Pero la vastedad del proceso del desarrollo de masa bajo las condiciones modernas ha cambiado esta situación. La masa ahora comprende el grueso de la población y así ha dejado a la mayoría de gentes "disponibles" -en la terminología de Korhauser- para la política extremista violenta.⁴ Del mismo modo la política de la agitación de masa trasciende ahora las fronteras de los estratos o colectividades particulares. Hannah Arendt sostiene que esta es la razón por la que los movimientos totalitarios destinan sus políticas a las masas y no a las clases, ya que las clases poseen un sistema de valores subcultural y presentan una relativa aceptación del mundo establecido. Estos movimientos y sus promotores pronto aprenden que sólo les siguen los individuos desmoralizados y desarraigados. Por lo tanto, concentran sus esfuerzos sobre ellos, tratando a la vez de desmoralizar y de trastornar los estratos aún bien establecidos:

"Los movimientos totalitarios son posibles siempre que hay masas que por una razón u por otra han adquirido el apeti-

to de la organización política. Las masas no se mantienen unidas por una conciencia del interés común y carecen de aquella articulación de clase que se expresa en objetivos determinados, limitados y obtenibles. El término masas sólo conviene cuando tratamos con gente que ya sea por su ingente número, ya sea por su indiferencia o por una combinación de ambos factores, no pueden integrarse en ninguna organización basada en el interés común, en partidos políticos o gobiernos municipales, organizaciones profesionales o sindicatos. Potencialmente, existen en todos los países y forman la mayoría de aquellos grandes números de personas neutrales y políticamente indiferentes que nunca se afilian a un partido o raramente acuden a las urnas."⁵

No obstante, como reconoce Hannah Arendt, la indiferencia pública y política de esta gente es sólo aparente, ya que su pasividad es terreno abonado para la violencia del levantamiento totalitario. Aunque debiera añadir que esta violencia no puede surgir sin la presencia de otros elementos recurrentes, asimismo característicos de una sociedad de desintegración, como la chusma moderna, un término que usa en un sentido muy específico.

Hasta ahora no hemos tropezado con ninguna distinción apropiada entre la "masa" y la "chusma". Sospechamos que ello no implicaría dificultades semánticas insuperables, aunque muchos pensadores e ideólogos han preferido empañar las diferencias entre los dos términos. (Cicerón fue tan vehemente en mostrar que la chusma era la masa como Nietzsche y Le Bon lo fueron al insistir en que la chusma expresaba el "alma" de la masa y que era su verdadero rostro.) La palabra "chusma" es relativamente reciente en inglés. Apareció en el reinado de Carlos II durante el conflicto suscitado por la Test Act de 1678, como una abreviación de la expresión latina mobile vulgus o populacho voluble y también multitud vulgar e inconstante. Hacia el siglo XVIII "mob" (chusma) empezó a reemplazar "rabble" en muchos contextos y en el siglo XX ha ampliado su significado para abarcar el "underworld" (especialmente el mundo del hampa) así como de nuevo a la masa. Hannah Arendt sacó partido de estos nuevos significados con objeto de completar su imagen de la política de masa en la era moderna. Si las clases sociales

son ahora erosionadas y sus miembros no pasan a engrosar los rangos inferiores ni forman nuevas clases, va a aparecer un conjunto marginal de personas desarraigadas. Estos desclasados que, como vimos, recibieron primero la atención de Taine, sólo ingresarán en otras clases si pueden abandonar fácilmente los valores, estilos de vida y creencias que solían constituir una parte substancial de sus vidas otrora integradas en la clase.

Según Arendt, muchos de estos hombres se convierten en lo que ella llama una "chusma". Esta chusma generalmente está formada por las gentes más inmorales y destructivas de estas criaturas anómicas y a la deriva, generadas por la dislocación social. Básicamente se compone de los restos de otras clases⁵ y, en una sociedad moderna en un grado avanzado de descomposición (como Alemania en los años veinte y treinta), puede ciertamente estar constituida por una parte considerable de la población. La noción de que estos restos son en realidad resultado de las dislocaciones del modo capitalista de producción deriva de Proudhon, Marx y otros revolucionarios y ha hallado un expresión literaria conocida y elocuente en la obra de Bertold Brecht. La presentación de Hannah Arendt no está desconectada con esta tradición, especialmente cuando define la chusma como los bajos fondos "el hampa de la clase burgues".⁷ Este punto de vista le permitió desarrollar un concepto más elaborado de la chusma en el marco de la teoría de la política de masa, considerándola un elemento clave de toda la vida totalitaria contemporánea. Con ello fue el primer autor de fuera del campo de la psicología colectiva empírica en trazar una clara línea entre la masa y la chusma:

"La relación entre la sociedad de clase dominada por la burguesía y las masas que emergieron de sí quiebra no es la misma que la relación entre la burguesía y la chusma que fue un subproducto de la producción capitalista. Las masas comparten con la chusma una sola característica, a saber, que ambas se sitúan fuera de todas las ramificaciones contemporáneas y de la representación política normal. Las masas no heredan, al igual que la chusma... los patronos y las actitudes de la clase dominante."⁸

Hannah Arendt cree que hay una clara relación entre esto

tipo de chusma y la política totalitaria, una relación que a veces oscurece la mayoría de las diferencias entre ellas, haciendo difíciles las distinciones. No obstante, tras una reflexión detenida, los movimientos de masa totalitarios pueden considerarse en realidad como chusmas organizadas a gran escala y a nivel ideológico, aunque las chusmas conservan su rasgo esencial de ser el producto del proceso de masificación y descomposición que asalta al mundo moderno. La chusma está formada por los desclasados de todas las clases de una sociedad de desintegración,⁹ una formulación que en cierto modo se separa de la noción de que la chusma constituye específicamente los bajos fondos de la burguesía. Así, como manifestación específica del proceso de masificación, hallamos en el análisis de Arendt la observación de que hay un proceso de formación de chusma en la sociedad masa propensa al desorden. Así, pues, al lado de la existencia de un populacho desconcertado, fácil de manipular y dispuesto a la movilización a gran escala, encontramos "chusmas" específicas, ansiosas de conducir a la masa a actos legalizados de brutalidad.

2. LOS MITOS TOTALITARIOS Y LA BUSQUEDA DE LA SUMISION

Ningún aspecto de la vida escapa a las variedades de la violencia política que son específicas a todas las sociedades de masa, totalitarias o no. No sólo las instituciones que protegen la civilización están amenazadas por la política de masa, como los observadores tradicionales nunca se cansaron de repetir, sino que el mismo pueblo ahora el blanco primordial de dicha violencia. Como Chakhotin señaló al inicio de la Segunda Guerra Mundial, se produce una verdadera "violación de las masas".¹⁰ No es que pasara desapercibido en el pasado el hecho de que las masas podían ser engañadas por los demagogos y arrastradas hacia mayores penalidades o manipuladas en contra de sus mejores intereses por sus gobernantes. Lo que su

cede ahora, nos dicen los críticos de la política de masa, es un proceso más grave y más profundo que la mera tradición o el abandono tradicionales del pueblo por parte de sus dirigentes. En tiempos anteriores la gente siempre podía volver a sus humildes comunidades locales, buscar el alivio de sus devociones heredadas y de sus parientes y amigos e incluso hallar protección en el mismo abismo que separaba a los poderosos de los humildes. Hoy día, en contraste, convertidos en masa por las fuerzas ciegas de la modernización, los humildes están desvalidos y desamparados y nunca se les deja en paz porque las necesitan los militares, las compañías comerciales, los partidos, las burocracias y los movimientos de todo tipo de sus luchas por el poder. El resultado es una alienación colectiva política de un nivel sin precedentes.

El totalitarismo presenta este fenómeno en su forma extrema. Sus élites y cuadros crean una organización que debe llegar a controlar toda la sociedad, el "partido de masa". Sin embargo, su fuerza no deriva de la organización en sí, sino de ciertas condiciones y predisposiciones de las mismas masas, a saber, la necesidad de comunidad, la necesidad de satisfacción de sus deseos y la necesidad de conformidad y sumisión. Examinemos brevemente cada una de esas:

(a) El ocaso de las comunidades tiene un precio, pues la necesidad del ligamen comunitario es parte inherente de la naturaleza humana. Así, los individuos de las nuevas masas, las vastas muchedumbres solitarias, no pueden dejar de anhelar la comunidad consciente e inconscientemente. Por consiguiente, no es sorprendente que una de las recompensas fundamentales prometidas por los movimientos de masa modernos de todos tipos sea un ambiente comunitario. Pero por su misma estructura, por su tamaño y por la naturaleza burocrática de su organización el movimiento de masa moderno puede sólo ofrecer una mera "pseudocomunidad", como señala Robert Nisbet.¹¹ Ello no obstante, las multitudes desarraigadas y solitarias afluyen al movimiento, al partido, a la locura religiosa o a cualquier otro fenómeno capaz de un fuerte atractivo comunitario simplemente porque un ersatz es mejor que nada.

La incapacidad de crear relaciones comunitarias genui-

nas no debe achacarse a la élite (por demagógica o malvada que sea) sino a la misma naturaleza de los movimientos que surgen bajo condiciones de modernidad avanzadas. Los partidos, las ligas de juventud, las secciones sindicales locales, las células, los grupos activistas clandestinos, todos ellos carecen de los elementos primordiales que constituyen las comunidades reales. Pese a ciertas características externas, no son unidades sociales para la vida en común, sino los engranajes jerárquicos, burocráticos e inanimados de una gran máquina anónima, en algunos casos, o conglomerados transitorios, anárquicos o frenéticos en otros. En ambas situaciones, la necesidad de la comunidad domina a todas las masas, pero alcanza un permanente nivel de intensidad entre los miembros de la base de ciertos partidos muy combativos y activistas. Así, la "mystique du parti"¹³ responde a esta necesidad. La lealtad y la autonegación de los miembros de los partidos son pseudocomunidades. Como ha explicado un observador, ésta podría ser la razón por la que los miembros de tales partidos llegaron a ignorar los lazos primordiales de lealtad que bajo otras circunstancias los hubieran unido a sus grupos primarios naturales. Como consecuencia de ello, la pseudocomunidad del partido¹³ corrompe las relaciones humanas. ¿Cómo se puede explicar sino que la lealtad al partido en un marco totalitario, signifique la traición a los propios amigos, familias y países? El mito del partido y la ideología proporcionan un sistema de lealtades y creencias que desde el principio parece incompatible con los ligámenes personales y particularistas de la comunidad real y hostiles a los mismos.

(b) Para que triunfe, todo movimiento de masa debe satisfacer la sed de firmes creencias por parte de las masas, un requisito que tiene gran afinidad con la satisfacción de los anhelos de comunidad. Partiendo de las premisas optimistas del pensamiento revolucionario, Georges Sorel afirmaba que un mito político era absolutamente necesario para desencadenar todo movimiento de masa de importancia. A pesar de su supuesta fe en las masas, Sorel en realidad creía que sólo podía poseer nociones muy vagas y extraordinariamente ingenuas sobre los fines y los medios necesarios para el cumplimiento de su misión histórica. La idea de la "inmadurez objetiva de la masa" proce

de en esta ocasión de un lugar inesperado, siendo explicada su credulidad por alguien que esperaba de ella una suprema hazaña revolucionaria.¹⁴ En todo caso, en vísperas de la gran guerra, Sorel popularizó de nuevo la idea de la credulidad del pueblo, aunque esta vez le confirió una nueva respectabilidad para muchos de sus numerosos lectores al relacionar esta cuestión con el tema de la revolución. Asimismo, la violencia de masa halló en sus argumentos una renovada justificación. Las masas trabajadoras, según él, están siempre en busca de un mito simple que, mediante metáforas y slogans elementales, encarna sus deseos fundamentales en una fórmula para la acción. Por supuesto, los demagogos podían construir sus propios mitos engañosos para mantener al pueblo encadenado, pero las élites revolucionarias podían contrarrestar su influencia y destronarlos realizando una operación similar al servicio de la liberación: fue así como nació el "mito revolucionario".

Dejando aparte los aspectos problemáticos y simplistas de la concepción de Sorel del mito de masa, hay que señalar que los teóricos de la política han dado mucha importancia a su intuición inicial. Mannheim creía que la credulidad de la masa era un aspecto de la sed irracional del populacho moderno por la "satisfacción de sus deseos": esto conduce directamente a la aceptación de relatos, cuentos y leyendas, lo cual entraña una distorsión total de la historia y el desarrollo de utopías irrealistas e irrealizables típicas de la era moderna. Desde sus inicios, el mundo moderno ha presenciado la aparición de varias de esas utopías, como el frenético quiliasma de los anabaptistas, el dogma humanitario del liberalismo, la nostalgia del conservadurismo, el paraíso prometido comunista. La intensidad del cambio social en las últimas etapas de la historia moderna ha incrementado las posibilidades del pensamiento utópico al hacer parecer plausibles y cercanos a sus mitos. Pero se trata de un terrible engaño cuyas últimas consecuencias son difíciles de prever.¹⁵ Hay muchos comentaristas que han seguido las huellas de Mannheim y han destacado que los mitos utópicos hallan su expresión más peligrosa en la sociedad masa. Una explicación corriente de la ideología nazi parte de la idea de que, después de la Primera Guerra Mundial, Alemania había experimentado un intenso proceso de nivelación económica

y social "hasta que la totalidad de la sociedad había quedado atomizada en una masa", como dijo un autor.¹⁶ Esta masa por lo visto no tenía creencias y vivía en un "mundo no sobrenatural", de tal modo que durante el período anterior al nazismo la masa quedó abandonada a sus instintos primarios. El nazismo forjó un mito que respondía a esos instintos y lo aderezó con una retórica específica: la voluntad de poder, la Herrenrasse, los superhombres, la vida arriesgada, la Erlebnis, etc. Así, el "mito" nazi tuvo una importancia extraordinaria en la actualización de la destructividad inconsciente de los muchos. Esta interpretación, por supuesto, está vinculada muy firmemente con nociones desarrolladas anteriormente por los psicólogos de las multitudes sobre las tendencias "atávicas" de las masas y las características delincuentes de las turbas.

(c) Los hombres masa no sólo ansían la comunidad y la creencia, sino también la jerarquía y el orden social. Como decían los antiguos, la mayoría, a pesar de su conducta ocasionalmente desordenada, quiere ser gobernada y pide un orden político. Por definición, los hombres masa son tan débiles que no pueden mostrar independencia de criterio y por tanto son naturalmente sumisos o, lo que equivale a lo mismo en su caso, naturalmente autoritarios. El autoritarismo, sin duda alguna, no sólo es una actitud de ciertos gobernantes sino también una actitud de mucha gente que desea ser gobernada y obedecer órdenes sin ponerlas en cuestión.

La expansión del fascismo y, más tarde, el estallido de la Segunda Guerra Mundial, despertaron considerable interés en esta materia, y un número importante de críticos pronto descubrieron una afinidad entre los rasgos del "hombre autoritario" y los de la sociedad masa. Al principio la atención se centró en la formación del carácter autoritario a través del proceso de socialización, tanto al nivel de la familia como al de la sociedad global. El ensayo de Wilhelm Reich sobre la Psicología de masas del fascismo,¹⁷ que bebe en la escuela psicoanalítica, puso el acento decisivamente en el origen de la ideología autoritaria en el seno de la misma familia. Estando fuertemente influido también por el marxismo, Reich fue capaz de relacionar esto con una clase social particular la clase media baja- y conectar el autoritarismo familiar con las

pautas sociales de dominación, como el "proceso de domesticación" de los obreros industriales. Es interesante notar que a su vez relacionó esos problemas con mitos políticos (la ideología nazi, el "anhelo socialista" y otros), de forma que produjo una descripción de todo un conjunto de problemas relacionados entre sí, que hubiera quedado bastante equilibrada de no haber estado teñida toda su presentación con su propio estilo peculiar de misticismo sexual.¹⁸ No obstante, la noción de que el autoritarismo es la consecuencia posible de ciertas pautas de educación y de socialización y de que éstas, a su vez, podían estar relacionadas con los rasgos estructurales y culturales de la sociedad masa que produjo cierto trabajo fructífero cuando esta hipótesis fue explorada a fondo con las herramientas de la sociología y de la psicología.

Esta tarea fue emprendida por varios miembros del Institut für Sozialforschung de Frankfurt, quienes llevaron a cabo pesquisas a lo largo de algunos años en Europa y en América. Este no es el lugar para dar un resumen detallado de su notable contribución a este campo,¹⁹ por lo que me limitaré a destacar que esta investigación y los conceptos en torno a los que giraba se basaron explícitamente en una interpretación de la historia contemporánea en términos de la sociedad masa y a mencionar sólo algunas de sus conclusiones. En varios libros, básicamente inspirados por Theodor Adorno y Max Horkheimer,²⁰ el Instituto desveló las contradicciones que sus miembros veían entre el antiautoritarismo humanista y liberal de la cultura burguesa y la "autoridad reificada de un orden socioeconómico irracional" que impone una creciente sumisión de los hombres modernos a sus fuerzas ciegas.²¹ Esto lleva la alienación del hombre moderno a extremos insoportables y lo arrastra hacia "soluciones totalitarias": la línea del partido, la obediencia absoluta a líderes abstractos y distantes, el fanatismo institucionalizado. Desde otro punto de vista, se descubrió que en algunos individuos tienden a concurrir en conjunción una serie de características psicológicas, individuos que podrían definirse como autoritarios natos. Estos rasgos son: gran preocupación por la autoridad con deferencia a los superiores y afirmación sobre los subordinados; escasa consideración personal por los demás; una tendencia a "manipular y explotar" y la expectativa de ser tratado de la misma manera; convenciona-

lismo, conformidad y falta de "individualidad"; moralidad estricta, fariseísmo e indignación moral; incapacidad de aceptar los propios impulsos "inmorales" aparejado con la tendencia a ver la maldad en los designios y en las acciones de los otros grupos, en particular de las minorías nacionales; pautas de pensamiento estereotipadas, inflexibles y absolutas; intolerancia, fanatismo y superstición; hostilidad general, destructividad y optimismo; exagerada preocupación por el sexo.²²

Los autores suponían que esta "personalidad autoritaria" se desarrollaba no sólo a partir de predisposiciones heredadas, sino a partir de las fuerzas que están en acción en la sociedad contemporánea. Como los originadores del proyecto de investigación de la Escuela de Frankfurt concebían esa sociedad como sociedad masa, no es sorprendente que Adorno -el director general del proyecto- escribiera que uno de los desagradables hallazgos de sus estudios fue que el proceso de formación de las personalidades autoritarias en el mundo moderno había recorrido un largo trecho y se había "procurado una indudable base de masa"²³ y como "masa" es virtualmente sinónimo de "clase baja" -o al menos se superpone considerablemente con este sector de la población, incluso en las obras de los miembros de la izquierdista Escuela de Frankfurt-no es completamente inválida la objeción suscitada por varios sociólogos de que la descripción producida por el estudio sobre las Personalidades Autoritarias no es realmente un análisis de "personalidad" sino el retrato de ciertas características de la subcultura de la clase baja.²⁴

Estos nuevos argumentos sobre el autoritarismo, sus raíces de clase y sus relaciones con todo un sistema económico y político cobran mucha importancia para los círculos de lo que sería conocido por la Nueva Izquierda y especialmente para su propia variedad de crítica de la sociedad masa. Fue Erich From, antiguo miembro de la Escuela de Frankfurt, quien jugó un importante papel en la popularización de este enfoque. Según From, aunque las personalidades autoritarias han llegado a ser ahora muy abundantes, su influencia es aún mayor de lo que sus números reales dan a entender, pues, dada la naturaleza de las sociedades actuales, estos individuos están en las mejores condiciones para alcanzar puestos de mando. Las situa-

ciones de anomía, desorganización y confusión moral son ideales para la promoción de sus sórdidas carreras. Los individuos atomizados y asustados del mundo contemporáneo a menudo les prestan su apoyo al buscar refugio y seguridad en la "idolatría del líder", una actitud que en sí ya es autoritaria y constituye un verdadero "mecanismo de evasión" de las condiciones imperentadas de peligro y aislamiento que ahora rigen la vida de los hombres y mujeres. Mediante su funcionamiento, los "lazos secundarios" se tratan inconscientemente como un sustituto de los lazos primarios irremediabilmente perdidos.²⁵ El resultado global es una "conformidad de autómatas"²⁶ generalizada, que impide el desarrollo de una sociedad libre y cuerda.

Las actitudes autoritarias y totalitarias no son lo mismo, aunque los críticos y estudiosos de las primeras a menudo han tendido a volver su atención en la dirección de las segundas. Muchos de quienes creen en la sociedad de masa están persuadidos de que incluso bajo condiciones democráticas la tendencia hacia el totalitarismo es evidente. Estos escritores sostienen que la democracia, por su misma naturaleza, debe ser en cierto modo tolerante con la intolerancia y permitir que los partidos protototalitarios e intransigentes medren en su seno. Estos, a su vez, se hallan en condiciones favorables para reclutar miembros entre la multitud de personalidades autoritarias. Para agravar las cosas, las condiciones modernas -como la Guerra Fría, los conflictos armados y los desórdenes en los países no occidentales- imponen condiciones no democráticas a las sociedades libres, como las grandes organizaciones de espionaje y las actividades "antiinsurgentes" para la intervención armada y la guerra "oficiosa", además de las alianzas de los países democráticos con dictaduras corruptas pero estratégicamente importantes para los primeros. Finalmente, ciertos rasgos estructurales de la economía y el estado moderno también trabajan en esa dirección. Como dice un representante de este enfoque, la

"concentración de trabajo humano en conexión con la centralización de la economía oculta... la simiente del desarrollo del pensamiento totalitario."²⁷

3. LA SOCIEDAD VULNERABLE

Una de las definiciones más usadas de la sociedad masa es la presentada por William Kornhauser en 1959, año en que la describió como una sociedad en que las élites se hallan fácilmente "disponibles" a la influencia de las no-élites están fácilmente disponibles para su movilización por parte de las élites.²⁸ El mérito de esta definición política del fenómeno es que indica simultáneamente tres importantes dimensiones diferentes; la tensión esencial entre los pocos (las élites) y los muchos (la masa, las no-élites); la subdivisión vital, en términos políticos, entre las sociedades de masa "pluralistas" (a veces llamadas democráticas) y las totalitarias; y finalmente la vulnerabilidad de los individuos, las instituciones y los logros culturales a las élites o a las masas. En lo que se refiere a este último aspecto, fue Philip Selznick quien en 1951 presentó una descripción de la sociedad masa en términos de una vulnerabilidad institucional universal resultante de una confrontación entre "la masa y las élites creativas", ambas desamparadas ante las pautas políticas, económicas y culturales necesarias para el florecimiento del orden social civilizado.²⁹ La obra de Selznick fue precedida por la de Sigmund Neumann, cuyo estudio del "estado total" realizado durante la guerra interpretó la aparición de las dictaduras modernas a partir del debilitamiento de todas instituciones sociales bajo el proceso de masificación y su posterior pulverización en manos del partido totalitario, sus demagogos y sus camarillas en el gobierno.³⁰ Tanto para Neumann como para los estudiosos posteriores del fenómeno, la vulnerabilidad generalizada de los componentes de esas sociedades aparece más como consecuencia de la progresiva debilidad interna de la urdimbre de la sociedad que del asalto que sufrieron por parte de las nuevas formas de poder constructivo.

La destructividad de este poder (cuya quintaesencia se

cifra en el movimiento totalitario, triunfante o no) sólo aflora a la superficie después de que los trastornos han abandonado más la crisis de una sociedad particular. Así, en la mejor tradición clásica, la ciega destructividad de las chusmas desenfrenadas se reputa sólo transitoria y desemboca en la tiranía. Por momentos, las turbas pueden dar rienda suelta al desorden y a la agitación, aumentando el sentido de inseguridad de los ciudadanos ordenados y la confusión entre los partidos parlamentarios y democráticos. Empero, estas muchedumbres son aplastadas al fin por los poderosos dispositivos del estado moderno (como ocurre en las sociedades de masa "pluralistas") o son absorbidas pronto por un movimiento de masa institucionalizado que aspira al gobierno totalitario el cual las usa para debilitar más la democracia parlamentaria, cuando no para destruirla. En el último caso la situación es mucho más grave, pues la insegura resistencia ejercida por unos intelectuales confusos, por oficiales militares tradicionales, un clero desmoralizado y una burguesía al borde o en medio del desastre financiero no puede poner coto a tales movimientos. Por supuesto esto sólo puede suceder cuando una profunda crisis social disloca el orden social tradicional y crea en ella tensiones insuperables, como ocurrió en Alemania a principios de los años treinta o en Rusia entre 1905 y 1917. La subespecie totalitaria de la sociedad masa que surge de estas situaciones nace de convulsiones que son externamente más destructivas y catastróficas que todo lo que pasa en la sociedad de masa "pluralista". Para empezar, se da un largo período inicial de olocracia polibiana o gobierno de la chusma, cuya caprichosa destructividad no sólo es generada espontáneamente por las muchedumbres desesperadas de los parados, los soldados derrotados y las clases medias desmoralizadas, sino también inspirada por los partidos de masa totalitarios. Esta fase cede el paso a un mundo de un terror implacable, cuya sociedad está regimentada y es organizada opresivamente por la imposición sobre las ruinas de las masas descompuestas (para usar la expresión de Mannheim³¹) de un núcleo del partido (la élite) mantenido unido por una solidaridad de secta.

Sin embargo, significados representantes de la perspectiva de la sociedad masa nos dicen que un examen más detenido

de sus dos versiones políticas principales, la "totalitaria" y la "democrática", muestra que son igualmente peligrosas y alienantes para los individuos que viven en ellas y también que ambos tipos de sociedad avanzan por senderos históricos convergentes y por consiguiente se van a encontrar en un futuro no muy lejano. Así, se revelan tres áreas problemáticas distintas: la política de masa totalitaria, la política de masa democrática y la hipotética convergencia de ambos tipos. Aunque varias de estas cuestiones las he tratado ya ampliamente, concederé una atención especial a cada uno de estos asuntos.

4. ORGANIZACION Y TERROR

La masa contemporánea dicese, aumenta la probabilidad de su propia regimentación. Hasta los tiempos modernos las masas rebeldes pronto volvían a su estado normal de sumisión. El populacho contemporáneo sigue también esta pauta, pero sus necesidades específicamente contemporáneas -comunidad, autoritarismo, etc.- le impelen a buscar la dudosa protección del partido totalitario. Jakob Burckherdt ya lo había señalado hace muchos años y Emil Lederer, uno de los primeros autores en estudiar el campo de la política de masa como un aspecto de la ciencia política, hizo una de sus primeras descripciones en 1918. Lederer puso de relieve la completa "organizabilidad" de las sociedades contemporáneas y señalaba la predisposición sin precedentes de los ciudadanos modernos a ser integrados en partidos burocráticos y rígidamente ideológicos. Una consecuencia inmediata de ello es que las masas ahora toman parte de las actividades de los partidos con objetivos revolucionarios que poseen una fuerte organización y un conjunto de soluciones prefabricadas para los males de la humanidad,³² y rechaza los partidos más moderados, que evidentemente carecen de tales atributos.

Especulaciones posteriores sobre este tema han tendido a

prestar una particular atención a la "manipulabilidad" de la población por parte de la máquina totalitaria (o pseudodemocrática). Aunque la manipulabilidad es un concepto bastante próximo a la "organizabilidad" de Lederer, las distinciones son importantes. En la literatura, la manipulabilidad significa que, una vez aparecida la organización, las masas pueden movilizarse contra cualquier blanco conveniente e incluso contra ellas mismas si hay necesidad de ello. Así, en 1940, en su obra El estado de las masas, el mismo Lederer definió el fascismo como una dictadura de las masas sobre sí mismas³³ (no nos importan aquí las contradicciones detectables entre su noción del partido en el poder (y sus élites) y las supuestas capacidades de las dichas masas). En todo caso, lo que tenía en mente es el hecho de que las masas pueden movilizarse contra sí mismas de la misma forma que pueden lanzarse contra minorías étnicas, instituciones políticas, naciones extranjeras y varios otros blancos. La revolución permanente de Sigmund Neumann, que apareció poco después de 1942, vino a reforzar estas nociones. Aunque inspirado en gran parte por las concepciones de Ortega sobre la "rebelión de las masas", Neumann empezó a prestar considerable atención a la organización y estructura interna de las élites políticas y partidos necesarios para la dirección y el manejo del pueblo sometido.³⁴ Cuando en 1952 Philip Selznick publicó su Arma Organizativa, los problemas de la manipulabilidad y de la estructura del partido se habían convertido en las preocupaciones esenciales de los estudiosos de la política de masa violenta y totalitaria. En lo que se refiere a la manipulabilidad, Selznick dijo:

"La característica esencial de la masa en términos bolcheviques es su manipulabilidad. A no ser que un grupo sea susceptible de manipulación, al menos tras cierta preparación, no es apto para la distinción de formar parte de las masas. De ahí se sigue que no es el número lo que define a una masa, aunque cuanto mayor es el grupo más probablemente será susceptible de manipulación. Un grupo muy pequeño, pongamos por caso de obreros o estudiantes, sería un grupo "masa" si estuviera sujeto a control con propósito de poder. La posición de clase es un criterio más útil porque está relacionada más estrechamente con la manipulabilidad que con el menor número. Los grupos identificados por su interés común (jornaleros, cam

pesinos, parados, etc.), son unificables sobre bases no ideológicas..."

"... la manipulabilidad con propósitos reconocidos por el grupo es esencial a la imagen bolchevique de la masa... la manipulabilidad cambia los miembros en agentes... "Lo que necesitamos", dijo Lenin, "es una organización militante formada por agentes profesionales".

"El arma organizativa tiene por objeto manipular grupos-blancos y estructuras sociales."³⁵

La vulnerabilidad institucional general de la sociedad masa explica el éxito final de la manipulación y la movilización, según Selznick. Pero vulnerables o no, las instituciones deben ser destruidas, pues la sociedad totalitaria es adversa a toda forma de pluralismo. En ella, la movilización es incluso más importante que la manipulación, que también puede encontrarse en las sociedades democráticas. La movilización no sólo permite una destrucción más completa, sino que también acelera el proceso de transformación de las sociedades tradicionales en sociedades de masa totalitarias. El partido de "combate" implacable, impersonal y burocrático logra conscientemente la masificación a través de la movilización general, la cual a su vez constituye el atajo al poder total. Una vez alcanzado este poder, la movilización permanente y la masificación se vuelven esenciales para mantenerlo. Según Sigmund Neumann, "la institucionalización de las masas amorfas" es un requisito para la estabilidad de la dictadura moderna, porque en su significado sociológico, ésta "no es sino la sustitución de la sociedad por las masas". Y la sociedad, como sabemos, debe poseer una especie de orden: en este caso es impuesto por el leviatán inhumano del "estado total", pues todas las demás instituciones -clases, familias, universidades, empresas, iglesias- han sido vaciadas de su substancia y se ha visto privada de toda forma verdadera.³⁶

Las fuentes del nuevo orden no se basan en el terror físico, sino también en el control de la información y la administración sistemática de la propaganda al pueblo esclavizado. De hecho, la novedad del totalitarismo no es que sea opresivo,

sino que sus mitos y dogmas, junto con la maquinaria del partido, constituye el mismo espinazo del sistema. Hannah Arendt hizo esta observación en su obra Los orígenes del totalitarismo, publicada en 1952, en la cual analizaba la versión fascista del "estado total". Según ella, las formas de organización política que se pueden encontrar en el estado fascista son

"...completamente nuevas. Se proponen traducir las falacias propagandísticas del movimiento, urdidas en torno a una ficción central -la conspiración de los judíos, los trotskistas o las 300 familias, etc.- en una realidad viva para construir... una sociedad cuyos miembros actúen y reaccionen de acuerdo con las reglas de un mundo ficticio."³⁷

La organización y la propaganda, para Arendt, son dos caras de la misma medalla. La estructuración de la sociedad a través del partido se mantiene mediante un flujo constante de propaganda; simultáneamente, la novedad de la situación significa que las viejas pautas -como la dicotomía líder-masa- pierden importancia. La principal distinción ahora se cifra entre los miembros del partido y sus simpatizantes y entre los primeros y el resto de la población. El establecimiento del liderazgo total de un hombre es sin duda alguna importante, pero se produce después de que el partido haya sufrido la "totalitarización". Esto ocurre después de que los compañeros de viaje se hayan organizado en "organizaciones frente" o "fachada" y una vez que las "masa vagamente simpatizantes" se hayan convertido no sólo en un fondo de reserva del que reclutar miembros, sino también en una fuerza decisiva en la estrategia de poder. Las organizaciones de vanguardia rodean a los mismos mismos movimientos totalitarios; constituye su fachada y son una absoluta necesidad en una sociedad no-totalitaria. Están formadas por individuos cuya vida y trabajo no están plenamente dedicados al partido. En cuanto a los miembros o militantes, no tienen otra profesión ni gozan de una vida privada independiente del partido.

"una clara ventaja de esta estructura es que disminuye el impacto de uno de los básicos principios totalitarios, a saber, que el mundo está dividido en dos campos hostiles gigantes, unos de los cuales es el movimiento..., una preten-

255

sión que allana el camino para la agresividad indiscriminada de los regímenes totalitarios en el poder. A través de una jerarquía de militancia cuidadosamente graduada en la que cada rango es la imagen de superior nivel del mundo no-totalitario porque es menos militante y sus miembros están organizados de manera menos total, el choque de monstruosa y horripilante dicotomía totalitaria se ve viciado y nunca se realiza plenamente: este tipo de organización impide a sus miembros enfrentarse directamente con el mundo exterior, cuya hostilidad sigue siendo para ellos una mera suposición ideológica."³⁸

Internamente, la estructura de los partidos totalitarios es militar o paramilitar y su dinámica es la de la militancia permanente. Cuando no es posible la guerra con el mundo exterior, se crea artificialmente un estado de guerra civil para que pueda mantenerse la militancia, y esto sucede tanto con el totalitarismo en el poder como durante su subida al poder. Pero una vez en el poder el partido totalitario debe desarrollar algunas soluciones para habérselas con las perplejidades engendradas por la coexistencia de un movimiento de masa sin un enemigo real (siendo paradójicamente el régimen anterior su razón de existir) y un gobierno que ahora es sacrosanto. Estas soluciones se hallan en el terror institucionalizado: purgas, campos de concentración, paranoia política, etc. Así, el mismo estado totalitario está generando ahora desorden y confusión moral -dos rasgos típicos de toda masa en estado de agitación aunque ambos fenómenos están controlados y guiados por la élite dictatorial. El aparato entero del totalitarismo puede parecer altamente estructurado, pero su afinidad interna con la masa en todos los sentidos lo convierte en realidad en "amorfo" y poco sistemático, afirmaba Hannah Arendt de la misma forma que Thomas Masaryk había considerado anteriormente la naturaleza del estado bolchevique.

Tras las fachadas del poder ostensible, pues, reside la enfermedad del yermo totalitario, más allá de "un laberinto de multiplicación de cargos que trata de encubrir todos los turnos de autoridad en un caos de eficiencia".³⁹ Sin embargo, en este caos alguna fuerza tiene que mantener unido y en funcionamiento a todo el edificio. Esa fuerza es la policía secreta. La policía secreta ha existido en todos los despotismos, pero

es especialmente vital para el estado totalitario, que de otra forma no puede desmoralizar enteramente a la sociedad civil. La confusión moral del pueblo sólo se puede lograr a través de la institucionalización del temor por la creación de quintas columnas permanentes, espionaje interno y purgas del partido, que son necesarias también para el mantenimiento de la tensión, la militancia y el fervor. Una vez que la policía secreta ha exterminado por completo los enemigos declarados del nuevo régimen empieza la caza de los llamados "enemigos objetivos".⁴⁰ Por estos medios la sociedad de masa totalitaria marcha hacia la "dominación total", una pauta de poder que pugna para reducir la "infinita pluralidad y diferenciación de los seres humanos como si toda la humanidad fuera solo un individuo". Así, los campos de concentración no sólo están destinados a exterminar ciertos grupos de personas, sino también a destruir cualquier forma de espontaneidad fuera de la gris monotonía del estado totalitario.⁴¹

El arma organizativa de Selznick tiene como "tesis básica" la afirmación de que la sociedad de masa se arriesga a "exponer sus instituciones al ataque subversivo en la medida en que las élites se vuelven inseguras, el comportamiento de masa influye en la política y en la cultura y los valores se atenúan". En otras palabras, ve el totalitarismo como una posibilidad sólo si preexisten ciertas condiciones de la sociedad masa. Esto explica por que Selznick, cuyo principal interés en su obra era la explicación del bolchevismo, veía en la caza de las brujas anticomunistas de McCarthy en los Estados Unidos un reflejo del mismo tipo de debilidad de las instituciones de la sociedad americana,⁴² aunque suponía que esta debilidad no era tan grave como lo fue en la Rusia revolucionaria. Fue allí donde la derrota militar, la crisis económica, la confusión política y una serie y generalizada falta de confianza en las instituciones parlamentarias permitió a un partido minoritario totalitario convertirse -como diría Arendt- en una maquinaria de destrucción continua. Es esta maquinaria la que merece miembros individuales, su liderazgo marginal, el papel de la teoría en su funcionamiento. En el análisis de Selznick el partido de "combate" parece menos caótico que en el de Arendt, pero no obstante se traza la misma dicotomía entre el partido organizado y la masa exterior informe. La

élite o partido, dice Salznick, mira al resto de la sociedad como una masa manipulable y como una "gran fuente potencial de energía que puede dominarse".⁴³ Esta es la razón por la que, en su opinión, el partido totalitario piensa sólo en términos de estrategia y táctica.

La relación clave en este contexto es que entre la élite (o "vanguardia" en la terminología de Lenin) y la masa. En la sociedad masa totalitaria la relación entre los dos se ha degradado al nivel de la pura estrategia, y una estrategia de signo único, pues la masa es ahora completamente pasiva y domesticada. La estrategia se elabora ahora por el partido averiguando los instintos y las necesidades de la masa, de forma que pueda conducirlos así como evitar irles a la zaga.⁴⁴ Es por esta razón que Selznick creía que la imagen bolcheviana de la masa es muy importante si se quiere comprender el totalitarismo ruso:

"El concepto bolchevique de las "masas" es a la vez duro y flexible...En el sentido técnico comunista el término "masa" no es simplemente un símbolo romantizado... sino una forma de identificar el ambiente manipulable de la élite anhelante de poder."

Por otra parte, esta imagen no es simple ni homogénea. En el contexto bolchevique algunos sectores de la masa son más importantes que otros, dependiendo su valor del grado de malestar social y de su influencia percibida sobre la sociedad en general. "Un enfoque racional a la lucha por el poder implica un análisis de la "masa" según la posición estratégica."⁴⁵ Esto puede explicar porque Lenin decía que el significado del término "masas" variaba con arreglo al cambio de la lucha. Así, pues, la masa es siempre la masa relevante para el partido,⁴⁶ esto es, el sector de la sociedad que es enteramente manipulable en cualquier momento determinado. Los otros sectores del mundo social, los que escapan al control inmediato, constituyen el enemigo. "Masas" y "enemigo" son redefinidas en cada momento histórico, según las exigencias ideológicas y políticas del momento.

5. LA DEMOCRACIA Y LA POLITICA DE LA SINRAZON

Las sociedades masa que se han denominado democráticas no se han considerado generalmente bajo este ángulo tan sombrío. No obstante, muchos observadores no han vacilado en describir las en términos igualmente negativos. De acuerdo con la doctrina corriente, el continuo avance de la sociedad masa ha erosionado al pluralismo y al civismo, por lo que las sociedades con una tradición de libertad, el poder está a menudo en manos de élites antidemocráticas. La arbitrariedad, el secreto y el espionaje interno, junto con ciertos tipos de desorden característicos del mundo moderno, pueden hallarse también en ellas en un grado alarmante. En lo general, están empezando a poseer un sospechoso parecido con las sociedades totalitarias o pretotalitarias.

Según una concepción tradicional, las tendencias antidemocráticas no sólo se originan en los elementos antiliberales y autoritarios de la sociedad, sino que son en gran parte la consecuencia directa de la misma democracia. Entre otras cosas, la democracia estricta da origen a un despotismo de la mayoría. Al revisar los principios ideológicos de la Revolución Francesa, Immanuel Kant lanzó una advertencia contra la tiranía democrática, que hacía renacer una preocupación vívidamente expresada ya por Tucídides y Platón:

"De las tres formas de gobierno, la forma democrática en el sentido real de la palabra, es necesariamente un despotismo porque establece un poder ejecutivo para "todos" que no abraza realmente a todos y decide sobre y a veces contra quien no ha participado en la decisión. La voluntad general es una contradicción consigo misma y con la libertad."⁴⁷

Esta actitud se basaba en una honda desconfianza de la utopía rousseauiana del acuerdo democrático universal y, en-

251

tre sus varias ramificaciones de filosofía política, condujo a una preocupación sobre la democracia y sus limitaciones y males inherentes que era inspirada por incipiente perspectiva de la sociedad masa. Cuando esta perspectiva se estableció plenamente, la preocupación se convirtió casi en una obsesión, como en Michels, que citaba con aprobación las palabras anteriores de Kant. El problema ahora estribaba en salvar la tradición liberal del individualismo de los excesos de una "voluntad general" que existía sólo en virtud de los decretos de las oligarquías ideológicas y demagógicas del partido de masa. Como dijo E.H. Cerr en 1951, el problema de la ordenación política de la nueva sociedad emergente era "adaptar a la civilización de masa del siglo XX las concepciones de la democracia formadas en períodos anteriores de la historia, sumamente individualistas" sin perder la libertad que representaban.⁴⁸ Según Cerr, aparte de los cambios estructurales ocasionados por la revolución industrial, ha habido perniciosas tendencias que han alterado el poder del individualismo. Los utilitaristas ingleses, por ejemplo, rechazaban la ley natural y por tanto volvían su espalda a la tradición individualista; su postulado del mayor bien para el mayor número como fin supremo de la dirección de los asuntos públicos sentó los cimientos teóricos de la sociedad masa en su país:⁴⁹ una política que abarque a todos por igual debe tratar a todos los hombres y a sus grupos como si fueran idénticos. Estas concepciones denotan una decepción ante algunos de los supuestos principios doctrinales más ingenuos del moderno espíritu democrático que todavía obsesiona a muchos críticos verdaderamente democráticos y liberales. Básicamente estos críticos creen, al igual que sus predecesores griegos, que una verdadera democracia sólo puede funcionar entre individuos con un sentido cívico y un nivel de cultura mínimos y un deseo de participar en el campo de lo público. En la jerga moderna, expresada aquí por Seymour Martin Lipset, la "aceptación de las normas de la democracia requiere un alto nivel de sofisticación y de seguridad del yo".⁵⁰ Y, como hemos visto todo el rato, las teorías bajo examen suponen que el refinamiento cívico y cultural se está haciendo cada vez más escaso al tiempo que se difunden los sentimientos de inseguridad personal. Bajo tales condiciones la política nunca podrá ser verdaderamente democrática.

Quisiera explorar tres importantes aspectos de la perspectiva de la sociedad masa que reflejan estas preocupaciones y supuestos: la apatía de masa, la conducta antidemocrática y la manipulación por las élites en la sociedad masa democrática.

(a) La democracia y la apatía. En una celebrada frase Platón definió el ciudadano apático como idiota. Por supuesto idiota en griego significaba "privado", "indiferente a los asuntos públicos". Hoy día este sentido puede actualizarse de nuevo, pues el supuesto auge de la sociedad masa ha aumentado el número de "idiotas" o "ciudadanos privados" egoístas que no tienen ningún interés activo en la vida política normal. Aun cuando un hombre no está naturalmente inclinado a la apatía, las condiciones de la sociedad masa, afirmáse, dan lugar en él, a un sentimiento de desesperanza y la disuaden para que no intervenga en la política. La misma escala de las sociedades anónimas, de los gobiernos, de los partidos y de los medios de comunicación de masa le invitan constantemente a la inacción. La fácil satisfacción de ciertas necesidades (alimento, abrigo, diversión) juega un papel adicional en la inclinación del hombre de la "sociedad opulenta" hacia la conformidad y la pasividad. Ciertas formas de comportamiento antidemocrático, como la militancia fanática y el activismo frenético, pueden eliminarse a menudo por medio de la satisfacción de tales necesidades, pero con ello también desaparece el grado necesario de acción política y civismo. El estado de bienestar tiende a las necesidades y deseos de sus ciudadanos y el precio por sus servicios es la indiferencia. Para citar a Carr una vez más, el "siglo XX no sólo ha reemplazado la democracia individualista por la democracia de masa, sino que ha substituído la doctrina de la armonía natural de intereses por el culto al estado reparador fuerte".⁵¹ La antigua fórmula política panem et circense ha sido realizada plenamente en el rico mundo de Occidente. No sólo las clases bajas tradicionalmente apáticas se han visto sometidas a estas presiones sino que las mismas clases medias, el soporte principal de la participación política democrática, también se han visto arrastradas por la tendencia. Según Kornhauser, los "hombres organización" de las nuevas clases medias se ven absorbidos por el mundo impersonal de su ambiente subuz

bano y se retiran de la política, mientras que el dominio público se ha visto totalmente transformado por la presencia de grandes organizaciones -públicas y privadas- que substituyen la "administración a la política",⁵² haciendo así irrelevante al autogobierno de las unidades locales.

El resultado de este proceso ha recibido el nombre en boga de "despolitización". Se originó en un debate que tuvo lugar en Francia después de la Segunda Guerra Mundial sobre la supuesta dépolitisation de sus ciudadanos. Algunos investigadores, notablemente Jacques Ellul, no tardaron mucho en incorporar la noción en la perspectiva de la sociedad masa.⁵³ Asimismo, en otros países, algunos análisis sociológicos de ciertos sectores de la población, como el llevado a cabo por Helmut Schelsky sobre la generación supuestamente "escéptica" de la juventud alemana, se centraron en gran parte en una visión de la sociedad masa basada en la pasividad, la incredulidad y la indiferencia política. En Inglaterra, T.R. Fyvel usó nociones bastante parecidas para explicar algunos aspectos de la delincuencia juvenil moderna y las subculturas de los jóvenes, tanto en ese país como por doquier, que según él resultaban de su falta de "nexos racionales con la sociedad".⁵⁴ Estas obras, junto con la riada de literatura más o menos periodística sobre la despolitización, destacaban que la indiferencia era mucho más común entre las jóvenes generaciones de los años cincuenta y sesenta que entre sus mayores. Los jóvenes del período estaban mucho más alejados de las condiciones del mundo, el cual estaba siendo suplantado por la sociedad masa, pues habían nacido en ésta y podían considerarse como su primer producto humano.

(b) Democracia y extremismo. La indiferencia de los jóvenes ante los asuntos políticos no significaba por supuesto que fueran pacíficos. Fyvel veía en el movimiento de los teddy-boys de los años cincuenta un "nuevo tipo de violencia" que era resultado de las frustraciones acumuladas de una juventud no-integrada.⁵⁵ Mucho antes que él -como vimos- la urbanización desordenada, la extensión de las zonas suburbanas y las caóticas condiciones de mercado se concibieron como rasgos específicos de la sociedad masa que daban origen en

gran parte al crimen y a la conducta anómica. Así, para muchos en la sociedad masa políticamente apática la sociedad masa no se halla ausente.

Y esta violencia no tiene por que ser siempre apolítica; puede estar ligada a la política y sin embargo no contradecir las observaciones anteriores sobre la apatía política. Así como en las sociedades preindustriales la mayoría oscilaba de su estado usual de letargia política al de las erupciones pasajeras de las turbas, en las sociedades modernas dotadas de una tradición democrática las masas pueden también pasar fácilmente de un estado al otro. En su Política de la Sociedad Masa Kornhauser decía:

"A diferencia de la sociedad pluralista, la sociedad masa no impide a los sentimientos de los hombres fijarse a objetos remotos, precisamente porque no llega a absorber una parte bastante del interés y emociones de sus miembros proyectándolos hacia una variedad de preocupaciones próximas e inmediatas. Esto significa concretamente que : (1) una mayor proporción de gentes con pocos intereses próximos (en comparación con los individuos que poseen muchas de dichas preocupaciones) tiende a ser apática e ignorante de los asuntos públicos; pero que: (2) en tiempos de crisis una mayor proporción de gente con pocos intereses próximos descarta la apatía y se alista en movimientos de masa tanto fuera como contra el orden institucional... estos dos modos de respuesta son característicos de los segmentos de la sociedad socialmente atomizadas."⁵⁶

Cuando se desencadena la crisis, la sociedad masa se desenmascara. Las erupciones apolíticas y sin objeto de vandalismo, gamberrismo y destrucción gratuita, que son normales en el sentido estadístico del término, pueden empezar a adoptar formas políticas al verse absorbidas por los núcleos de conducta e ideología totalitarias que acechan en el contexto democrático, esperando que los acontecimientos les sean propicios. El maccarthismo anticomunista de la época de la Guerra Fría, es un ejemplo clásico de este fenómeno en América. Otro ejemplo del mismo tipo es el "affaire

Dreyfus". Los maccarthistas en los Estados Unidos, y muchos antes, los antidreyfusards en Francia han podido ser descritos como movimientos de masa característicos y reducidos aunque poderosos, irracionales y totalitarios, cuyos blancos eran las instituciones democráticas de una politeya bien ordenada.⁵⁷ Algunos sociólogos ven el extremismo (especialmente el de derechas) como un "matrimonio de conveniencia entre una élite desplazada y una masa inestable". Esta, está siempre disponible para las élites peligrosas a causa de su perenne desazón (consecuencia de su posición poco privilegiada), su baja educación (que engendra el fanatismo) y su falta de organización política.⁵⁸ A través de esta alianza las masas pueden verse obligadas a abandonar su posición periférica por la escena central de la actividad política, trayendo consigo la confusión, pues como dijo Kornhauser,

"En la sociedad masa, la conducta de masa se da con mucha frecuencia en las esferas centrales de la sociedad; la conducta de masa no se ve inhibida ni desde arriba ni por abajo porque la sociedad masa posee élites accesibles y no-élites disponibles."⁵⁹

Este contraste con el tipo de conducta de masa que puede hallarse en las sociedades realmente pluralistas, agregaba Kornhauser, que se localiza en la periferia y deja el centro a salvo de disturbios.

(c) La élite del poder y la masa. La teoría de la democracia pluralista no se basa en el supuesto de la representación directa universal en los más altos niveles del poder, sino más bien en la convicción de que la discusión abierta de los asuntos públicos por parte de un ciudadano activo y responsable puede dar origen a la negociación civilizada de políticas, y a campañas, regateos políticos, elecciones, grupos de presión, y varios otros procesos e instituciones; en conjunto, todo ello garantiza un nivel considerable de libertad de trato justo para todos. De acuerdo con la interpretación de las democracias modernas en términos de la sociedad masa esto no sería más que un mito político. Paralelamente a las pautas de poder económico y desigualdad social típicas del "capitalismo tardío", el "gobierno tecnocrático", el

"neoliberalismo", etc., se ha producido una decadencia de la política pluralista y la desaparición del verdadero debate público de las decisiones alternativas: los partidos, clases, grupos de presión y otras instituciones otrora capaces de limitar los excesos de los altos niveles de poder han sido neutralizados por completo. Hoy día las democracias occidentales y el Japón son sólo democracias "formales", gobernadas en realidad por una reducida élite de militares, tecnócratas, políticos, hombres de negocios e industriales, según C.W.Mills -tal vez el exponente más conocido de esta visión de la sociedad masiva- a principios de los años cincuenta. América estaba ya únicamente dominada por un "complejo militar-industrial" compuesto de un número limitado de políticos, hombres de negocios y militares. Estos no formaban una clase dominante en el sentido tradicional del término, a pesar del hecho de que en ninguna otra parte podemos encontrar un grado tan alto de conciencia de clase como entre esta élite. Desde la dinámica de la sociedad moderna, los miembros individuales de la élite del poder pueden proceder de una serie de sectores sociales diferentes; se hallan en lugares de responsabilidad donde han llegado a ejercer un poder inmenso -un poder nunca soñado por sus predecesores, que vivían en sociedades menos centralizadas. La aparición de la gran sociedad anónima y la dependencia de los estados industriales modernos en un armamento sofisticado y en ejércitos altamente mecanizados intensifica este nuevo poder, para el que la sociedad apenas posee una respuesta en términos del viejo sistema democrático de checks and balances.⁶⁰ El debilitamiento de la vida comunitaria ha herido de muerte a la democracia local y a las organizaciones intermedias: las mismas organizaciones laborales o los partidos locales están integrados en la red estatal. Los "altos ejecutivos", los "militares del estado mayor" y los "políticos elegidos" miran al gobierno "como un paraguas bajo cuya autoridad hacen su trabajo,"⁶¹ sin prestar ninguna atención a las personas de las cuales esa autoridad se supone que deriva. La transformación del público americano (antafío una colectividad en debate, que ponderaba los problemas y tomaba partido) en una masa, sostiene Mills, ha consolidado la nueva situación. De hecho, los tres componentes de la élite del poder permanecen en su posición de poder inconsiderado sólo porque el público se ha

visto degradado y convertido en una masa mediante el control y la manipulación de la información por parte de los medios de comunicación de masa. El individuo que disiente es incapaz de hacer oír su voz, pero es mantenido completamente de sin informado sobre los problemas que le interesan a él y a la nación.

Desde casi todos los puntos de vista, creía Mills, América ha avanzado un buen trecho "por el camino de la sociedad masa" y al término de este vergonzoso viaje aguarda un totalitarismo no mucho mejor que el de la Alemania nazi o el de la Rusia estalinista.⁶² Aunque apuntaba débilmente que los Estados Unidos "no han llegado aún a ese final", en ninguna parte señaló cómo evitarlo. Así se une al coro de los críticos modernos que convienen -con diversas matizaciones y énfasis- en que la convergencia entre las democracias "formales" y los estados totalitarios es el rumbo histórico inevitable de las sociedades industriales avanzadas.

6. ANTIUTOPIA

"Existen hoy sobre la tierra dos grandes pueblos que, partiendo de dos puntos de vista diferentes, parecen avanzar hacia el mismo objetivo: el ruso y el angloamericano..."

El pueblo americano lucha contra los obstáculos de la naturaleza; el ruso, contra los hombres. El uno combate contra los desiertos y la barbarie, el otro contra la civilización, con todas sus armas; así las conquistas de los americanos son fruto del arado del labrador y las de los rusos de la espada del soldado.

Para alcanzar su objetivo el primer pueblo confía en el interés personal y deja libre la energía y la razón de los in-

dividuos sin dirigirlos. El segundo concentra de alguna forma en un hombre, todo el poder de la sociedad. El uno tiene la libertad como su medio de acción principal, el otro, la servidumbre.

Sus puntos de partida son diferentes, sus caminos son diversos; ello no obstante, cada uno de ellos parece llamado, por un secreto designio de la Providencia, a tener en sus manos los destinos de medio mundo."⁶³

Revestido de un lenguaje profético y tanto más sorprendente cuanto que la profecía se ha cumplido más de un siglo después de que fueran escritas estas palabras, la reflexión de Tocqueville contiene gran parte de lo que es ahora común a todas las concepciones de la convergencia de las sociedades industriales, y especialmente aquellas que ven esta convergencia en términos de la sociedad masa.⁶⁴ Así, aunque debemos distinguir muy cuidadosamente entre la última convergencia hipotética de todas las sociedades industriales y la última aparición de un solo tipo de sociedad masa, es claro que el grado de cabalgamiento de ambas es considerable y que, en muchos sentidos, la senda concepción ha inspirado a menudo la primera, aun cuando aparezca bastante libre de sus preconcepciones. Ya volveremos sobre ello en capítulos posteriores. Por el momento, mi objeto es prestar alguna atención a la versión pesimista de la profecía de la convergencia, pues está unida inextricablemente, a los supuestos centrales de la visión de la sociedad masa. Se basa en la negativa de que las sociedades totalitarias tengan alguna posibilidad de liberación y en la afirmación de que las democráticas están degenerando rápidamente hacia sociedades pluralistas ficticias. En éstas, para citar las palabras características de un crítico,

"el efecto acumulativo de la búsqueda desenfrenada de ventajas personales por cada uno y por todos impelerá a las politeyas pluralistas hacia un totalitarismo gerencial -la dirección de menor resistencia bajo las circunstancias creadas por la tecnología contemporánea."⁶⁵

Otros factores, como el desarrollo de la racionalidad

instrumental, la multiplicación de las personalidades autoritarias, el fortalecimiento de los "focos totalitarios" en el seno del mundo democrático y, sobre todo, las condiciones que permiten la manipulabilidad y la regimentación del pueblo, también conspiran activamente hacia el ocaso de la libertad y la democracia.

Naturalmente, y con raras excepciones,⁶⁵ sólo las obras artísticas y de ficción sobre la sociedad masa describen la convergencia inminente con todo detalle. Después de todo, los adivinos sociológicos pierden al describir el proceso con detalles concretos, ya que ni las previsiones sociales cautas ni la dudosa futurología en boga hasta ahora se han asociado con las principales perspectivas y preocupaciones de la visión de la sociedad masa. Podría sostenerse que ni Un mundo feliz de Aldous Huxley y 1984 de George Orwell encajan enteramente en la visión de la sociedad masa, pero también sería muy difícil probar que no comparten considerablemente el malestar del que deriva o algunas de las explicaciones de los males sociales que pone de relieve. Estas obras de la imaginación son esencialmente antiutopías,⁶⁷ utopías que describen la infelicidad y como tales son extremas. Están vinculadas con la idea de que la tendencia hacia la sociedad masa es una fuerza histórica de proporciones cósmicas, cuyo desenlace es por doquier inevitable. (Las antiutopías, cuando se escriben en serie, constituyen los mejores ejemplos de pesimismo histórico). Así, las antiutopías prestan un especial papel al campo de lo político: la fantasía de Orwell, en particular, es una combinación paradigmática de la burocracia y del totalitarismo en el mercado de una pesadilla tecnológica.

En Brave New World Revisited, Huxley expresa en forma de ensayo sus ideas sobre su antiutopía anterior. Decía en esta obra que creía seriamente lo que había expresado en términos fantásticos en un Mundo feliz y que "las profecías hechas en 1931"... "se estaban cumpliendo mucho antes" de lo que creía. Esto, pensaba, podía decirse incluso de aquellos países con una tradición de gobierno democrático, pues en ellos tanto la libertad como el deseo de ella estaban en trance de desaparición.⁶⁸ Por supuesto, todo ello estaba asociado en

las mentes de los dos grandes críticos sociales ingleses con ese travestí de igualitarismo -"algunos son más iguales que otros"- que constituye una denuncia esencial en los escritos de todos los pensadores de la sociedad masa. Asimismo, su visión giraba en torno a la idea de la convergencia global hacia la tiranía universal en que el orden político o institucional original de las sociedades en cuestión no importa en absoluto, pues incluso su memoria habrá sido borrada por las distorsiones del lúgubre mito totalitario. Entonces todos los hombres se encontrarán en una "impotencia política semejante".⁶⁹ Cuando se de ese estado, se habrá llegado al fin del sórdido viaje desde los incontenidos estallidos de las turbas enojadas durante las grandes revoluciones del pasado hasta la completa apatía y servidumbre del infierno totalitario del futuro.

NOTAS AL CAPITULO VIII

1. R.Michels (1959), pp. 402-403.
2. A.de Tocqueville (1951), vol. I, p.324.
3. R.Nisbet (1953), p.187.
4. W.Kornhauser (1959), p.177.
5. H.Arendt (1962), p.311.
6. Ibid., p.337.
7. Ibid., p.314.
8. Ibid., pp. 106 y 107.
9. Citado en W.Kornhauser (1959), pp.28-29. S.Neumann (1965), pp 106-113 desarrolló anteriormente un proceso similar de descomposición.
10. Chakhotin (1945).
11. R.Nisbet (1953), pp.36-37.
12. P.Selznick (1960), p.44.
13. V.Nahirny (1962), p.397 y P.Selznick (1951).
14. G.Sorel (19), p.287.
15. K.Mannheim (1972), pp. 184-236.
16. G.Ritter (1965), pp.76-78.
17. W.Reich (1970), ver la nota 55 en el capítulo V de este libro.
18. Aparentemente la primera edición del libro de Reich esta

34. S. Neumann (1965), pp. 96, 44-95 y 118-141.
35. P. Selznick (1960), p. 21, 83, 275 para cada cita respectivamente.
36. S. Neumann (1965), p. 115.
37. H. Arendt (1962), p. 364.
38. Ibid., p. 367.
39. Ibid., p. 420.
40. Ibid., pp. 422 y 424.
41. Ibid., p. 438.
42. P. Selznick (1960), p. xvii.
43. Ibid., p. 74.
44. Ibid., p. 80.
45. Ibid., p. 82.
46. Citado en Ibid., pp. 85 y 86.
47. Citado por R. Michels (1949), p. 89.
48. E. H. Carr (1951), p. 61.
49. Ibid., p. 64.
50. S. M. Lipset (1960), p. 115.
51. E. H. Carr (1951), p. 67.
52. W. Kornhauser (1959), pp. 233-235.
53. J. Ellul (1965), y J. Touchard (1962), pp. 27-42.
54. H. Schelsky (19) y T. R. Fyval (1961), p. 284.

55. R.T.Fyval (1961), p.45.
56. W.Kornhauser (1959), p.65.
57. M.Trow (1958) y H.Arendt (1962).
58. S.M.Lipset y E.Raab (197), pp.43 y 44. En la p.351 y en otras partes del libro queda claro que para estos autores "las masas" significan "las clases bajas".
59. W.Kornhauser (1959), p.51.
60. C.W.Mills (1964), pp.242-268.
61. Ibid., p.287.
62. Ibid., p.304.
63. A.de Tocqueville (1951), vol.II, pp.430-431.
64. Para una breve discusión de la teoría de la convergencia y la bibliografía esencial sobre este tema, ver D.Bell (1974), pp.112-119.
65. S.Andreski (1964), p.264. Para una visión similar, ver A.Hartley (1973), p.8.
66. Una de estas excepciones de E.H.Maurer (1963) quien cree que la convergencia tendrá lugar precisamente a través de la sociedad masa. Ver pp.227 y 234 para la supuesta similitud entre América y Rusia. Su Konvergenz zweier Welten supuestamente ocurrirá a través de la transformación de la mayoría de nosotros en hombres masa, kleine Männer. W.Reich usa también la despectiva expresión "pequeño hombre" en el sentido de hombre masa en un libro de ese título (Escucha, pequeño hombre).
67. En S.Giner (1961), pp.62-65 ha usado y descrito la noción de antiutopía. Passmore las llama con mucho acierto "distopías" (1970), pp.260-285. El lúcido análisis de Passmore de

esas sociedades masa "ideales" (no usa este término ni indica la conexión con el concepto que denota) hace que sea ocioso el que yo de una explicación más completa de su lugar en la imaginaria de la perspectiva de la sociedad masa en general. Ni que decir tiene, 1984 y Un mundo feliz no constituyen los dos ejemplos únicos de antiutopía.

68. A.Huxley (1958), pp. 4, 138 y 147. Al menos un autor, que suscribe a una visión más sofisticada de la sociedad masa (A.Hartley, 1973, p.5), ha observado que la novela de Huxley es la expresión literaria de esta concepción.

69. W.Kornhauser (1959), p.237.

C A P I T U L O IX

LA CULTURA DE LA SOCIEDAD MASA

1. DE LA REBELION A LA VIOLACION DE LAS MASAS

La política de panem et circenses de la antigua Roma daba por sentado que el populacho era ignorante y crédulo y que por más cultura que poseyera, ésta era primitiva, supersticiosa y escasa. Ello iba ligado a un entendimiento dicotómico de la sociedad humana, en el que los poderosos se separaban de los privados de poder, los pocos de los muchos, los nobles de los plebeyos, las clases propietarias de las despojadas de bienes materiales. Desde tiempos inmemoriales, cada componente de esta dicotomía se ha superpuesto a su parte correlativa de las otras dicotomías sociales, de modo que la parte "mejor" de la sociedad, los pocos, eran también poderosos, nobles, refinados, ricos y educados, y el resto tenía el conjunto de atributos opuestos. Esta creencia perdurable, encarnada en las pautas reales de desigualdad que se pueden hallar históricamente en todas partes, fue trastornada por vez primera con la aparición de la sociedad burguesa. La sociedad burguesa introdujo incongruencias de poder, status, privilegio y cultura muy considerables. Las inconsistencias entre estos componentes de la desigualdad social no son cosa nueva, más puede decirse que es en el mundo moderno donde aparecen con mayor frecuencia. Como es sabido, ello entraña toda una problemática sumamente importante dentro del campo de la teoría social moderna, en la que no es posible entrar aquí directamente si bien el tema mismo de la sociedad masa como visión del mundo ilumina esa problemática: la "confusión" moral y jerárquica que algunos ven en la sociedad de hoy expresa su alarma ante la presencia conti-

nua y múltiple de tales inconsistencias e incongruencias, entendidas como puro desorden.

Durante las primeras etapas de la Revolución Francesa, unas "minorías selectas" que sabían que eran realmente mejores que la nobleza dominante en muchos aspectos, tomaron medidas sin precedente para demoler el cuerpo político establecido. En ello se vieron espoleados por un sentido de indignación generado por su posición subordinada en el reino del poder y del prestigio. Sin embargo, cuando se restableció el equilibrio político de nuevo, de acuerdo con las necesidades y el ethos de las clases burguesas americanas y europeas se planteó de nuevo el problema de la cultura como causa del cataclismo social aunque de una forma modificada. Con su principio proclamado públicamente de "cultura y educación para todos", la burguesía liberal triunfante había desencadenado una serie de procesos cuyo término aún no podemos prever hoy día. Aquí sólo voy a ocuparme de un aspecto de este complejo problema, a saber, la reacción de los críticos radicales liberales y más tarde de izquierdas ante, lo que consideraban como fracaso de la política original de "cultura y educación para todos" para crear una humanidad civilizada, responsable y creativa.

El reconocimiento de este fracaso fue expresado muy pronto, como vimos, en las obras de Tocqueville y de Mill. Este, basándose en Wilhelm von Humboldt, observó que tanto la libertad como una variedad de situaciones necesarias para el desarrollo humano. Ahora bien, como Tocqueville y Mill se esforzaban por señalar, esta variedad de situaciones disminuía rápidamente bajo las pasiones de la transformación democrática. A su vez, tal disminución tenía un efecto muy nocivo sobre la calidad de la cultura. Para empeorar las cosas, la educación misma había agravado la situación. Como dijera John Stuart Mill:

"Las circunstancias que rodean a las diferentes clases e individuos y moldean sus caracteres se están asimilando cada vez más. En otro tiempo, los diferentes rangos, los diferentes barrios, las diferentes profesiones y oficios, vivían en lo que podrían llamarse mundos diferentes; actualmente en gran medida viven en el mismo. Comparativamente hablando, ahora leen las mismas cosas, escuchan las mismas cosas, ven las mismas co-

sas, van a los mismos lugares, dirigen sus esperanzas y temores hacia los mismos objetos, tienen los mismos derechos y libertades y los mismos medios de hacerlos valer. Por grandes que sean las diferencias de posición que siguen en pie, no son nada comparadas con aquellas que han dejado de existir. Y la asimilación está avanzando aún. Todos los cambios políticos de la época la promueven, pues todos ellos tienden a elevar hacia arriba, al bajo y al más humilde. Toda extensión de la educación la promueve, porque la educación sitúa a los individuos bajo un influjo común y les da acceso al acervo general de hechos y sentimientos."¹

Tras enumerar aún otros factores del proceso de niveleación, Mill concluye que uno de sus efectos más directos es la reiterada de todo apoyo a la legitimidad de la disconformidad y de la discensión. Por lo tanto, ha surgido una nueva forma de cultura.

La naturaleza y la dinámica de esa cultura -la cultura moderna- no se detectaron ni se analizaron satisfactoriamente cuando surgieron. Los hombres fueron relativamente lentos en percatarse de las implicaciones de las grandes transformaciones culturales que ocurrían. Esta constatación iba a resultar muy trabajosa a cada paso, como ya hemos visto al examinar las concepciones de Tarde sobre la naturaleza de la opinión pública, las de Ortega sobre la deshumanización de la cultura y las de Freud sobre su malestar. La tarea era penosa porque significaba, en cada etapa, el descubrimiento de una nueva fuente de desencanto para la utopía liberal, poniendo al desnudo más debilidades ocultas de la ilustración y del humanismo secular. Aquellos que, en una primera etapa de su largo camino de crítica cultural, lograron refugiarse en una postura religiosa, como Matthew Arnold, parecieron algo insusceptibles a la angustia del desencanto a juzgar por su tono firme y confiado. Su obra Cultura y Anarquía, publicada en 1869, es un acerbo ataque contra las limitaciones de la cultura moderna a todos los niveles del sistema de clase. Sus críticas contra los bárbaros (la aristocracia), los filisteos (las clases medias) y el populacho (la clase obrera) puede ser suavizado y matizado por su aguda capacidad de destacar en cada uno de ellos algunas virtudes importan-

tes y necesarias, pero el juicio final condenatoria es inequívoco. La cultura real, la búsqueda de la armonía interna y de "la dulzura y la luz", no pueden hallarse en ninguna de estas clases sociales, sino en otra categoría de hombres, constituida por un número relativamente reducido de "forasteros" o "extraños". Estos "extraños" creadores, sostenía Arnold, pueden brotar en cualquiera de las tres clases sociales, pero se separan de ellas con su búsqueda de la verdad objetiva y su amor de la perfección humana.² Aquí encontramos las raíces de muchas ideas que más tarde llegarían a ser inmensamente importantes en la teoría cultural moderna: la noción y la explicación de Mannheim de la "intelligentsia" ideológicamente libre; la justificación de Ortega de las minorías selectas; los ataques de los teóricos de la sociedad masa contra el reaccionarismo de la clase media como la forma peor de estagnación cultural; la división tripartita de la cultura contemporánea en erudita, de popularización y de divulgación; la noción de que el intelectual está inevitablemente alienado de su propia sociedad; y varias otras. La riqueza de su ensayo difícilmente puede exagerarse: tras sus referencias constantes a las rencillas religiosas y políticas de sus días y tras las certidumbres racionalistas y religiosas de su autor, que a muchos lectores modernos no deben parecer muy convincentes, late la notable percepción de Matthew Arnold de los orígenes y de las diversas tendencias de la nueva cultura de nuestro tiempo.

Ya hemos mencionado algunos de los principales estadios de la teoría de la democratización de la cultura, y sus problemas y contradicciones internos: las nociones clásicas sobre los "happy few", las preocupaciones de Tocqueville sobre el ocaso de los valores aristocráticos, el descubrimiento de Tarde del periódico como modelador de la nueva cultura, los atrincheramientos y quebraderos de cabeza de Burckherdt y Nietzsche, el elitismo de Ortega, la conexión de Mannheim entre la ideología y la formación social y su solución individualista a la cuestión de la verdad. Todos ellos, entre otros, se han expuesto con algún detalle. Todo ello, constituye el trasfondo de lo que sigue:

En 1904, la distinción de Tarde entre masa y público halló confirmación independiente en las primeras pesquisas de Ro-

bert Park, que sin embargo tuvieron que aguardar algún tiempo antes de que empezaran a penetrar en la naciente sociología de la cultura.³ Finalmente en los años veinte llegó a ser una distinción normal sobre todo en América, donde proporcionó un necesitado esclarecimiento conceptual en un campo que estaba destinado a convertirse en una arena asaz amplia para la indagación sociológica y el debate acalorado. La fecha importante es 1933, cuando Herbert Blumer publicó su encuesta sobre Cine y Conducta, en que estudiaba la nueva forma de espectáculo, el cine, como un factor que modelaba posiblemente el comportamiento de sus innumerables espectadores. Partiendo del supuesto que el niño es la parte de la población más impresionable, Blumer decidió estudiarlo. Su hipótesis era que, en el mundo moderno, "gran parte de las imágenes del niño medio usadas para la interpretación de la experiencia de la vida cotidiana tiene su origen en las películas".⁴ Su impacto es tan fuerte, decía, que "la gente lleva, por decirlo así, un mundo cinematográfico en sus cabezas". Sus hallazgos fueron que las películas ejercían un influjo muy obvio en los juegos de los niños: eran una fuente de imitación considerable, del embellecimiento a los manerismos y las poses; determinaban en gran parte los ensueños y estaban fuertemente presentes en toda clase de fantasías; más importante, mostraban un impacto emocional sobre los espectadores y, en particular, les proporcionaban esquemas de vida y, por tanto, de acción.⁵ Por supuesto Blumer halló que el influjo del cine variaba según las zonas y los estamentos sociales:

"Allí donde, como en las zonas urbanas desorganizadas, la escuela, el hogar o la comunidad son más inefectivas en suministrar a los adolescentes un conocimiento adecuado del nuevo mundo en el que están entrando, la dependencia en las películas parece ser muy clara. Donde es mayor el modelamiento del pensamiento y de las actitudes por las instituciones establecidas, parece formarse una condición de alejamiento emocional que inmuniza al individuo contra el atractivo de lo que se muestra en las películas"⁶

Estos hallazgos y opiniones fueron asimilados muy pronto por la teoría de la cultura de la sociedad masa, generalizando

los sin mucha matización. Como veremos, algunos autores han concluido que el impacto de los medios de comunicación agrava la situación de la mayoría, pues como dijo Blumer, "el cine confunde la discriminación y disuelve el juicio moral de una masa de definiciones ambiguas".⁷ Aquí se puede detectar un cambio de actitud: los muchos, antiguamente considerados como una amenaza a la cultura al agitarse o rebelarse, ahora aparecen como víctimas de un nuevo tipo de cultura. De hecho, los teóricos de la cultura de masa pronto implicaron que la nueva situación entrañaba una violación psicológica sistemática del gran público, el receptor pasivo del contenido de los medios de comunicación.

La creciente importancia durante las campañas políticas en los países democráticos, pero muy especialmente el ascenso de las ideologías totalitarias, puso de relieve estas nociones y obligó a muchos a examinarlas desde una nueva perspectiva. Lo que hasta entonces habían sido observaciones al azar y referencias pasajeras por parte de los "psicólogos de las multitudes", los críticos culturales, y los observadores políticos conscientes sobre los peligros de la manipulación de la opinión pública o sobre el control de la información, súbitamente se convirtió en una grave preocupación, digna de una consideración sistemática. Vimos como los teóricos de la política de masa consideraban la propaganda como parte integrante del totalitarismo. Fue desde su perspectiva que surgieron importantes consideraciones sobre la cultura de masa durante la Segunda Guerra Mundial. El ensayo de Sergei Chakhotin La violación de las masas por la propaganda política, publicado en el momento en que estalló la guerra, puede servir de buen ejemplo de esta nueva tendencia. Su objeto era explicar la psicología de masa del fascismo en términos de las enseñanzas Pavlov, cuyo discípulo Chakhotin era.⁸ Según él, los gobiernos fascistas conservaban el poder por medio de los medios de comunicación de masa, que usan para crear el conjunto de reflejos condicionados apropiados en las masas que tienen bajo su influjo. El uso fascista de los medios de comunicación es semejante al que de ellos hacen las empresas en la publicidad comercial.⁹ La publicidad, decía Chakhotin, especialmente en los Estados Unidos, consigue la sugestión colectiva e individual a base de presentar símbolos y signos que provocan respuestas condicionadas del público: el anuncio es

el estímulo y el acto de comprar la respuesta. Así, Goebells, el director de propaganda de Hitler, era perfectamente consciente de este mecanismo e insistía en que la propaganda política tomara como modelo los métodos de publicidad comercial americana.¹⁰ Chakhotin agregaba que la posibilidad se había

"convertido en una especie de ciencia práctica que estudia a través de métodos de laboratorio todos los detalles de la eficacia de la forma, del número y la influencia del medio de comunicación, el registro, la verificación y el análisis de los resultados obtenidos. La propaganda política que descansa sobre las mismas leyes de los reflejos condicionados, y que usa cada vez más los métodos de la publicidad comercial, emprende el estudio científico de las reacciones y sus efectos y desea dominar a las masas y conducir las a donde quiera."¹¹

La propaganda política lo consigue mediante el uso de una serie planeada de estímulos -svásticas, uniformes, marchas militares, procesiones de antorchas- que a menudo son transmitidos o guiados por los medios de comunicación. En virtud de este proceso, aparece un nuevo contenido cultural, que incluye tanto estos símbolos como los conceptos ideológicos involucrados en la transmisión de los medios de comunicación. El uso de ciertas palabras, signos, símbolos o imágenes provoca las respuestas "apropiadas" de las masas, que se tornan completamente impotentes: dejan de ser instrumentos en un sentido metafórico y se convierten en instrumentos en un sentido real. También dejan de ser una amenaza, pues están totalmente domesticadas. Por consiguiente, de acuerdo con Chakhotin, Le Bon estaba completamente equivocado con su idea de que las masas representaban la amenaza más inminente para la civilización. Fueron estas opiniones las que acarrearón una confusión completa en la comprensión de estas materias.¹² El peligro real para la democracia y la civilización radica más bien en la combinación de las poderosas élites, portadoras de una ideología totalitaria, y su control de los medios de comunicación de masa.

La nueva cultura que surge bajo estas circunstancias está determinada en gran parte por la simplicidad de los estímulos ideológicos. Pero éstos son a su vez aceptados y buscados, de-

cía Chaldotin, porque la nuestra es una época de inseguridad personal y de pérdida de la fe. Por ello, los símbolos son codiciados por todo tipo de gentes. Distintivos aparentemente absurdos son llevados por hombres, mujeres y jóvenes, con lo cual muestran su apego pseudocomunitario a las asociaciones voluntarias, clubs deportivos y cultos semireligiosos.¹³ Estas expresiones infantiles de pertenencia a alguna entidad social son explotados por los partidos de masa, los cuales, por supuesto, no se contentan con distintivos y meras palabras, como el conocido término comunitario de "camarada". Los enemigos totalitarios de la raza humana no están completamente equivocados en su concepción de la naturaleza del hombre en la medida en que saben que puede desarrollar vinculaciones irracionales a ciertos símbolos y que el lenguaje estereotipado puede convertirse en un arma mortal en sus manos. Proyectan estos mecanismos en el campo de la retórica y los usan para una mayor magnificación o Gleichschaltung, según la jerga nazi:

"La famosa expresión nazi Gleichschaltung, que significa la imposición de la conformidad, el agachar la cabeza, no es más que un nombre para /la producción de reacciones en masa/. Su mecanismo es el siguiente: toda expresión violenta de Hitler, hablada o escrita, quedaba asociada en la mente del escucha con símbolos que gradualmente se convertían en los signos evocativos de sus discursos y amenazas; los símbolos se veían por todas partes, actuaban constantemente sobre las masas, haciendo renacer continuamente la inclinación favorable hacia Hitler y manteniendo el efecto de Gleichschaltung producido por sus discursos frenéticos, de la misma forma que el reflejo condicionado de Pávlov se refuerza a base de repetir de vez en cuando el estímulo "absoluto".¹⁴ Así, pues, la propaganda totalitaria engendra una cultura simplificada basada en símbolos elementales, un lenguaje petrificado y una conducta mecánica. Antes de que estas nociones empezaran a aplicarse a un marco cultural más pluralista, otros observadores, algunos de ellos psicólogos experimentales, comenzaban a convenir en las concepciones generales de Chakhotin, aunque comprensiblemente evitaron sus simplificaciones pavlovianas.¹⁵ Ya antes de la guerra, ciertos psicólogos habían considerado la cultura de masa totalitaria estrictamente como un sistema de falacias,¹⁶ aunque

fueron incapaces, dado al estado de desarrollo de su disciplina, de exponer una teoría generalmente convincente que explicara las causas de su sórdido triunfo en sociedades enteras. Esta tarea fue llevada a cabo de forma más cabal por teóricos de la sociedad masa, como Mannheim, que intentaron explicar "la producción mecanizada de ideas a través de la propaganda periódica y radiofónica"¹⁷ desde el amplio esquema teórico al que suscribían.

Precisamente porque poseía un esquema más amplio, Mannheim insistía en presentar la propaganda -es decir, la persuasión pública formalmente organizada- y sus efectos como un componente esencial de toda sociedad moderna, tanto totalitaria como "de masa abierta", y cuando se refería a la variedad democrática. Según él, los "productores de cultura" ideológicos y políticamente motivados están presentes y son influyentes en todas ellas. Por supuesto, deben hacerse distinciones cuidadosas sobre los diferentes grados de poder y de peligro en cada sociedad; incluso dentro de los regímenes totalitarios la gama y la cualidad de la propaganda no son siempre las mismas. Por ejemplo, la cultura fascista es más dañina y nihilista que su contrapartida bolchevique. Después de todo, los bolcheviques son marxistas, lo cual les obliga a evitar mantener una visión del hombre totalmente pesimista. En contraste, el fascista va mucho más lejos, creía Mannheim, al convertir todas las formas de discurso público y toda educación en "compartimientos de propaganda". No obstante, aparte de estas necesarias distinciones, Mannheim era de la opinión de que pueden aplicarse algunas generalizaciones a todas las sociedades masa modernas. Así, las funciones "antiguamente desempeñadas por el sacerdote son compartidas ahora por el educador, el administrador, el propagandista político y el consejero en relaciones públicas", que trabajan todos en conjunción con los medios de comunicación y reproducción de masa.¹⁸ Jugando hábilmente con los temores y éxtasis que "bloquean o barren el pensamiento racional o la sensatez", esta gente -convertidos en propagandistas de sus ideologías respectivas- tienden a remodelar la cultura sobre una base manipulativa.¹⁹ Sirve sus intereses económicos, políticos, religiosos o sectarios con los instrumentos recién descubiertos, destruyendo así la cultura tal como es entendida por parte de todas las personas responsables y creativas.

Pero, ¿es realmente posible estudiar la aparición de la anticultura, cultura sucedánea o cultura de masa, sin ninguna noción precisa de los medios de comunicación de la cultura? No podemos censurar a los críticos de la cultura de masa -o al menos varios de ellos- por haber ignorado esta cuestión vital. Desde el principio, fueron conscientes de que debían dar alguna respuesta a esta vasta y desconcertante cuestión para que su crítica de la nueva "cultura" tuviera algún sentido. El mismo Matthew Arnold acompañó sus invectivas (algo ambiguas) contra la "barbarie", el "reaccionarismo" y el "plebeyismo" con una definición de lo que creía que era la auténtica cultura. Para él era una cuestión de perfección individual o, más bien, una lucha por esa perfección, que brotaba del cultivo de la experiencia adquirida, las humanidades y las artes. Este elemento individualista aparece también en Nietzsche, aunque despojado de toda gentileza y aparente refinamiento y enraizado en un esfuerzo y competición implacables, contra un telón de fondo, no de clases sociales distintas sino de una sola grey de hombres originales. Sean cuales sean las diferencias entre esos dos pensadores, y entre ellos y otros de su época, la noción de que la cultura verdadera es para ellos patrimonio de los pocos, que es resultado de un esforzado empeño personal y que se halla encarnada en una fraternidad de individuos selectos se convirtió en el supuesto principal. La pérdida de la fe en la aptitud creativa y civilizadora de las clases burguesas -reputadas ahora como reaccionarias- reforzó más esta creencia de manera que, cuando escribió Ortega, fue capaz de desarrollar una filosofía social que giraba en torno a la idea de las "minorías selectas" y las aristocracias "naturales", el tiempo que acusaba las clases dominantes de su tiempo de "cobardes" e "incapaces". El elitismo cultural de este género pronto halló amplio eco en un sector inesperado, el de los críticos radicales americanos. Dos artículos notables, uno de Clement Greenberg (Vanguardia y Kitsch, 1939) y otro de Dwight MacDonal(d) (Teoría de la cultura popular, 1944, más tarde titulado por su autor Teoría de la cultura de masa) distinguían entre la "cultura elevada" de los pocos y la "cultura de masa" de los muchos y señalaban la vida supuestamente parasítica de la segunda sobre la primera. Estos ensayos fueron al principio de un copioso torrente de crítica cuyo tono y componentes voy a intentar poner al descubierto.

Sin embargo, antes de ello es conveniente decir unas breves palabras sobre Eliot. Hacia el fin de la guerra, T.S. Eliot se interesó en la definición de la cultura. Aparte de su preocupación personal por este problema, su esfuerzo se caracteriza por su insatisfacción con el enfoque de Arnold, a pesar de compartir su profunda convicción de que alguna forma de sociedad de clase es condición necesaria para la preservación de la cultura, por su conocimiento de las concepciones de Mannheim y de Macdonald sobre el refinamiento y la vulgaridad en el mundo moderno y por su propia visión tradicionalista y cristiana de la civilización. Todo ello le llevó a una formulación conservadora sobre el tema, justamente en la época en que la interpretación más moderna, unida a una teoría de los efectos de las comunicaciones de masa, empezaba a aparecer, a través de Greenberg y Macdonald, así como en la teoría emergente de la cultura política del totalitarismo. (De hecho, el mismo Eliot se percató de que sus proposiciones estaban "pasadas de moda" y por tanto dirigió a sus lectores el ensayo de Macdonald, que consideraba como la mejor alternativa a su propia concepción). Eliot estaba tan alarmado y decepcionado como muchos de sus contemporáneos ante el ocaso de la cultura tradicional y el ascenso correspondiente de la cultura de masa, pero estaba igualmente insatisfecho con la "solución" elitista que habían hallado al problema. Objetaba seriamente a la noción de Mannheim de que la intelligentsia son "aquellos que crean cultura" y que el resto de la población son sólo sus consumidores, caracterizados por diferentes grados de pasividad.²⁰ Estaba de acuerdo con Mannheim en que las élites creativas debían protegerse de la interferencia por parte de las actividades irreflexivas de amplios sectores de la población, pero en cambio proponía un nuevo tipo de estratificación que protegiera la creatividad de cada clase y mantuviera la herencia cultural común. Lo que propugnaba, decía, no era una "defensa de la aristocracia, sino

"un alegato a favor de una forma de sociedad en que la aristocracia tenga una función peculiar y esencial, tan peculiar y esencial, como la función de cualquier otra parte de la sociedad. Lo que es importante es una estructura de la sociedad en la que haya, -de arriba hasta abajo- una gradación

continua de niveles culturales: es importante recordar que no debemos considerar que los niveles superiores poseen más cultura que los inferiores, sino que representan una cultura más consciente y una mayor especialización de la cultura. Me inclino a creer que ninguna verdadera democracia pueda mantenerse a menos que contenga estos diferentes niveles de cultura. Los niveles de cultura también pueden considerarse como niveles de poder, hasta el punto que un pequeño grupo en un nivel superior tenga el mismo poder que un gran grupo en un nivel inferior; pues se puede arguir que la igualdad completa significa una irresponsabilidad universal; y en la sociedad que imagino, cada individuo heredaría una mayor o menor responsabilidad hacia la colectividad, con arreglo a la posición en la sociedad que heredera, con lo que cada clase tendría responsabilidades algo diferentes. Una democracia en la que todos tuvieran la misma responsabilidad en todo sería opresiva para el concienzudo y licenciosa para el resto.²¹

Esta visión tradicionalista, armoniosamente jerárquica de la estructura social y de sus relaciones ordenadas con la cultura fue reforzada por la identificación de Eliot del cristianismo y de la experiencia clásica con la misma cultura occidental. Si oímos de nuevo aquí la voz resistente del conservadurismo erudito occidental, que se oyó por primera vez en Burke, Maistre y Donald. Pero es más que repetición en Eliot, pues en sus Notas hacia la definición de la cultura de 1948, el poeta dijo también osada y explícitamente lo que otros críticos declaradamente más radicales de la cultura moderna no se atrevieron a exponer tan sin ambages.

2. LA CULTURA DE MASA

La mayoría de críticos modernos no querrían verse asociados con la evaluación de Eliot de la situación cultural contemporánea y muchos también se horrorizarían ante la mera idea de suscribir abiertamente a sus creencias sobre lo que es deseable. No obstante, las suposiciones explícitas y las conclusiones tácitas que pueden entretenerse en sus especulaciones no están enteramente en desacuerdo con las de Eliot. La razón de la negativa de aquéllos a identificarse con el enfoque de ésta no es sólo que naturalmente se sienten más democráticos e igualitarios que cualquier conservador que en el pasado se dedicara a la crítica cultural, sino también que se creen libres de los prejuicios tradicionales sólo en virtud de la novedad del fenómeno que tratan. De acuerdo con ellos, la cultura de masa es algo completamente libre de precedentes porque su causa principal tampoco los tiene. Como dijo inequívocamente Bernard Rosenberg: "La tecnología moderna es la causa necesaria y suficiente de la cultura de masa."²²

En cierto sentido, por supuesto, están en lo cierto. Ni Arnold, ni Burckhardt, ni siquiera el Ortega de la Deshumanización del Arte se enfrentaban de lleno al problema de una cultura transmitida a través de los medios de comunicación de masa y aparentemente modelada por ellos en gran medida. Estos y otros filósofos de la cultura proyectaban su sombra sobre el otro conjunto de críticos que trabajaban sobre los problemas planteados por el intrigante encuentro entre la cultura y la tecnología: gente como Tarde y Park, que empezaron a desarrollar una teoría del público; Gilbert Seides, quien, en 1927, publicó un ensayo sobre Las siete artes vivas poniendo, como Paul Lazarsfeld dijo acertadamente, "los medios de comunicación de masa sobre el tapete de la discusión intelectual",²³ Blumer con su estudio de pionero sobre el cine y sus ideas ulteriores sobre el "modelamiento de la conducta de masa a través del cine";²⁴ y finalmente Crœnberg, Macdonald y, una vez más, Saldes en su obra de 1950 El gran público. No obstante

cuando apareció esta última obra, se había establecido plenamente la conexión entre la sociedad masa, la cultura "popular" y los medios de comunicación de masa, y podía verse como emergía una nueva visión, acompañada de agitadas discusiones y debates. Esta se expresaba por medio de un diluvio de literatura de calidad variable -alguna de ella sin duda excelente- que reflejaba muchas de las preocupaciones centrales de los intelectuales sobre la condición de la cultura moderna y también sobre su propia posición en ella. Como cabría esperar, estos intelectuales se expresaban en voces aparentemente disidentes. Tras todo su argumento, sin embargo, puede discernirse una sola pauta, especialmente si separamos debidamente los desacerdos secundarios de los primordiales. Para evitar repeticiones y hallar algún orden en este vasto campo de la crítica cultural moderna, propongo presentar sistemáticamente los denominadores comunes de la perspectiva de la cultura de masa, para aislar sus principales componentes e ilustrarlos con aseveraciones significativas hechas por críticos particulares.

La cultura popular ha dejado de existir: la cultura de masa ha ocupado su lugar.

La cultura popular ha muerto o lo que de ella queda es precario y aislado. Las fuerzas que modelaron el mundo moderno son incompatibles con la cultura tradicional o popular. La cultura popular no era tan elaborada como las creaciones del gran arte y literatura, ni sus concepciones de la vida y del cosmos no eran tan profundas como las de la filosofía y la ciencia, pero entrañaban un nivel substancial de creatividad por parte de aquellos que la producían y un nivel no menos substancial de receptividad por parte de los individuos que sabían apreciarla.

"... el arte popular... es fácil de comprender, es romántico, patriótico y convencionalmente moral; quienes desconfían de las bellas artes le tienen un hondo apego. Los artistas populares pueden ser serios... o triviales... pueden ser hombres de genio u hombres de talento...; pueden ser universales... o localistas; más una cosa común a todos ellos es el poder de comunicar directamente con todo el mundo."²⁵

La cultura de los pueblos primitivos o de las sociedades feudales se transmitía por medio de contactos personales y simples dentro del mercado de las comunidades. La población que intervenía en la comunicación cultural en cualquier momento dado era invariablemente reducida, pues el elemento personal y cara a cara era absolutamente esencial en ella. Así la cultura popular se desarrolló directamente a partir de la misma gente que usaba de ella:

"El arte popular se desarrolló desde abajo. Era una expresión espontánea y autóctona del pueblo, forjada por él mismo, sin necesidad del beneficio de la Alta Cultura, para satisfacer sus propias necesidades... El arte popular era la propia institución del pueblo, su pequeño jardín privado y vallado para aislarlo de la gran parte formal de la Alta Cultura de sus amos..."

La separación del Arte Popular y de la Alta Cultura en casa dos compartimentos estancos correspondía a la clara línea trazada antaño entre la gente común y la aristocracia."²⁶

Dwight Macdonald

Así, por más que estuviera limitada por la dominación de clase y la distancia social, la cultura tradicional y popular poseía un claro grado de autenticidad y de valor inherente, de calidad estática o de sentido filosófico, expresados en modos de pensamiento míticos y una razonable sabiduría heredada. La cultura popular no era vendida ni impuesta, ni transmitida por instituciones situadas fuera de la mayoría popular. Haciéndose eco de Ortega, Macdonald también señalaba que este estado de cosas estaba tocando a su fin con "la erupción de las masas en la escena política", como consecuencia de la imprenta, y más tarde, de los demás medios de comunicación, "con desastrosos efectos culturales". En lo sucesivo, los mensajes emitidos desde un centro serían radicados o enviados a millones de receptores simultáneamente.

La cultura de masa existe y su contenido está determinado por los medios de comunicación de masa.

La tecnología moderna se ha apoderado del mundo tradicional de la cultura popular y ha provocado una verdadera mutación: la cultura de masa ha surgido de ella. Esencialmente, la cultura de masa significa que el principal proceso de comunicación manifiesta en una sociedad dada, siempre tiene lugar a través de dispositivos tecnológicos, que favorecen el flujo de comunicación unidireccional a partir de un número de personas relativamente pequeño en el extremo transmisor (y productor), mientras que en el extremo receptor se halla un inmenso público. Conectando a ambos están los medios de comunicación: la televisión, los registros de sonido, los materiales audiovisuales, la imprenta, la radio.

Una vez se ha establecido en una sociedad este flujo de transmisión simbólica, se expande irremisiblemente y despiadadamente expulsa la cultura popular de donde se halla. La incompatibilidad mutua de las dos culturas se debe al hecho de que los

"los medios de comunicación de masa penetran en más capas de la sociedad y permean más capas de la conciencia en menos tiempo que cualquier otro sistema de comunicación conocido. También transmiten un tipo de cultura que tiene sus atributos propios. Estos atributos son creados y condicionados por los medios de comunicación, cuya estructura es tal que les da vida."²⁷

Joseph Bensen y Bernard Rosenberg.

Este condicionamiento cabal del contenido cultural por parte de los medios de comunicación también ha sido puesto de relieve por Marshall McLuhan, cuya fórmula "el medio es el mensaje" ha adquirido gran notoriedad. Con ello quiere dar a entender que "los poderes formativos de los medios de comunicación son los mismos medios".²⁸

La estandarización exigida por los medios de comunicación impone la homogeneización del contenido de la cultura masa.

Los que se hallan en el extremo transmisor en el proceso

de la comunicación de masa no ven a su público. En el mejor de los casos tienen datos sobre él, recogidos a base de investigaciones de mercado, informes confidenciales o secretos, sondeos de opinión pública, etc. Por otra parte, su público es tan enorme que la diferenciación entre los gustos personales o de grupo se ve gravemente limitada -varios canales de televisión, incluso muchos, nunca serán capaces de satisfacer las variedades de necesidades estáticas que se encuentran en una compleja sociedad moderna- y por consiguiente los mensajes deben simplificarse hasta el punto en que todo el mundo pueda comprenderlos. Los medios de comunicación tienen que tratar a la gente como masa, por estratificada y culturalmente diferenciada que sea una sociedad. Por lo tanto, el comunicador de masa busca invariablemente

"... el denominador común inferior de un programa general, un espectáculo comercial, un llamamiento propagandístico, el hallar temas accesibles a todo el mundo corta a través de las bases de diferenciación sociales, económicas, regionales, ocupacionales e individuales. La vida es vivida por los individuos, pero los custodios de la cultura de masa se ven forzados a ignorar la mayor parte de las diferencias. Con ciertas importantes matizaciones, su universo es indiferenciado. Los temas y personajes que representan deben ensancharse hacerse toscos y groseros. La originalidad de un tema, de un personaje o de un mensaje haría más que obstaculizar el camino de la aceptación de la masa."²⁹

Joseph Berman y Bernard Rosenberg

La baja calidad del contenido cultural es por lo tanto el resultado directo de la misma estructura de los medios tecnológicos de comunicación cultural. La cultura de masa depende tan totalmente de un vasto aparato de dispositivos técnicos que es esencialmente una industria, la "industria de la cultura" como Horkheimer y Adorno le llamaron, que genera el más rígido e inhumano de los estilos, la expresión inanimada del espíritu humano.³⁰

La cultura de masa es esencialmente comercializable

La producción industrial y el control antidemocrático de

los símbolos públicos es la propaganda. La esencia de la propaganda es la misma en las sociedades totalitarias y en las pluralistas, aunque en las primeras carece de las limitaciones y de los elementos competitivos que circunscriben su gama en las segundas. No obstante, en las sociedades pluralistas la propaganda está haciendo progresivamente mayores incursiones en el campo de la libertad, en la que nunca debería haber penetrado. Incluso cuando aún florece la libertad, se ve seriamente amenazada por otro aspecto de la industria de la cultura -su dimensión mercantil- a través de la publicidad comercial. En los países capitalistas la cultura de masa no existe sin su comercialidad:

"...con la introducción de la alfabetización universal, la posibilidad de leer y escribir se convirtió en una cualificación menor, como la capacidad de conducir un coche, dejando de servir para distinguir las inclinaciones culturales de un individuo, pues ya no era el concomitante exclusivo de los gustos refinados... las nuevas masas urbanas crearon una presión sobre la sociedad para que les suministrara un tipo de cultura adaptado a su propio consumo. Para satisfacer la demanda del nuevo mercado, se creó una nueva mercancía, un sucedáneo de cultura, el kitsch destinado a aquellos que, insensibles a los valores de la cultura genuina, sin embargo están sedientos de las diversiones que sólo la cultura de algún género puede ofrecer."³¹

Clement Greenberg

Este proceso de venta de la cultura a las "nuevas masas urbanas", al igual que los medios de comunicación, todo lo invade. Así, al hablar sobre el "aparato cultural" de los Estados Unidos, un crítico comentaba:

"La dominación de hecho de la cultura comercial es el terreno inmediato del ámbito cultural americano, de la confusión, de la banalidad, del apasionamiento, de la esterilidad... los mecanismos del mercado han impregnado todos los aspectos de la vida -hasta incluso el arte, la ciencia y la enseñanza- y los han sometido a la evolución pecuniaria. En una palabra, lo que sucedió en los dos últimos siglos con el trabajo en gene

ral sucede ahora con las empresas artísticas, científicas e intelectuales: se están convirtiendo en parte de la sociedad como una serie de burocracias y como un salón de ventas."³²

C.W.Mills

Por consiguiente, ahora la cultura no es sino una mercancía que se intenta vender a un público tan amplio como sea posible. De hecho, el mismo público también ha cambiado, pues no es más que una masa de clientes en perspectiva. Los criterios de la transmisión de la cultura son la factibilidad técnica y hasta qué punto puede venderse el contenido "cultural". Así, desaparecen los criterios estéticos y el éxito se mide sólo mediante el "cálculo del número de compradores potenciales"³³ del producto final. Este cálculo no lo realizan los mismos artistas, guionistas o actores, ni el público, sino una nueva grey, la de los mercaderes de la cultura de masa, sus promotores: hombres de negocios, "artistas" comerciales, técnicos de los medios de comunicación, prospectores de mercados. Estos, a su vez, obedecen sólo las reglas de la economía en lo que se ha dado en llamar la "sociedad de consumo", que con frecuencia no es más que otro sinónimo de sociedad masas. Toda esta "mercantilización" supone una completa ruina para la cultura:

"La desaparición de la cultura en la sociedad masas... se da cuando vivimos en una sociedad de consumo que, en la medida en que sólo produce para el consumo, no necesita un espacio secular público cuya existencia sea independiente y exterior a la esfera de su proceso de vida. En otras palabras, una sociedad de consumo no sabe cómo velar por el mundo y las cosas que le pertenecen; la propia actitud principal de la sociedad hacia los objetos... la actitud del consumo, es la ruina de todo lo que toca."³⁴

Hannah Arendt

Como corolario de estas aseveraciones sobre el comercialismo de la cultura de masa y sus íntimos vínculos con la "sociedad de consumo", autores tan diversos como Elias Cenetti y Marshall McLuhan han trazado curiosos paralelismos entre las masas, las muchedumbres y el dinero; ambos están constituidos

por conjuntos de unidades intercambiables, manipulables, que dan poder a los que los controlan, etc.³⁵ La comercialidad de la cultura de masa, ha agravado esta relación, que ahora constituye más que un mero paralelismo, ya que los vastos públicos y auditorios están totalmente imbuidos de los sórdidos valores de una orientación meramente lucrativa y de una actitud bajamente hedonista. "Consumen" los bienes culturales por mera diversión y distracción, y éstas no dejan huella salvo una mayor soledad y ansiedad. Como dijo Adorno, el ideal del producto artístico de masa es que sea consumido y digerido por quien lo reciba.³⁶

La cultura de masa es mediocre y vulgar

Tal es el resultado de la disminución forzosa del nivel artístico impuesto por los medios de comunicación y del envilecimiento del contenido cultural exigido por la economía. Algunos autores, que creen que las industrias culturales tienen que luchar contra el gigantesco apetito del populacho por material de baja calidad ponen de relieve otros factores, como la extrema degradación de la masa.³⁷ Este apetito, por supuesto, es atemporal -"cada época, cada pueblo, cada cultura tiene su propia grosería, vulgaridad y estupidez", dice un crítico no hostil de la cultura de masa-³⁸ pero se ha desarrollado sin proporciones con las facilidades que la nueva opulencia estupidizante ha proporcionado a los muchos. La combinación de todos estos influjos produce un arte que no es arte en absoluto, y comunica un saber que en el mejor de los casos no es más que pseudosaber o una vulgarización superficial de ideas serias. En virtud de sus bases comerciales y tecnológicas los medios de comunicación no pueden ser serios y sólo pueden ofrecer caisés a las masas siempre sedientas de distracción:

"El público de los medios de comunicación de masa siempre espera que le vendan bienes, estereotipos y recetas para vivir... Y el público generalmente tiene razón: la misma actriz que acaba de implorar a un marido de opereta que no la abandone

a ella y a los niños, se vuelve e implora a todos y a cada uno de los espectadores en un tono idénticamente sincero y personal que compren un perfume o firmen una póliza de seguros... En muchos... espectáculos los anuncios se mezclan deliberadamente con expresiones de opinión. Hasta los no profesionales, como relevantes personalidades, conocidos novelistas, hombres comunes triunfantes y "medios", declaran a los cuatro vientos sus profundas convicciones personales sobre marcas de jabón, de cerveza o sobre Dios: "Esto es lo que creo". La línea divisoria sobre opiniones y personajes presentados como "reales" se difumina y el público necesariamente no sabe como esperar los anuncios publicitarios y las recetas del arte. En este contexto, los espectadores no pueden recibir el arte como experiencia individual y como perspectiva sobre la experiencia. El arte se hace irrelevante. No se percibe en sus propios términos, sino que se reduce primero y luego se acepta o rechaza como una serie de reglas sobre lo que hay que esperar o hacer.³⁹

Ernest van den Haag

Así, pues, la vulgaridad y la mediocridad mezcladas con la confusión son la característica principal del producto cultural manufacturado de masa. Esta confusión no está exenta de implicaciones morales, porque sus orígenes no son éticamente culturales. La confusión y el caos estético que aparecen en la pantalla de televisión, en los tebeos, en la novela barata, en las revistas ilustradas y los periódicos sensacionalistas y en la radio, están íntimamente conectados con las nuevas formas de relajación moral que han hallado su semillero más apropiado en la sociedad masa.

La cultura de masa es inmoral

La depravación de la cultura de masa es evidente en cada una de sus manifestaciones, y dado el alcance de los medios de comunicación también se puede detectar una moral convencional y tal vez genuina, pero se representa superficialmente y está gravemente adulterada por su componente degenerado. Todos los aspectos concebibles de la brutalidad y la corrupción se transmiten al público bajo el pretexto invariable de que "eso

es lo que los espectadores quieren". Esta inmoralidad de la cultura de masa puede considerarse desde dos diferentes perspectivas, a saber, la naturaleza de su contenido y su confusión moral básica:

(a) Ante todo, el material presentado encierra una brutalidad interna. La violencia ocupa un lugar prominente en la cultura de masa: el asesinato, la coacción moral, la violación, la tortura física, la crueldad mental, etc. Las revistas infantiles no se ven libres de la presentación de atrocidades, sadismo y violencia, sin que aparezcan influencias contrarrestantes serias. Así, sus "héroes" generalmente emplean los mismos métodos que sus enemigos. Por lo demás, la brutalidad a gran escala, como la guerra total, frecuentemente constituye el tema de este tipo de literatura, al igual que de un buen número de películas y producciones televisivas. Crímenes, guerra, desastres o peleas justas son el mismo alimento de que se nutren.

(b) La falta de valores, el caos y el relativismo ético que podemos hallar en la cultura de masa son tan intensos que apenas se puede decir que existan principios sin ella. La aterradora yuxtaposición de expresiones como "tebeos de guerra" y "tebeos de horror"⁴⁰ da una idea de la confusión moral en la que se halla la cultura de masa. Esta desconcertante yuxtaposición se ve intensificada por la publicidad. Interrumpe los programas de televisión en sus momentos culminantes o de tensión con sonidos, imágenes y mensajes que trastornan totalmente el espectáculo. Esta disrupción aparece también en las revistas, especialmente en las de gran tirada: junto a una fotografía desgarradora de unos seres humanos agobiados por la guerra podemos ver un anuncio a toda plana de un nuevo artículo.⁴¹ Esto, afirman los críticos de la cultura de masa, es una nueva fuente de trivialización y confusión moral. La trivialización de lo serio no está desconectada con la invasión de la vida privada de los individuos por parte de los medios de comunicación de masa: procesos, divorcios, disputas personales, accidentes, todos ellos se convierten en bienes vendibles y ocupa una buena parte de los espacios radiofónicos y televisivos, como si constituyeran el alimento normal de la vida cotidiana. La razón subyacente de todo esto no es solamente la curiosidad popular

sobre lo insólito y lo peligroso, sino el hecho de que para la cultura de masa nada es sagrado. Los tabúes aterradores han sido deshechos; los valores culturales han perdido toda

"su sagrada objetividad. El hombre se descubre a sí mismo en un ambiente de herramientas y de productos técnicos,... /y vanamente/ trata de hallar en ellos la imagen de su poder creador. Recordemos aquí la admirable idea de Weber: el desencanto del mundo fuerza al hombre a retornar a sí mismo, no dentro del hondo marco de una vida íntima... sino en el movimiento creativo del sujeto personal. /De ahí/ su horror de la soledad, ... /de ahí/ el mundo inhumano, deshumanizado y antihumano /en el que nos encontramos/." ⁴²

Alain Touraine

La cultura de masa es psicológicamente nociva

La homogeneización cultural, el comercialismo, la vulgaridad y la inmoralidad no pueden ser componentes inocuos de una cultura al ser tragados acríticamente por un público perpetuamente ávido. Si el contenido es inmoral, la parte más influenciabile de la población (especialmente los niños) probablemente lo percibirá y aceptará como norma para la acción. La suposición es que los medios de comunicación de masa son "agentes impersonales de socialización" ⁴³ y que existe un nexo causal entre la cultura que transmiten y las nuevas formas de delincuencia y de conducta amoral que han aparecido en las sociedades modernas. Por los demás, los medios de comunicación fomentan una actitud pasiva por parte de los espectadores: la falta de esfuerzo se convierte en un hábito, que es otra fuente del cinismo, basado en la indiferencia aburrida ante la crueldad y la excesiva familiaridad con ella. Otro rasgo psicológico esencial de la cultura de masa es su inmadurez. La cultura de masa es elemental e infantil y, como indicó Jan Huizinga en los últimos pasajes de su obra clásica sobre el juego humano, ⁴⁴ ejemplifica el retorno artificial a la niñez experimentado por el hombre moderno en su mundo de objetos de consumo, de deportes de masa, de diversión y de política. Como dijo el novelista James T. Ferrell, en el público de la cultura de masa "se produce una perniciosa retrogresión de la conciencia". ⁴⁵ El

público acepta la cultura de masa como un narcótico, como una fuente de regresión escapista al limbo de la bienaventuranza infantil, a la insensibilidad -para usar la expresión de McLuhan- generada por los medios de comunicación. Dos sociólogos han llamado a este efecto la "disfunción narcotizante":

"Lo calificamos de disfuncional y no de funcional por cuanto no es del interés de la compleja sociedad moderna tener grandes masas de la población políticamente apáticas e inertes...

La exposición al flujo de información sirve para narcotizar y no para revitalizar al lector o al espectador medio. A medida que se dedica una creciente cantidad de tiempo a la lectura y a escuchar la radio y ver la televisión, cada vez queda menos tiempo para la acción concertada... (El miembro del público) llega a confundir el estar al corriente de los problemas actuales por hacer algo por resolverlos. Su conciencia social permanece irreprochablemente limpia...

Es evidente que los medios de comunicación de masa han elevado el nivel de información de las grandes poblaciones. No obstante, sin querer, crecientes dosis de comunicaciones de masa pueden transformar inadvertidamente las energías de los hombres de la participación activa en el conocimiento pasivo."⁴⁶

Paul Lazarsfeld y Robert Merton

La pasividad en la recepción de la cultura implica sencillamente la alienación, pues la gente no discrimina el material que se le ofrece ni se plantea qué pensar, creer o hacer.

La cultura de masa es manipulativa

La pasividad intensifica en gran medida las posibilidades de manipulación. Lazarsfeld y Merton señalan que "el poder económico parece haber reducido la explotación y haberse vuelto hacia un tipo más sutil de explotación psicológica, logrado en gran manera a base de diseminar propaganda por medio de los medios de comunicación de masa."⁴⁷ Esto es lo que hace el empresario de la cultura de masa cuya única motivación es el lucro comercial. Tanto Seides como Macdonald ponen de relieve

cómo los mercaderes de la cultura de masa invariablemente "manipulan las necesidades de la gente"⁴⁸ para poder vender sus productos de diversión. Los empresarios tienen a su disposición una gama sin precedentes de dispositivos y técnicas de persuasión, ninguna de ellas basada externamente en la coacción, aunque ésta ciertamente exista. La diversión ejerce una sugestión traicionera: los espectáculos de televisión recomiendan indirectamente modas, objetos y modos de comportamiento; lo mismo se puede decir de los anuncios hábilmente colocados en la prensa popular. Por lo demás, como afirma Vance Packard, un ensayista muy popular en su día, la industria de la publicidad se ha vuelto sumamente sofisticada: dice el público lo que tiene que comprar y cómo tiene que vivir mediante técnicas de persuasión que son fruto de investigaciones psicológicas. Asimismo, la prospección de mercados utiliza la psicología en un sentido estrictamente instrumental. En la sociedad de consumo, según Vance Packard, el hombre moderno se halla bajo una red lanzada por una hábil multitud de persuasores ocultos", sin contar con su voluntad o su conocimiento."⁴⁹

Según un buen número de críticos de la cultura de masa, el uso de la persuasión subliminal y de otros trucos psicológicos no se limita a las economías capitalistas. Como vimos, Chekhotin señaló ya el terreno común que existía, a su juicio, a las culturas comerciales y totalitarias. Más tarde, otros afirmaron que la cultura de masa comercial llevaba consigo la simiente del pensamiento y de la persuasión totalitarios. Este es uno de sus rasgos verdaderamente peligrosos y su efecto puede ser tan nocivo tanto para aquellos que fomentan el comercialismo para sus propios fines como para el gran público.

"Las clases altas que empiezan a usar /la persuasión/ para enriquecerse a costa del mal gusto de las masas y para dominarlas políticamente, acaban por ver su propia cultura atacada e incluso amenazada de destrucción por el instrumento que emplearon irreflexivamente. (la misma ironía puede observarse en la política moderna, ... el nazismo empezó como el instrumento de la gran burguesía y de los junipers del ejército pero acabó usándolos a ellos como sus instrumentos.)"⁵⁰

El mismo autor creía que podía existir una cultura de masa no comercial, aunque siempre usando técnicas de manipulación semejantes a las del comercio. Esto es lo que sucede en la Unión Soviética según este autor. Aunque mucha gente ve los Estados Unidos como el país de la cultura de masa por antonomasia,

"el hecho es que la Unión Soviética es aún más un país de la cultura de masa que los Estados Unidos. Esto es menos discernible porque su cultura de masa en la forma es precisamente lo contrario, siendo una cultura de masa de propaganda y pedagogía y no de diversión. Sin embargo, tiene la cualidad esencial de la cultura de masa, por oposición a la cultura Popular o de Elite: es fabricada para el consumo de masa mediante técnicas empleadas por la clase dominante y no es una expresión de la gente individual o común. Como la nuestra, explota en lugar de satisfacer las necesidades culturales de las masas, aunque por razones políticas y no comerciales."⁵¹

Dwight Macdonald

La cultura de masa ha escindido el mundo de la cultura

Siempre ha existido una diferencia de profundidad y originalidad entre la "alta" cultura y la popular, pero en el pasado nunca llegó a impedir su convivencia armónica. De hecho, la fertilización y la inspiración mutuas fueron un rasgo normal de la cultura tradicional. Cuando hizo su aparición la cultura de masa y empezó a invadir la cultura popular no se podía prever que llegaría a amenazar también a la "alta" cultura. No obstante, apareció "el kitsch de clase alta para las tiendas de lujo", como dijo Clement Greenberg,⁵² y pronto fue sumamente difícil para los miembros refinados de la sociedad discriminar entre lo vulgar y lo excelente. Los artistas buscaron refugio en los movimientos de vanguardia y desarrollaron, como explicó Ortega, un universo estético que las masas no comprendían. Sin embargo, el esoterismo de la "alta" cultura no podía resistir por mucho tiempo el asalto de la cultura de masa. Esta tiene una sed insaciable de nuevas "ideas", "ar-

gumentos" o "imágenes" que pueden desencadenar aparentemente nuevas "sensaciones", pero es tan pobre que es incapaz de producirlos ella misma y tiene que acudir a la "alta cultura" y devorar sistemáticamente sus creaciones, no sin antes vulgarizarlas y falsificarlas. Así,

"La cultura de masa no significa la recepción por el gran público de obras de calidad y su elevación cultural correspondiente, sino más bien que estas obras son suplantadas por otras inferiores, especialmente fabricadas para ese público."⁵³

Guillermo de Torre

Macdonald creía que el proceso de vulgarización podía entenderse mejor si reconocemos que hay tres, en vez de dos, niveles culturales. Su tricotomía halla un paralelo en la Matthew Arnold (y halló cierta respuesta en Eliot, como ya vimos), pero tiene un sentido algo diferente. Llama sus niveles respectivamente Masscult, Midcult y "Alta cultura", implicando tal vez con la forma abreviada de los dos primeros neologismos que no denotan una cultura real. La Midcult, dice Macdonald, explota los descubrimientos de la vanguardia⁵⁴ y los da a conocer (aunque imperfectamente) a los vulgarizadores que controlan la fabricación de la cultura de masa; éstos a su vez comercializan el flujo de información y lo convierten en Masscult. Ahora bien, este flujo, como conviene la mayor parte de los críticos de la cultura de masa, es sólo de naturaleza técnica, pues no tiene una unidad cultural significativa; por el contrario, los individuos originales se ven a la vez aislados y amenazados por los mecanismos de transmisión cultural. Sus creaciones están sujetas a un equívoco y trivialización permanentes; cuando llegan a alcanzar la masa ya han sido prostituidos completamente. Por consiguiente, la escisión es total; el mundo de la cultura es tan confuso como fragmentado. Aunque estrictamente hablando, el mundo de la cultura genuina se ha confinado a las reducidas zonas aún ocupadas por las élites creativas y combativas de la sociedad moderna.

La cultura de masa no es cultura

Una "cultura" que posee tales características no es merecedora de tal nombre. Así George Steiner está dispuesto a aceptar la noción de "postcultura" para referirse a la con fusión y caos de lenguas y gustos que emanan de nuestro "sen timiento presente de ofuscación, de regresión a la violencia, al embotamiento moral", y a nuestra "impresión de fracaso fun damental en las artes y nuestros modos personales y sociales", así como nuestros temores de una nueva "era de las tinieblas" en la que la misma civilización... puede desaparecer o quedar confinada a pequeñas islas arcaizantes",⁵⁵ La alienación de la gente que puebla esta postcultura, la falta de comunicación entre ellos, genera el silencio mortal de un mundo "acultural". Según el mismo observador:

"Los cambios de modismos entre las generaciones son parte normal de la historia social. Sin embargo, anteriormente tales cambios y las provocaciones verbales de los jóvenes contra los viejos eran variantes de un continuum evolutivo. Lo que ocurre ahora es nuevo: es un intento de ruptura total. Las masculla ciones del drop-out, los desaires groseros del beatnick, el silencio del adolescente en la casa enemiga de sus propios pa dres se proponen destruir... Vaciamos de su humanidad a aque, los a quienes negamos la palabra. Los desnudamos y los hacemos pa recer absurdos. Hay una imagen literal y terrible en la "sorde ra de la droga", en el parloteo opaco o en el mutismo de los "drogados"."⁵⁶

George Steiner

Todo en la cultura de masa es ajeno a todo género de cul tura genuina. La cultura no tiene nada que ver con el silencio de los públicos insensibles y aturdidos o con los caóticos ruidos en los que se suman para distraerse y que reciben el nombre de música. Lo mismo puede decirse de todas las demás ac tividades "culturales". Como indicó Huizinga, las cualidades lúdicas esenciales de la cultura -que requieren esfuerzo, go ce y orden creativo, expresados en "las reglas del juego"- han ido desapareciendo progresivamente desde que la revolución industrial dio comienzo:⁵⁷ el deporte se ha convertido en un espectáculo comercializado, en una actividad "profesional"; la

danza ha degenerado en un menso incoherente. Por consiguiente la cultura se ha desvanecido y lo que ha quedado en su lugar no es más que la gran mentira de la ficción prefabricada: así Henri Lefebvre afirmaba que la cultura de masa moderna la simulación se ha convertido en un sustituto permanente de la experiencia y ha socavado por completo la cualidad realista de la vida cotidiana.⁵⁸ La cultura del hombre masa está sólo hecha a base de sueños mediocres y de emociones efímeras.

La cultura de masa es inherente a la sociedad de masa

La cultura de masa no precede a la sociedad masa ni le es superimpuesta. No es "superestructural", para usar esta expresión particular. La atomización, para poner sólo un ejemplo, es institucionalizada tanto a través de los mecanismos económicos y políticos de la sociedad masa como a través de los medios de comunicación de masa, que dispersan y separan a la población: los individuos pegados a sus aparatos de televisión no desean ni necesitan hablarse unos a otros. Así, en sus estadios avanzados, la sociedad de masa no puede concebirse sin el entero aparato de los medios de comunicación de masa y la "cultura" que generan. "Es a través de la cultura de masa", dice Alain Touraine, como la civilización industrial llega a nacer verdaderamente".⁵⁹ McLuhan por su parte habla de una "sociedad homogeneizada" que ha llegado a ser así precisamente a causa de los medios de comunicación y su modo de transmisión cultural,⁶⁰ una idea que es el eco de las palabras anteriores de Dwight Macdonald:

"la cultura de masa... derriba viejas barreras de clase, tradición y gustos y disuelve todas las distinciones culturales. Lo mezcla y lo revuelve todo, produciendo lo que podría llamarse una cultura homogeneizada."⁶¹

Por estas razones la extensión de la cultura de masa no es solo una amenaza de cretinización y brutalización general, sino que como señaló Rosenberg, también allana el camino al totalitarismo.⁶² George Steiner, por su parte, creía que las "tecnocracias populistas y de masa se caracterizan por una se-

mialfabetización" o subalfabetización, que son los atributos inseparables de nuestra "sociedad altamente organizada" y de nuestra "civilización de semibarbarie".⁶³ Según Mills, esta tendencia hacia la barbarie -lo que él llamaba el "analfabetismo educado"- es consecuencia de la "educación de masa" moderna y es común a todas las "naciones superdesarrolladas", con inclusión de América y la Unión Soviética, en que la educación se ha convertido simplemente en parte de las "máquinas militares y económicas".⁶⁴

"UN DEBATE INTERMINABLE Y FERROZ"

Tan pronto como se destacó la existencia de la cultura de masa, se empezó a atacar. Inmediatamente se la consideró como una amenaza al progreso o a la preservación de la vida civilizada. No obstante, pronto apareció una diferente evaluación de sus cualidades internas y de la medida de sus posibles peligros. En un momento dado, el fenómeno de la cultura de masa halló sus apólogos o, mejor dicho, las condiciones que hicieron posible que la cultura de masa hallara defensores: la vieron como un subproducto inevitable del progreso de la cultura genuina y como inofensiva a la "alta cultura" en todo caso. Una vez formados los dos campos, dice un autor, se inició "un debate interminable y feroz".⁶⁵

El debate ciertamente ha sido largo, aunque no siempre verdaderamente feroz. Desde sus inicios podía detectarse una respuesta emocional a la cultura de masa: desde Tocqueville hasta Ortega el temor de la disolución de la cultura en la situación moderna se hizo cada vez más prominente que las esperanzas de sus posibilidades creativas. A medida que aparecía la "aterradora perspectiva" de una "cultura mecanizada", aumentó el número de críticos y la medida de su acuerdo sobre la nocividad del nuevo fenómeno. Su alegato parecía el más fuerte -en todo caso era el más resonante- de los dos. Los optimistas, o simplemente aquellos que no compartían la alarma sobre la cultura de masa, hallaron públicos cada vez más débiles y más restringidos, como sucede a menudo en el campo de la crítica social.

Los socialistas y radicales que creían en la "nueva cultura proletaria", en la "cultura de las masas" y en el "hombre

nuevo" del socialismo no pueden contarse estrictamente entre los optimistas, pues se referían a un mundo que no se había materializado aún, aunque algunos veían su aparición en el seno de los acontecimientos contemporáneos. Los "optimistas" a los que me refiero aquí son aquellos que, aunque a menudo mostraban una repugnancia considerable por la cultura de masa, se negaban a ver en ella las amenazas a la civilización expresadas por los pesimistas. David Manning White, por ejemplo, acusaba a los críticos de la cultura de masa de hacer "un retrato excesivamente pesimista de la sociedad americana",⁶⁷ y aunque deploraban la "cualidad patológica" de muchas de las manifestaciones de la cultura de masa, mantenían que la vulgaridad, la torpeza y la bajeza de la vida cultural no son nuevas en la historia y, por tanto, no son peculiares de la cultura de masa. Los críticos que consideran anatema los medios de comunicación de masa, añadía, anhelan el retorno a periodos perdidos en el pasado, cuando no existían aquéllos. Eliminarían el tiempo de ocio del hombre "medio" todo aquello que no satisface sus niveles de alta cultura marcados por ellos mismos. White creía que eran pretensiones irrealistas, pues los mismos medios de comunicación de masa representan la "mayor promesa para el hombre "medio" de que está a su disposición una riqueza cultural que ninguna era anterior podía darle".⁶⁸ Es interesante notar, sin embargo, que estas objeciones no impidieron a White aferrarse a algunas de las viejas nociones que están en el corazón de la visión de la sociedad masa, especialmente la que supone que la vida de los hombres ordinarios es estrecha, aburrida y alienada:

"Rosenberg está hondamente preocupado porque gran parte del contenido de los medios de comunicación de masa es trivial. Aun no he encontrado ninguna prueba concluyente de que el hombre medio de hace 100 años pasaba sus horas de ocio leyendo a Spinoza, escuchando orquestas sinfónicas o tomando parte en otras actividades culturales. Como Henry David Thoreau escribió sobre la vida hace cien años, "La masa de los hombres vive vidas de callada desesperación".⁶⁹

Esta cita reveladora explica en parte por qué este enfo-

que no pesimista de la cultura de masa sólo; significó muy parcialmente una nueva mirada genuina al mundo de la cultura de masa. El "feroz" debate, pues, no es sobre ideas fundamentales, sino a menudo sobre diferencias de intensidad en la desaprobarción de la cultura de masa, basada en la consideración tradicional y pesimista de la cultura, las creencias y las imágenes del espíritu popular. El "debate" en sí tampoco ha mejorado mucho, pues muchos de sus portavoces han soslayado la tarea de examinar detenidamente sus supuestos principales. Algunos, como McLuhan, pretendieron echar una nueva mirada a la cuestión de la dependencia de la cultura de masa en sus medios de comunicación, pero luego olvidaron examinar su "pesimismo" y "optimismo" o incluso de evaluar los juicios morales básicos que constantemente emiten sobre la materia. (No obstante, es fácil detectar, tras las agudezas y slogans de McLuhan, una fruicción por los medios de comunicación y una glorificación infantil del maquinismo electrónico, cuyos precedentes en los tiempos de la revolución industrial son asaz obvios, y que son incompatibles con su supuesta neutralidad.) Otros, como Alain Touraine, sintetizaron la teoría común de la cultura de masa (en su Sociologie de l'action) y sus corolarios -las teorías sobre el ocio de masa y el consumo de masa- sin ponerlas en entredicho.

Que el debate no se centra sobre nociones fundamentales viene abonado por el hecho de que los apólogos verdaderos de la cultura de masa tampoco aciertan a examinarlas: son simplemente sus practicantes o sencillamente defienden sus dudosas cualidades, exhibiendo a menudo "una susceptibilidad irritable y neurótica, en parte porque la crítica procede típicamente de individuos -artistas, intelectuales y moralistas con los que quisieran identificarse".⁷⁰ Así, la crítica es idéntica tanto si viene de la derecha como de la izquierda -un fenómeno digno en sí de un examen atento y que trataré más tarde. Pongamos por caso a Ernest van den Haag. Sus actitudes son las de un crítico conservador, que difieren de las de los críticos actuales de la cultura de masa -que tienden a ser más radicales o de izquierdas que sus predecesores- y que lo proclaman como heredero directo de los primeros clásicos -que tendían a ser más conservadores. No obstante, sus conclusiones con-

cuerdan bien con la mayoría de los rasgos del modelo de la cultura de masa que acabamos de trazar. Van den Haag no hecha la culpa tanto al comercialismo capitalista por hacer descender los niveles culturales como el igualitarismo moderno; ello no obstante, su desdén por la cultura de mas y por el gusto popular actual puedé equipararse con el de los típicos autores radicales y con frecuencia adquiere el mismo acento. La igualdad ha significado la reducción del poder adquisitivo de aquellos que tenían gustos individuales e independientes, con la elevación consiguiente del poder adquisitivo de aquellos que nunca los tuvieron ni tendrán.⁷¹ Como ha dicho Seymour Martin Lipset, ningún enemigo del capitalismo ha escrito más duramente sobre la corrupción del gusto por la publicidad moderna, aunque el problema aquí no es el motivo de lucro en sí, sino el carácter populista de dicha publicidad. El publicitario refleja el gusto de los muchos, que para muchas mentes conservadoras a menudo es innato.

El "debate" no constituye debate tampoco si se mira desde otro ángulo. Aparte del hecho de que ha dejado de ser en gran manera relevante que el crítico sea de derechas o de izquierdas, la discusión se ha hecho tan estereotipada como las nociones usadas por ambos bandos, cuyas posiciones están ahora bien consolidadas.⁷² Los que están a favor son los mismos productores de la cultura de masa, mientras que los que están en contra concuerdan en una condena cabal de la materia como si del mismo diablo se tratara. En estos diálogos de sordos no es sorprendente que voces como las de Antonina Kloskowska -que rechaza la cuestión de que la cultura de masa es "inminentemente mala"- hayan sido considerablemente ignoradas. Esta autora señala que la "absoluta condena de la homogeneización parece ser uno de los errores fundamentales de los severos críticos de la cultura de masa",⁷³ Esta afirmación presupone un enfoque más objetivo de la cultura de masa, cuyos efectos perniciosos o benéficos considera que dependen de otros elementos del sistema social y apunta hacia una reevaluación del problema por terrenos hasta entonces casi nunca hallados por los críticos.

La sensible interpretación de Richard Hoggart de los cam

bios experimentados por la cultura de la clase obrera en la Inglaterra de después de la Segunda Guerra Mundial fue uno de los pasos más decisivos tomados en esa dirección. Aunque Hoggart aceptaba varios de los principios fundamentales de la crítica de la cultura de masa, también se preocupaba en destacar la innata capacidad de resistencia de la gente contra la trivialización y la fragmentación fomentados por los mercaderes de la cultura de masa.⁷⁴ Creía que la mayoría aún muestra un fuerte amor propio, que procede de los recursos morales considerables de las clases trabajadoras.⁷⁸

"... los trabajadores, aunque en cierto sentido están sufriendo la explotación, al menos tienen que ser consultados para obtener su consentimiento. La fuerza del ambiente y los poderes de la persuasión cuentan mucho pero no son irresistibles y hay muchos casos del poder de la acción libre... El igualitarismo democrático tiene una fuente en el supuesto de que todos son del mismo valor en un sentido mucho más valioso: la falta de valor aparente de la mente permanentemente abierta descansa en parte en la negativa a ser fanático... La alternativa hoy por tanto debiera ser más clara de lo que era antes: parte de un terreno un tanto más claro, menos lleno de obstáculos materiales".

Todo esto es profundamente alentador... No obstante, el problema es agudo y apremiante: ¿cómo puede mantenerse esa libertad como algo significativo, mientras el proceso de centralización y de desarrollo tecnológico continúa? Este reto es particularmente intrincado porque, aun cuando se perdiera una substancial libertad interna, la gran nueva clase desclausurada todavía se consideraría libre y se le diría que es libre.⁷⁶

Este enfoque evidentemente reconoce tanto la capacidad de resistencia de grandes sectores de la población contra las fuerzas de la cultura de masa como la potencia real de tales fuerzas.

Harold Wilensky nos ofrece un ejemplo paralelo en su tentativa de localizar las fuentes de resistencia a la pro-

gresión de la cultura de masa, en la creencia de que todas las sociedades industrializadas (tanto pluralistas como totalitarias) presentan poderosos límites al avance pleno de los medios de comunicación de masa.⁷⁷ La uniformidad cultural aumenta en la sociedad masa, dice, pero la "diferenciación social persiste e incluso se incrementa". La conclusión que extrajo de estas dos tendencias divergentes fue que toda imagen precisa de la estructura de la presente sociedad moderna para acomodar tanto la visión de la sociedad masa como la de la sociedad pluralista. La ambigüedad consiguiente, afirma, es necesaria para la comprensión correcta de las complejidades del fenómeno de la cultura de masa. Las tentativas aisladas de Kłoskowska y de Wilensky han ocupado lugar conscientemente dentro de la teoría establecida de la cultura de masa, pero representan un cambio. Habiéndose inquietado ante el debate sobre la cultura de masa y sobre la forma en que desarrollaba,⁷⁸ al final han abierto el camino para una puesta en cuestión más profunda de la teoría global en la que inserta como parte esencial de la concepción de la cultura de masa.⁷⁹

NOTAS AL CAPÍTULO IX

1. J.S.Mill (1961), pp.549-550.
2. H.Arnold (1869), p.197; otros pasajes relevantes en las pp. 34, 91, 108, 112, 181 y siguientes, 197.
3. R.E. Park (1904). Leon Bramson se equivoca al decir que Park trató de establecer una distinción entre masa y público que le había sido "brindada de forma descuidada por pensadores como Sighele", pues ya hemos visto que Tarde por lo menos no era ciertamente descuidado. Sin embargo, cita a Tarde (L.Bramson, 1970, p.53, n.8), pero tiene razón al señalar (pp.60-61 y n.30 loc.cit.) que "la formulación definitiva de Park (en su influyente obra de 1921) es una obra maestra de la ambigüedad".
4. H.Blumer (1933), p.142.
5. Ibid., pp. 142,193.
6. Ibid., p. 197.
7. Ibid., p.199.
8. S.Chakhotin (1940), p.xv.
9. En la versión inglesa Publicité se tradujo groseramente por publicity. Ver ibid., p.17.
10. Ibid., p.30.
11. Ibid., p.31.
12. Ibid., p.35.
13. Ibid., p.94.

14. Ibid., p.98.
15. F.C.Barlett (1940), p.9.
16. H.L.Childs (1936).
17. K.Mannheim (1965), p.8.
18. Ibid., p.53.
19. Ibid., p.159.
20. T.S.Eliot (1961), p.37.
21. Ibid., p.48.
22. B.Rosenberg, en B.Rosenberg y D.M.White (1957), p.12.
23. P.Lazarsfeld en N.Jacobs (1961), p.ix.
24. H.Blumer (1936).
25. G.Seldes (1957), p.79.
26. D.Macdonald (1957), pp. 60-61.
27. J.Bensman y B.Rosenberg (1963), p.172.
28. M.MacLuhan (1964), pp. 7 y 21.
29. J.Bensman y B.Rosenberg (1963), p.173.
30. M.Horkheimer y T.Adorno (1978), p.131 y también T.Adorno (1967) pp.60-70.
31. C.Greenberg (1957), p.102.
32. C.W.Mills (1963), p.18. Esta cita procede originalmente de un ensayo que apareció en The Listener (marzo 1959) con

el título The Cultural Apparatus.

33. J.Bensman y B.Rosenberg (1963), p.177.

34. H.Arendt en su ensayo Society and Culture en N.Jacobs (1961), p.48.

35. M.McLuhan (1964), pp. 143, 144; B.Cenetti (1960).

36. T.Adorno Social Critique of Radio Music, 1941, citado por Bensman y B.Rosenberg (1963), p.174.

37. H.Arendt en N.Jacobs (1961), p.48.

38. D.M.White en B.Rosenberg y D.M.White (1971), p.15.

39. E. van den Haag en su ensayo Of happiness and despair we have no measure, que apareció por primera vez en B.Rosenberg y D.M.White (1957), p.515.

40. B.Rosenberg en B.Rosenberg y D.M.White (1957), p.8.

41. D.Macdonald (1957), p.62.

42. A.Touraine (1965), pp.419-420. Ver también J.Huizinga (1936), para quien el bajo nivel de los programas radiofónicos y el periodismo sensacionalista eran claros signos de una pérdida general de los valores morales de Occidente.

43. J.Bensman y B.Rosenberg (1963), p.171.

44. J.Huizinga (1949).

45. J.T.Farrell (1963), pp. 176, 177.

46. P.F.Lazarsfeld y R.K.Merton Mass Communication. Popular Taste and Organized Social Action en B.Rosenberg y D.M.White (1957), p.464. La cita es interesante, pero los autores en realidad no suscriben a la crítica de la cultura de masa

esbozada en este capítulo.

47. Ibid., pp. 457 y 458.
48. G.Seldes (1957), p.82.
49. V.Packard (1966).
50. D.Macdonald (1957), pp.61-62.
51. Ibid., p.60
52. C.Greenberg (1957), p.103.
53. G. de Torre (1963), p.14.
54. D.Macdonald (1963), p.50. La primera versión del estudio citado apareció con el título de Masscult y Midcult en la Partisan Review, primavera de 1960.
55. G.Steiner (1971), p.14.
56. Ibid., p.89.
57. J.Huizinga (1949). último capítulo.
58. H.Lerebvre (1971), pp.143-193.
59. A.Touraine (1965), pp.445.
60. H.McLuhan (1964), pp.19 y 92.
61. Macdonald citado en D.McQuail (1969), p.25.
62. B.Rosenberg, citado en ibid., p.25.
63. G.Steiner (1972), pp.ii, 160,164.
64. C.W.Mills (1963), p.229.

65. B.Rosenberg en B.Rosenberg y D.M.White (1971); p.3.
66. D.Dawson (1957), pp.75-76.
67. D.M.White en B.Rosenberg y D.M.White (1957), pp. 17 y 32.
68. Ibid., p.17.
69. D.M.White en B.Rosenberg y D.M.White (1971), p.15. Ambos autores formulan sus teorías en esta nueva colección de ensayos sobre el mismo tema que su primera recopilación publicada catorce años antes que tuvo una amplia difusión.
70. C.A.R. Crossland (1962), p.3.
71. E. van den Haag (1964).
72. C.A.R. Crossland (1962), p.3.
73. A.Kloskowska (1964ab).
74. R.Hoggart (1963), p.321.
75. Ibid., p.325.
76. Ibid., p.345.
77. H.Wilensky (1964), pp. 173-174.
78. Ibid., p.175.
79. Esto ha sido llevado a cabo por algunos autores como Edward Shils. Como es uno de los críticos más importantes de la concepción de la sociedad masiva (y especialmente de la de la cultura de masas) ya hablaremos de su posición más tarde en la evaluación final de dicha teoría.

C A P I T U L O X

EL HOMBRE MASA

1. LA PERVERSION DEL INDIVIDUALISMO

"La parte existe por mor del todo, pero el todo no existe por mor de la parte", decía Platón, y agregaba "eres creado para el todo para ti". Popper observa acertadamente que estas palabras no sólo ilustran lo que es el colectivismo, sino que también expresan un fuerte llamamiento emocional al pertenecer al grupo o a la tribu, y advierte que Platón "sugiere que si no puedes sacrificar tus intereses en aras del todo, eres egoísta". Popper también nota que:

"El colectivismo no se opone al egoísmo, ni es idéntico al altruismo o a la abnegación. El egoísmo colectivo o de grupo, por ejemplo el egoísmo de clase, es algo muy común... y esto muestra claramente que el colectivismo como tal no se opone al egoísmo. Por otra parte, un anticolonista, es decir, un individualista puede ser al mismo tiempo un altruista; puede estar dispuesto a hacer sacrificios para ayudar a los demás individuos."¹

Popper intenta en este pasaje que el individualismo no es incompatible con la abnegación, y que por tanto la concepción socialista del individualismo como acmé del egoísmo es un completo equívoco. No me interesa directamente aquí este importante problema, sino más bien, la forma en que los autores de la sociedad masa han enfocado la relación tripartita entre el individualismo (que, como Popper, muchos consideran compatible con el altruismo), el colectivismo y el egoísmo.

Los capítulos anteriores contienen numerosas referencias

a la decepción de los individualistas ante el hombre moldeado por las fuerzas de los tiempos modernos. Los ciudadanos sin rumbo de Tocqueville, en busca de placeres mediocres, los especialistas ignorantes de Ortega, las personalidades extraterminadas de Riesman, son sólo algunos de los ejemplos más conocidos de los nuevos hombres corrientes descritos por autores muy representativos de la tradición que estoy examinando. Todos ellos concuerdan en ver a estos nuevos hombres como colectivistas (por cuanto están orientados hacia el todo de que son partes, pero partes inconscientes) y egoístas, pues llevan en ellos el ardiente deseo de éxito personal heredado del "ethos" individualista, privado ahora de las cualidades humanitarias y de amor por la libertad que son tan esenciales al mismo. Los nuevos hombres, por consiguiente, son pseudoindividualistas, egoístas, morales y siempre prestos a sacrificar su autonomía a las comodidades de la obediencia a la organización, al partido y a la burocracia o bien a las emociones de la secta, la "comunidad" ficticia y el movimiento social de masas.

La relación entre el individualismo cultivado por los críticos y el colectivismo y el egoísmo que atacan no es nada más simple, especialmente si tomamos en cuenta el hecho de que la corriente más conservadora de la concepción de la sociedad masa es claramente antindividualista. Su antiindividualismo, sin embargo, brota de su defensa de los valores tradicionales de un mundo preindustrial, y no es el antiindividualismo de ciertas corrientes del socialismo. Aunque sus ataques contra el individualismo odieux de la sociedad burguesa² nunca han cesado y de hecho han unido sus fuerzas a la crítica socialista común del "hombre capitalista", está claro que la aparición de vastos aparatos estatales, de grandes movimientos sociales y de sociedades anónimas internacionales ha prestado un apoyo especial a la crítica individualista más común de todas las formas de indentificación con tales entidades impersonales. La acusación de pseudotribalismo y de Ersatzgemeinschaft es característica de ella. Esta crítica tiende también a centrarse en la referencia despectiva de un nuevo tipo de personalidad, el "hombre masa", que es tanto la

causa original como el producto final de la sociedad masa. Si se cree que tanto el orden tradicional de los valores como el ethos humanitario y liberador del individualismo han sufrido los embates de la "invasión vertical" de los nuevos bárbaros, los hombres masa, es obvio que estos son los principales culpables de la crítica moderna. Esta visión, por supuesto traiciona la vieja concepción de la naturaleza de la plebe. Hace hincapié en los componentes psicológicos permanentes de los hombres y no en los nuevos, aunque afirma que se han desmandado: han olvidado su lugar apropiado en el orden social, y lo han vulgarizado y brutalizado, rebajando el nivel de su vida colectiva así como las posibilidades vitales de la gente dotada de un ethos individualista-humanitario. Sin embargo, algunos críticos prefieren destacar los rasgos morales estructurales de la sociedad en lugar de hallar tacha en la íntima moralidad de los hombres masa, que se consideran como el resultado inevitable de la manifestación en todas sus formas, ocasionada por el modo de producción fabril, generado por los medios de comunicación de masa y su cultura o por cualquier otra fuerza externa. Esta opinión, que no es incompatible con la más moralista, no ignora la cuestión de la íntima naturaleza de hoi polloi, aunque la relega a un segundo lugar. La mayoría de críticos adoptan ambas posiciones en grados variables. Algunos desde Tocqueville, se inclinan fuertemente hacia la primera: tienden a destacar tendencias que hunden sus raíces en la naturaleza perenne de los muchos. Por ello, sus ideas sobre el hombre masa son más atemporales. Otros, como Mills y Riesman, señalan cambios en la estructura de la sociedad que crean nuevas formas de conciencia y de conducta. Por último, otros como Michels y Ortega, combinan ciertas creencias sobre los elementos invariables de la naturaleza humana -el plebeyismo, las pasiones oligárquicas- con la firme convicción de que ciertas fuerzas sociales, como la burocratización, son igualmente responsables de la aparición a primer plano del hombre masa.

Así, pues, esencialmente todos los autores ponen de relieve una doble pérdida de libertad y de identidad (o del yo) en el hombre moderno, sean cuales sean las causas de esta pérdida. Cuando las causas surgen de la estructura social

y cultural o, mejor dicho, de sus divisiones, contradicciones y dislocaciones, se carga el acento en la anomía. Si, por el contrario, la muerte de la individualidad se entiende como un estado mental de tensión, se carga el acento en la alienación. Ni que decir tiene, los teóricos sociales también se han preocupado en mostrar las causas estructurales de la alienación y en describir la anomía como un estado de desamparo y confusión morales, pero ello no debiera oscurecer el hecho de que los modos de explicación prevalentes en cada caso son socioestructurales para la anomía y psicológicos para la alienación.³

La anomía ha tendido a permanecer dentro de los confines de los niveles más elaborados de la teoría social, mientras que la alienación es una noción que se halla tanto en estos niveles como en las manifestaciones más populares del pensamiento social. Básicamente ambas nociones son igualmente esenciales a la teoría de la sociedad moderna como sociedad masa, especialmente cuando nos percatamos de que la anomía puede identificarse a menudo con ciertos tipos de organización social, de conflicto de normas. Ya me he referido a menudo a la anomía en varios sentidos a lo largo de los capítulos anteriores, y especialmente en mi discusión de las teorías de la disolución de las estructuras sociales, sean comunidades o clases. En cuanto a la alienación, la mejor manera de considerarla es una referencia a la noción del hombre masa.

La alienación es una noción que no es patrimonio ni mucho menos de la concepción de la sociedad masa. Cabalga sobre muchas teorías, concepciones o corrientes culturales de la filosofía social contemporánea. Se usa tan ampliamente que sería inadecuado calificarla de moda. De hecho, como Nisbet apuntó en un estudio específicamente dedicado a la disolución de las comunidades en la sociedad masa, la "hipótesis de la alienación ha alcanzado un grado extraordinario de importancia. Ha llegado a ser tan predominante como la doctrina del interés propio ilustrado lo fue hace dos generaciones".⁴ Ahora bien el interés propio ilustrado es un componente esencial del individualismo y la alienación es el sello característico del hombre sin individualidad, el hombre masa.

2. ALIENACION

No entraré aquí en una discusión general de un concepto cuyas raíces e implicaciones alcanzan tantos aspectos del pensamiento social contemporáneo. Me limitaré a algunas de las conexiones que tiene esa noción con la teoría del hombre masa, que no son pocas ni superficiales.

Según ésta última, los seres humanos de hoy han experimentado un proceso de "autoalienación del mundo", el cual ha alcanzado tal punto que el hombre masa debe explicarse en términos de la teoría de la alienación. Esta, a su vez, presenta grandes afinidades con viejas explicaciones sobre la masa, basadas en su desarraigo, falta de tradición, hostilidad hacia las instituciones centrales de la sociedad y su falta de nietas o respeto. La noción de alienación no sólo es compatible con estos supuestos sino que, desde cierta perspectiva neoconservadora (tanto si parece en el seno del pensamiento abiertamente conservador como en el que pretende no serlo) ayuda a darnos una explicación más elaborada y plausible del llamado hombre masa.

"Alienación" denota un extrañamiento por parte del hombre de alguna dimensión de su actividad. Tal separación suele entenderse por lo menos en los tres sentidos siguientes: (1) como separación entre el yo y el mundo objetivo, con lo cual ambos entran de algún modo en oposición; (2) como separación entre el yo y aquellas partes suyas que están ahora en contradicción con él, o entre sí, especialmente en el caso del trabajo alienado; (3) como separación entre el yo y su propio sentido de identidad. La idea, aunque sumamente antigua en la filosofía y la literatura occidentales, tiene como es harto sabido su formulación moderna en Hegel y luego, con mayor precisión aún, en Marx. No obstante, su auge a un nivel totalmente explícito se halla después de la Gran Guerra de 1914-1918, en una diversidad de círculos culturales, freudianos, existencialistas, neomarxistas.⁵

Meditando sobre las consecuencias humanas del trabajo industrial, Hegel se percató de que el trabajador asalariado,

nominalmente libre, no se posee a sí mismo y está enteramente a merced de las fluctuaciones del mercado, de las condiciones económicas y de la política empresarial. La relación entre amo y esclavo de antaño se ha mantenido intacta en los tiempos modernos, aunque ahora se oculte bajo el velo del contractualismo y de los derechos nominales. Marx refinó esta idea, a la que Hegel había dado ya el nombre de alienación, y afirmó que:

"... el objeto que produce el trabajo y su producto se opone a él como a una esencia extraña, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es trabajo cristalizado en un objeto, que se ha objetivizado. Esta objetivización es la materialización del trabajo. La realización del trabajo es su materialización. En la situación económica, la realización del trabajo aparece como una pérdida de la realidad por el trabajador, y la materialización como una pérdida del objeto y una servidumbre al mismo, y la apropiación como alienación o extrañamiento."⁶

Para Marx, la alienación (descrita en esta cita en su nivel más abstracto) pasa por el proceso siguiente cuando se da en la vida de un trabajador en el marco de una empresa poseída en propiedad privadamente por otro; un sueldo fijo al trabajador. Por lo tanto, el trabajador ha producido los objetos sin ningún propósito en sí, siendo el único fin de su trabajo ganar el jornal, que no es lo mismo que la mercancía producida con su propio esfuerzo. Esto significa, en primer lugar, que el trabajador está alienado de su trabajo. Pero también significa, en segundo lugar, que está alienado de los otros hombres: del capitalista, debido a sus privilegios, y porque el trabajador es para él sólo el portador de una cierta cantidad de fuerza de trabajo que puede comprarse en el mercado de trabajo, y no un ser humano con plenos derechos; y de sus compañeros de trabajo, porque están compitiendo en un mercado de salarios y empleo, en una guerra de todos contra todos. En tercer lugar, habiendo perdido así toda identificación emocional y solidaridad con su compañeros, el proceso es coronado por su propia autoalienación: como un engranaje en la máquina del modo de producción capitalista el trabajador deja de po-

seerse a sí mismo. Así, la visión de Marx, aunque ligada específicamente a la situación industrial y de mercado del capitalismo, abarca en realidad los tres sentidos que se dan normalmente al término alienación en la literatura contemporánea.

El potencial de generalización que se esconde en la noción de alienación o enajenación de Marx le ha conferido su actual multiplicidad de sentidos. El análisis de la alienación del trabajador asalariado y desprovisto de bienes en el sistema capitalista de producción, que encontramos en los manuscritos tempranos de Marx, puede extenderse fácilmente a la condición del hombre en el mundo moderno, especialmente dentro de la corriente del pesimismo cultural que he estado considerando. Lógicamente no hay razón por la que la alienación como concepto no pueda disociarse de los demás componentes centrales de la filosofía de Marx como la creencia en el progreso o el socialismo. Así, para algunos la alienación ha dejado de ir ligada exclusivamente a la cuestión de la explotación del hombre por el hombre bajo el capitalismo y se ha extendido a cualquier otra forma de explotación y opresión concebible, y muy especialmente a los resultados de las tensiones destructivas creadas por las exigencias contradictorias de un mundo dominado por fuerzas burocráticas y tecnológicas.⁷ De esta guisa el tema de la alienación se ha convertido en uno de los más esenciales en la crítica y la especulación sociales contemporáneas y asimismo ha llegado a ocupar un lugar importante en la investigación sociológica y psicológica empírica.

Según la visión de la sociedad masa, el hombre es definido como hombre alienado. Todas las condiciones de tal sociedad convergen sobre nosotros y generan un sentido generalizado de desesperanza y de desorientación. Se afirma nuestra supuesta falta de ligámenes primarios no halla compensación en las organizaciones a las que pertenecemos artificialmente. La nueva clase media -que para muchos, como ya hemos visto, constituye el grueso de la sociedad masa- es el ambiente neurótico de los buscadores de status y empleados inseguros, con todas sus fuentes de identidad y de confianza en sí mismos perdidos en la competencia sin sentido a la que permanentemente dedican

todas sus energías. Como hemos visto dícese que esta situación se ha visto agravada por la política de masas, tanto pluralista como totalitaria. Los medios de comunicación han hecho el resto. Aunque estas ideas estaban casi explícitas en las obras de los fundadores modernos de nuestra teoría, la tendencia hacia la equiparación del hombre masa con el hombre alienado se puede discernir claramente en los años cincuenta,⁸ en que maduró en obras tan conocidas como Los orígenes del totalitarismo de Hannah Arendt, Por una sociedad sana de Erich Fromm y Bros y civilización de Herbert Marcuse. Por diferentes que sean, estas obras comparten un esfuerzo por expansionar lo más posible la idea originalmente hegeliana de la alienación. Así Arendt afirma que "la alienación del mundo y no la autoalienación como Marx pensaba, ha sido el sello de la época moderna".⁹ Y la alienación del mundo, a su juicio, constituye una desazón aún más profunda, que puede "sólo adquirir proporciones más radicales si se le permite que siga su propia ley inherente".¹⁰ La alienación del mundo ocurre cuando la persona está escindi- da no sólo de su explotador, como le ocurre al proletario, sino de la sociedad entera. La convicción de que la alienación alcanza el nivel más profundo de la personalidad porque sus nuevos determinantes todo lo saturan, está presente también en Marcuse y en Fromm, así como en otros autores de la tradición de la Escuela de Frankfurt. Fromm cree que la alienación -"un modo de experiencia que la persona experimenta (sic) como alieno"- ha alcanzado su punto culminante en la personalidad moderna, en el hombre masa.¹¹ Con la ayuda de nociones freudianas, tanto Fromm como Marcuse creen que los constreñimientos y las demandas de la civilización generan inevitablemente alguna forma de alienación y concluyen que nuestra civilización la conlleva de una forma extrema. Aunque ambos conservan la dimensión marxista en su explicación de la alienación, Marcuse insiste más en buscar los orígenes de la alienación en la explotación de clase y en la mera desigualdad social, sobre las que se superponen las tensiones específicas del mundo tecnológico.¹² Desde el punto de vista marxista, empero, y en su interpretación posterior del hombre masa (como veremos) Marcuse abraza abiertamente una visión del hombre masa en que no es nada ortodoxa. Lo que es característico de los marxistas freudianos -y no sólo de aquellos que están relacionados con la

Escuela de Frankfurt, sino también de autores como Wilhelm Reich- es su visión de la alienación en términos patológicos. En esto se han visto secundados por psicólogos como Karen Horney y Bruno Bettelheim: todos ellos tienden a interpretar el masoquismo, el sadismo, el fanatismo político, la ansiedad y otros males como expresiones de la "neurosis de nuestro tiempo",¹³ ocasionada por una civilización irremisiblemente equivocada.

En su estudio de 1960 sobre los problemas del individuo de "autonomía en una época de masa", Bettelheim comenta:

"Con tantas cosas hoy a nuestro alcance por las que muchas generaciones han luchado, cuán asombroso es que se nos escape el sentido de la vida. Libertad tenemos, más amplia que nunca. Pero más que nunca, muchos de nosotros ansiamos una autorealización que se nos escapa, mientras vivimos desazonados en medio de la abundancia. Cuando alcanzamos la libertad, tenemos las fuerzas sociales que parecen sofocarnos, parecen avanzar sobre nosotros desde todas las partes de un mundo cada vez más reducido.

El tedio y la insatisfacción ante la vida se están haciendo tan grandes que muchos están dispuestos a dejar la libertad escapárseles de sus manos. Tienen la impresión de que es todo demasiado complicado, demasiado difícil para aferrarse a ello y a ellos mismos. Si pierden el sentido de sus vidas, desean al menos no ser responsables de ello, y prefieren que la sociedad sobrelleve el peso del fracaso y de la culpa."¹⁴

Falta de sentido, culpabilidad, tedium vitae, miedo de ser libre: este es el nuevo tenor de la alienación vista por esta generación de psicólogos. De hecho replican en gran medida los temas de la falta de sentido, del desarraigo y del absurdo desarrollados por los existencialistas en tiempos de la Segunda Guerra Mundial y más tarde por novelistas y dramaturgos. Así, L'Enracinement de Simone Weil y L'homme révolté d'Albert Camus, a pesar de sus títulos, son también importantes estudios sobre el hombre alienado. Sin duda alguna no son estrictamente sobre el "hombre masa", aunque sus autores a no

nude se acercan mucho a la noción y a varios de los problemas básicos que implica.¹⁵ No obstante, después de la discusión explícita de la alienación por parte de Sartre en L'Être et le néant (1943) -para no hablar de las contribuciones anteriores de Kierkegaard, Unamuno y Heidegger no puede exagerarse su influencia sobre el estado de ánimo, las imágenes y el enfoque de un número considerable de críticos pertenecientes a la escuela de pensamiento de la sociedad masa.

La presencia de este nuevo estilo, que reproduce fielmente el lenguaje del existencialismo y su insistencia a ligar la alienación con el absurdo, y ambos a la vida de nuestro tiempo, es muy explícita en las obras más populares dentro de la corriente de la crítica social. He aquí, una palabra típica de uno de sus popularizadores más conocidos, Theodore Roszak:

"No es una mera coincidencia que este sentido devorador de la alienación del hombre (la "conciencia idolátrica" de Roszak) de la naturaleza y de sus semejantes -y del propio yo esencial- se convierta en la angustia endémica de las sociedades avanzadas industriales. La experiencia de ser un absurdo cósmico, una criatura intrusa en el universo sin propósito, continuidad o parentesco, es el precio psíquico que pagamos por la "ilustración" científica y las proezas tecnológicas. Sólo aquellos que han roto su silencioso diálogo interno con el hombre y la naturaleza, sólo aquellos que experimentan el mundo como muerto, estúpido y alieno y, por tanto, sin derecho a ser reverenciado, pueden llegar a volverse contra su ambiente y contra sus semejantes con la rapacidad fría y meticulosamente calculada de la sociedad industrial."¹⁶

El lenguaje existencialista y los términos de recreencia están también fuertemente presentes en la literatura más orientada psicológicamente sobre el hombre masa, y especialmente en algunas áreas en boga de la psiquiatría. El hombre masa aparece en ellas como fundamentalmente enfermo, siendo su enfermedad el resultado del aislamiento mental y de la soledad forzada que engendra, una vez más, un sentido de absurdo y de inutilidad. Una de las preocupaciones principales de estos críticos psicológicamente orientados es la "supervivencia de la

persona en la sociedad masa",¹⁷ ya que esa sociedad es para ellos algo ineludible e indiscutible de cuyos evidentes rasgos no puede dudarse. Confrontados con ella, algunos proponen una serie de fórmulas místicas relacionadas con unas cuantas nociones poco claras como "contracultura", "concienciación" y otras similares, que apuntan hacia una "moralidad alternativa", cuyo contenido en gran parte tampoco explican.¹⁸ Uno de los portavoces más importantes de esta tendencia, R.D.Laing, está convencido de que los "seres humanos están tan autobrutalizados, banalizados, estupidizados, que no son conscientes de su propia degradación". Y agrega Laing, en nuestro mundo contemporáneo

"todos los aspectos de la realidad están sometidos a falsificación, y una descripción positiva puede perpetuar sólo la alienación que no puede describir, que no logra sino hacer más profunda, porque la enmascara y la hace más profunda aún."¹⁹

No se preguntamos como bajo circunstancias supuestamente tan graves puede llegar a aplicarse una terapéutica -individual o colectivamente- y puede liberarse el hombre masa de una forma de alienación tan absoluta y generalizada. Pero no son estos psicólogos alarmistas o alarmados quienes nos han dado la respuesta, muy a pesar de las declaradas intenciones terapéuticas de su profesión.

3. EL HOMBRE MASA

La idea de hombre mas ha llegado a poseer una serie de características que, de hecho, varían poco de autor a autor, a pesar de las obvias diferencias de énfasis que hallamos. Pueden enumerarse y resumirse de la forma siguiente:

Masividad. El hombre masa muestra una afinidad básica con la masa física. Ya sea desde el punto de vista del mercado de trabajo como del de las organizaciones, partidos y movimientos, es un objeto estandarizado que puede substituirse por otros. Así, las analogías con amalgams físicas de elementos idénticos (lluvia, arena) no son infrecuentes en la literatura. Por ejemplo:

"La sociedad masa es un montón de arena hecho de individuos que son más dependientes, impersonales, indiferentes y están más aislados, desarraigados, abandonados, faltos de vida comunitaria y socialmente desintegrados que nunca."²⁰

Heinrich Schirrnebeck

Sin embargo, en algunos autores esta relación entre el individuo y la masa no se detiene en la analogía. Herbert Marcuse, en su ensayo muy influyente sobre el hombre masa, nos informa de que el individuo moderno sufre un "proceso de reificación" en virtud del cual se convierte en una mera cosa.²¹ Los orígenes marxianos de la idea de la transformación del trabajador en una mercancía, son obvios, pero según los nuevos críticos el proceso de reificación actualmente reduce a los individuos a un estadio inferior al que se hallaba el trabajador en la empresa capitalista, ya que este ser humano reificado y sin espíritu ha dejado de abrigar posibilidades de levantarse en contra de sus opresores: carece de conciencia.

Aislamiento. Estar en el montón de arena social no significa convivir; aún menos significa comunicar:

"Muchos de los que sondan los problemas sociales /de

la sociedad masa/ descubren en su núcleo una condición en la que los individuos carecen de contactos genuinos entre sí. El individuo encuentra difícil o imposible comunicar satisfactoriamente con sus semejantes y por consiguiente no puede orientar sus propios valores o ponerse en armonía con la sociedad."²²

Arnold Rose

En el capítulo anterior incluí una cita notable de George Steiner en la que expresaba el aislamiento cultural más vigorosamente aún.²³ En su opinión, los orígenes "del daño y la desesperación del presente conflicto de generaciones" deben buscarse en el aislamiento en la forma de una nueva especie de mutismo, reemplazado por el silencio, el ruido o la cháchara en una época en que ha desaparecido el arte de la conversación. Por lo tanto, agrega, se está haciendo violencia deliberada a los ligámenes primarios de identidad y de cohesión social producidos por el lenguaje común".

Pérdida de la individualidad. Los individuos atomizados, aislados y neuróticamente silenciosos no aumentan su diferenciación cualitativa del resto de sus semejantes. La individualidad se identifica cuando la persona es capaz de afirmar su identidad a través, y no en contra, de las relaciones primordiales. Se ha señalado repetidamente que la noción del hombre masa surgió para explicar el ocaso del individualismo. Autores tan diferentes como Rieffan Horkheimer notaron que, tras un ascenso del individuo, ahora se produce una clara decadencia del mismo. Para Horkheimer, esta decadencia está aparejada a la crisis generalizada e incluso al eclipse de los individuos racionales y autónomos en el mundo moderno.²⁴

Ansiedad. Las tensiones y las demandas conflictivas que la sociedad masa impone sobre sus miembros ocasiona una crisis de identidad permanente: el individuo pierde toda perspectiva sólida de sí mismo, el sentido de su rol y los fines de su propia acción. El individuo ha perdido su "capacidad de experimentar y de tener fe en el propio yo como ser digno y único, y al mismo tiempo la capacidad para experimentar otros yos, es decir, sus propios semejantes, su fe en los mismos y

una comunicación significativa con ellos."²⁵

Rollo May

La ansiedad imperante en la sociedad masa es neurótica y por tanto diferente de la ansiedad que surge naturalmente ante los riesgos normales de la vida. La engendran la anomia y los conflictos de valores; la competencia la agrava; en casos extremos, como bajo el totalitarismo, el terror organizado la eleva hasta grados insospechados. En las sociedades de masa "democráticas" asimismo aparecen formas extremas de ansiedad: la burocracia, por ejemplo, con su "sociabilidad" obligatoria y su racionalización en la vida de aquellos que trabajan para ella, es una fuente constante de ansiedad neurótica."²⁶

Manipulabilidad. La posición del hombre en un mundo totalmente funcionalizado lo convierte en docil instrumento de fuerzas anónimas. La "sociedad tecnocrática", contra la que se dirige tanta literatura de la alienación,²⁷ trata de lograr la aquiescencia de sus miembros a ser manipulados. La "robotización" puede seguir las formas directas y brutales del lavado de cerebro totalitario, pero como nos dice Marcuse también se da a través de los medios más sutiles brindados por los medios de comunicación de masa: mediante ellos nos convertimos en "engranajes de una máquina cultural" y mediante la opulencia adquirimos "falsas necesidades" y nos convertimos en los instrumentos pasivos del sistema dominante.²⁸ Para algunos, la coacción mental a través del control de pensamiento inconsciente²⁹ es la causa profunda de la obediencia ciega y alienada del hombre moderno, a quien se le ordena qué comprar, qué pensar y a quién obedecer. Como los medios actuales de control de pensamiento son más elaborados que los usados en el pasado por los fanáticos religiosos y por los déspotas políticos, el hombre masa consiguientemente ha sido subyugado y domesticado en una mayor medida. El uso inhumano de la psiquiatría y de otras técnicas, es lo que lo ha hecho en gran parte posible. Pero esto sólo explica parcialmente la manipulabilidad; aún es preciso identificar qué características subjetivas hacen manipulable al hombre moderno.

Puerilidad. Hay un rasgo ingenuo en el hombre moderno

que lo hace propenso a la maleabilidad. A esto puede llamársele puerilidad, pues es un estado similar al del niño que es plenamente socializado y que, por consiguiente, puede obligársele a obedecer o a hacerlo contento o satisfecho con las promesas y recompensas más simples. Freud no tardó en destacarlo y también Scheler, quien habló del Kindesdasein esencial del vermaster Mensch. Pero fue Jan Huizinga quien mejor describió este estado, que llamó "puerilismo". Huizinga creía que éste era el término más apropiado "para esa mezcla de adolescencia y barbarie que se ha extendido sobre el mundo durante las dos o tres últimas décadas". Las palabras finales de Homo Ludens, una de sus obras fundamentales, expresan sus ideas sobre ello:

"Parece como si la mentalidad y la conducta del adolescente ahora reinaran supremas sobre grandes áreas de la vida civilizada que antes habían sido el patrimonio de los adultos responsables. Los hábitos a que me refiero son en sí más viejos que el mundo; la diferencia estriba en el lugar que ahora ocupan en nuestra civilización y en la brutalidad con la que se manifiestan. De estos hábitos el de gregarismo es tal vez el más fuerte y el más alarmante. Desemboca en un puerilismo de la peor ralea; gritos u otros tipos de salutación, el hecho de llevar insignias y varios artículos de camisería política, el desfilar en orden de marcha o a un paso especial y todo el galimatías de los sortilegios y de la mojiganga colectiva. Muy emparentado con ello, aunque a un nivel psicológico algo más profundo, está la sed insaciable de distracción trivial y de crudo sensacionalismo, el gusto por las reuniones de masa, las, las manifestaciones de masa, los desfiles, etc. El club es una institución muy antigua, pero es un desastre cuando naciones enteras se vuelcan hacia los clubes, pues éstos, además de promover las preciosas cualidades de la amistad y la lealtad, son también los caldos de cultivo del secarismo, de la intolerancia, de la arrogancia y están prestos a defender cualquier ilusión que adule el amor propio o la conciencia de grupo. Hemos visto grandes naciones perder todo rastro del honor, todo sentido del humor, la misma idea de decencia y de juego limpio. (Estas son manifestaciones de una) bastardización mundial de la cultura: la entrada de las masas semieducadas en el tráfico internacional del espíritu, la relajación de la moral y la hipertrofia de la técnica sin duda alguna jue

gan un importante papel (en ellas)."³⁰

Jan Huizinga

Falta de libertad. Todos estos procesos han dado origen a un nuevo tipo de persona, que teme la independencia, las penalidades constructivas y los retos vitales y que vive en una "falta de libertad comfortable, blanda, razonable y democrática".³¹ El hombre masa no es consciente de que no es libre porque está encadenado invisiblemente por su engañoso ambiente cuyos componentes incluyen la pseudodemocracia, la pseudocomunidad y la pseudolibertad. En este contexto en que ha surgido una nueva forma de opresión, que puede llamarse "tolerancia represiva"; en las palabras de un enemigo de izquierdas del liberalismo, Robert Paul Wolff, esto aumenta los males del "hombre masa", el miembro desconectado y anónimo de la muchedumbre solitaria".³² No obstante, como sabemos,

"El hombre masa no es un miembro de una mera turba o muchedumbre pues éstas se forman y reforman, pasando como los símbolos del ocaso de la unidad de su poder. El hombre masa ha huido de la libertad y de la responsabilidad y su vida política es una lealtad a un sistema político en la que desaparece el yo. No admite ninguna responsabilidad personal por sus opiniones y su huida de la libertad parece perfecta".³³

F.G. Wilson

Como la libertad y la responsabilidad significan esfuerzos y autoafirmación reflexiva, el hombre masa ha huido de ellas. Fromm ha intentado identificar los "mecanismos de huida" a través de los cuales las elude: están profundamente arraigados en muchos seres humanos de todas las épocas, pero las condiciones de la sociedad les son sumamente favorables. El autoritarismo y la destructividad forma parte de ellos, así como la "conformidad automática", un mecanismo que permite al hombre renegar del pensamiento crítico.³⁴

Amoralidad. La característica culminante de la alienación del hombre moderno es la amoralidad. Si, como dice Merton, la desmoralización es consecuencia del desorden moral creado por la anomia, la sociedad masa es una sociedad anómica en grado

sumo. El hombre masa no vive en un mundo con patrones meramente dobles, sino en un mundo con muchos códigos y objetivos morales, en el que ya no es posible la moralidad más franca de las sociedades primitivas. Los hombres masa llevados por su alienación ideológica pueden cometer crímenes odiosos, que incluso pueden llegar a aceptarse como acontecimientos normales de la vida cotidiana. La futilidad de la disensión ante esta inmoralidad institucionalizada embota progresivamente la receptividad y la capacidad de respuesta ética de los individuos. El desenlace final no es el desarrollo de seres humanos reales, sino de sus opuestos. El hombre moderno, incapaz de juzgar la moralidad de sus propias acciones y de las de sus semejantes, pierde contacto con el sentido de lo bueno y de lo malo y, de hecho, se convierte en inhumano.

4. DE NUEVO EL HOMBRE COMUN

El hombre común solía ser l'homme moyen sensuel, ni demasiado inteligente, ni demasiado virtuoso, con pleno dominio de una profesión u oficio, capaz de generar la vida decentemente con sus continuos esfuerzos, sujeto razonablemente a pasiones religiosas, políticas u otras colectivas y profundamente absorto en un mundo localista. Sean cuales fueran sus muchos defectos sociales, el ser un "miembro inconsciente de la grey" no era uno de ellos. Sólo podía considerarse parte de la masa en un sentido claramente figurativo, y es que este sentido en el que algunos críticos contemporáneos se refieren a él. Michael Young, por ejemplo, identifica el homme moyen con la "masa imperturbable" en este sentido tradicional precisamente circunscrito en su célebre parábola sobre los tiempos modernos, El auge de la meritocracia³⁵.

Los autores de la sociedad masa, por el contrario, se han alejado de esta concepción de honda raigambre, que hallan inexacta o insuficiente para la explicación satisfactoria del nua

vo hombre medio. No niegan la semejanza entre los dos tipos de hombre, especialmente cuando se usa la expresión homme moyen para referirse a la noción tradicional del hombre de la muche dumbre, pero sostiene que estos parecidos son superficiales. El hombre masa es algo más: es hijo de una época enteramente diferente, en que vive en un estado perpetuo de alienación. Su situación podría llamarse trágica si fuera él capaz de esa clase de grandeza a la que muchos hombre comunes pueden elevarse bajo especiales circunstancias. Pero él no puede escapar a la mediocridad.

Como hemos visto, en sus variados esfuerzos para expresar adecuadamente la naturaleza de este hombre medio nuevo y substancialmente diferente, muchos lo han llamado con el nombre conveniente de "hombre masa" y le han adscrito el conjunto entero de características que he enumerado. No obstante, tal vez con la intención de prestar un peso particular a un aspecto específico, unos pocos observadores han recurrido a otros nombres. El "hombre organización", la "personalidad extradeterminada", y la "personalidad autoritaria" son ejemplos de ello, y no es raro verlos usados explícitamente como obvios sinónimos de "hombre masa".³⁶ Además en una serie de contextos limitados pero muy significativos, también se ha equiparado al "hombre industrial" con el hombre masa. (Dicho sea de paso, esta expresión fue acuñada por una escuela que suscribía a la noción de la convergencia final de todas las sociedades industriales, una concepción cuyas estrechas afinidades con la perspectiva de la sociedad masa ya hemos indicado). Las raíces de esta identificación se remontan a la literatura francesa sobre el maquinismo, que empezó con Michelet hacia 1845 con su noción del "ouvrier machine", a la que siguió una corriente de pensamiento perdurable sobre la materia.³⁷ Actualmente unos cuantos críticos aún prefieren destacar el marco industrial del miembro despersonalizado, asalariado y anónimo, de la sociedad masa cuando desean hacer un retrato del hombre moderno.³⁸ Uno de ellos, Jacques Ellul, incluso encuentra el término "hombre masa" demasiado vago para su gusto, pero creyendo aún que se necesita un nombre especial para el hombre moderno, escoge el término de "hombre tecnológico", que en su opinión es mucho más correc-

to dado el presente estado de cosas en el mundo industrializado.³⁹

Otro conjunto de críticos prefieren concentrarse en el aspecto de la "manipulación" en su intento de caracterización. Así, la versión de Alfred con Martin de la teoría de la sociedad masa, que data de 1961, se refiere al hombre moderno como manipulierbarer Mensch,⁴⁰ hombre marginable. Esta línea, si se sigue, conduce fácilmente a la comparación de los hombres masa robots y autómatas: la expresión "robot feliz" es una de las más representativas de esta tendencia. No se desvía de la imagen central a mano, pues recuerda la noción marcusiana de la falsa felicidad generada por las falsas necesidades de la sociedad industrial, y como indicó Antony Harley, se refiere tanto al hombre organización como a aquellas criaturas satisfechas del pensamiento moderno antiutópico:

"El Hombre Organización es una figura significativa, puesto que su aparición en los Estados Unidos representa una tentativa (posiblemente inconsciente) por parte de la sociedad industrial para modelar un tipo de hombre adaptado a sus necesidades. En los años futuros la adaptación puede ir más allá. Entre tanto la sociedad descrita por Whyte /en su libro El hombre organización/ y otros, tiene cierto parecido con Un mundo feliz de Aldous Huxley: las descripciones de los jóvenes ejecutivos y sus familias amontonándose con satisfacción en sus habitáculos suburbanos recuerdan el juego feliz de los niños Beta que estaban tan contentos de ser Beta."⁴¹

Así, esa criatura gregaria y sin creencias, el hombre masa, no se siente alienada. Incluso a menudo llega a creerse firmemente que es dueño de sí. Algunos críticos piensan que su suposición de autonomía en medio de una sociedad tecnológica y despersonalizada, en donde ser autónomo es una tarea sumamente ardua es la causa de su incapacidad de tratarse a sí mismo como un ser humano con amor propio. Por el contrario, se manipula a sí mismo por la vida, de la misma manera que actualmente todo el mundo lo manipula todo y a todos en la sociedad de masa, especialmente la de América. Así se nos dice que este "tipo de hombre, el "automanipulador", es el tipo predominante de hombre moderno".⁴²

Siguiendo con el tema de los conceptos, sinónimos y superpuestos, la expresión de Herbert Marcuse el "hombre unidimensional", que acuñó en 1964, ha hallado una amplia respuesta. No está claro que es lo que se quiere dar a entender con el uso de la unidimensionalidad al interpretar a los individuos, aunque quizás Marcuse se refiere a la ingenuidad y a la extrema simplicidad del nuevo tipo de ser humano engendrado por la sociedad de consumo tecnológica en la que por lo visto vivimos. En caso de que esto pueda tomarse por una interpretación banal y equivocada de Marcuse, siempre podemos recurrir a las palabras de un seguidor de su doctrina, que explica que:

"La unidimensionalidad opera como una semiótica universal de la experiencia tecnológica en la que todas las oposiciones de la civilización bidimensional se ven irremisiblemente homogeneizadas y sujetas a las leyes autoreguladoras de un sistema sincrónico en que quedan superadas las distinciones tradicionales de forma y materia, sujeto y objeto, lo consciente y lo inconsciente y lo bello y lo necesario. Esta semiótica universal es el terreno de todo desarrollo político y social futuro."⁴³

Este peregrino lenguaje, para mí incomprensible, merece ser traído a colación, ya que muestra ciertamente que tras su cortina de jerga neohegeliana el "hombre unidimensional" posee todos los atributos enumerados en el inventario de rasgos que acabo de hacer, y eso es lo que importa aquí. Sin referencia directa a Marcuse, otros autores también han recurrido a la noción de la unidimensionalidad para describir el hombre moderno. Así hallamos un estudio holandés sobre la sociedad masa (ahora llamada "la sociedad abstracta") en la que el viejo hombre bidimensional ("Homo duplex") se ve escondido bajo sus presiones en "homo internus" u "homo externus". En los dos casos la unidimensionalidad es la causa de su triste condición.⁴⁴ Anteriormente, y simultáneamente a Marcuse, otro ensayo, esta vez americano, propuso otro sinónimo para el hombre masa, el "hombre encapsulado" en que esta unilateralidad o unidimensionalidad también se reputaba problema central. Su autor explicaba que el "encapsulamiento" signifi-

caba el hecho de que vivimos en aislamiento total con nuestros semejantes. Por ello, los hombres "raramente fueron más desgraciados" de lo que lo son hoy día.⁴⁵

Muy a menudo el punto de partida de estas y otras puestas al día del hombre masa⁴⁶ es el problema con el que empezó este capítulo: el supuesto eclipsamiento del individualismo tradicional. Muchos críticos deploran una y otra vez la pérdida del "hombre individualista" cuya imagen, papel y conjunto de valores han quedado hechos trizas por las tendencias históricas modernas. Si esto se considera cierto, la aceptación de la noción del hombre masa es generalmente el resultado lógico. (No es seguramente una necesidad lógica el que el fin del individualismo burgués debe dar origen al triunfo de los hombres masa, pero es así que nuestros críticos lo ven.) Esa noción, como hemos mostrado, presenta un alto grado de cohesión y varía poco de autor a autor. Sólo unos cuantos han propuesto la idea de que existen realmente varios tipos de hombre masa, aunque esto está implícito en varias obras significativas. (Así, los "managers", los "especialistas", los "ejecutivos de clase media", los "trabajadores asalariados", los "cuadros de los movimientos totalitarios", todos ellos se han calificado de hombres masa o se han considerado como representantes de la quintaesencia de tales criaturas.) Algunos autores han encontrado la forma de vencer esta dificultad, como ya hemos visto, considerando tanto el homo internus intradeterminado como el homo externus extradeterminado como expresiones del hombre masa. En su ensayo de 1978, Anthony Hartley intentó mostrar que tanto el "burócrata" como el "hippy" son tipos del hombre masa surgidos de los restos de la desintegración del individualismo y del liberalismo occidentales. Mientras el burócrata posee todas las virtudes "pasivas" del puritanismo (regularidad en el trabajo, crédito, abstinencia, eficiencia, puntualidad), el hippy está dotado de todas las características del hedonismo vulgar (goce inmediato, diversión, pereza, sensualidad amoral). No obstante, como dice Hartley, el desarrollo progresivo de las condiciones de la sociedad masa acarrearán una convergencia de ambos tipos en un hombre masa único. Será:

"... una figura con cara de Jano en que el palo corto

del joven ejecutivo se mezcla con las melenas del hippy... /Esta/ parece ser la elección más probable del hombre ideal de la sociedad futura. El fatigado ejecutivo regresaría a su casa tras su refrigerio a base de bocadillos y Coca-Cola o haber bebido unos martinis, haber fumado marihuana y haber jugado al trueque de esposas. Su cónyuge volverá de las reuniones de Padres de Familia o de hacer buenas obras en los ghettos de Bedford-Stuyvesant o de Oakland o de las delicias de... esos libros de cocina sexuales que representan la última patética frontera de la creencia americana en la tecnología. El "oscilante" mundo del ocio sería una compensación para el mundo eternamente inmóvil del trabajo, y el revestimiento ceremonial de la peluca y los collares por la noche adquiriría la dignidad de los rituales a través de los cuales se simboliza el paso de diferentes planos de existencia."⁴⁷

El tono es satírico, pero la seriedad de la creencia del autor de que este -y otros fenómenos- es una clara posibilidad es incuestionable. Igualmente incuestionable es la seriedad de muchos intelectuales, críticos y científicos sociales, cuyos pronunciamientos implacables y despreciativos sobre el hombre moderno y su sociedad ya hemos tenido ocasión de registrar con profusión.

Y así se plantea la cuestión fundamental y sus corolarios: ¿es correcta la explicación dada por tales críticos? ¿Son ciertos los supuestos sobre el mundo moderno que hacen posibles tales afirmaciones? Y si no, ¿hasta qué punto están equivocados? ¿Pueden errar seriamente tantos filósofos sociales y científicos, algunos de ellos prominentes, y sus públicos a menudo inteligentes y ciertamente nunca insignificantes? ¿En qué sentido son sus asertos sintomáticos de nuestra época y en que medida nos ayudan a comprenderla? ¿Se ha visto la teoría social enriquecida o fortalecida por la teoría de la sociedad nasa? Ha llegado la hora de tratar de dar una contestación a todas estas preguntas.

NOTAS AL CAPITULO X

1. K.Popper (1966), vol.I, p.100
2. S.Lukes (1973), p.196.
3. Para un análisis estructural de la alienación, ver S.Giner (1962).
4. S.Lukes (1967) señala acertadamente que ambos conceptos se refieren primero, "a la relación del individuo con los elementos de su entorno social y segundo a su estado de ánimo" (p.139). Las distinciones entre las dos se pueden hallar en otra parte. Hay una serie de razones por las que el tratamiento de la alienación se ha hecho cada vez más psicológico y cultural después de la Segunda Guerra Mundial: las afinidades con la fenomenología y el existencialismo; la publicación tardía de los manuscritos de Marx de 1844; y a finales de los años sesenta el rechazo por parte de los estructuralistas marxistas de las interpretaciones de Marx de juventud, es decir la alienación de la misma alienación como concepto interesante. Asimismo, hay también una serie de razones para el análisis de la anomia desde el punto de vista de la estructura social y cultural, una de las cuales es la existencia del estudio muy influyente de la anomia por Robert Merton y su definición esencialmente estructural (reproducida en S.Lukes, 1967,p.135).
4. R.Nisbet (1953), p.15.
5. S.Giner (1962).
6. K.Marx "Die entfremdete Arbeit" en Mega, I, iii, pp. 81-94.
7. D.Szabo (1965), pp.472-476.
8. H.Popitz (1953) y F.Pappenheim (1959).
9. H.Arendt (1958), p.254.
10. Ibid., p.257.

11. E.Fromm (1955), pp.110, 11, 113, 120, 121; el origen de las ideas de Fromm sobre la alienación aparecen en 1937.
12. H.Marcuse (1955), pp.45 y siguientes.
13. Ver M.Jay (1973) para una descripción detallada de la posición de cada uno de los miembros de la Escuela de Frankfurt y de sus diferencias entre ellos sobre las cuestiones del hombre masa y de la alienación: pp.99, 127, 128, 178, 189, 209, 219. Para Reich sobre el hombre masa (1972), pp.xiii, xv, xx. Para B.Bettelheim (1960): nótese sin embargo que a pesar del subtítulo del libro el autor se muestra con frecuencia cauto ante el uso de las nociones relacionadas con la "masa"; ver especialmente su capítulo final (Los hombre no son hormigas), pp.267-300.
14. B.Bettelheim (1960), pp.vii-viii.
15. Ver el ensayo de S.Weil Méditation sur l'obéissance et la liberté en (1955), pp.186-193.
16. T.Rozzak (1970), p.168.
17. Hacia 1960 tres destacados defensores de la teoría de la sociedad masa recopilaron una amplia serie de artículos sobre la supuesta alienación del hombre moderno, y especialmente sobre el tema de la "supervivencia de las personas en la sociedad masa". Ver H.Stein et.al. (1963). Sobre el "aislamiento mental", ver W.M.Gerson (1965), quien cree que el estado de "semialienación" se ha convertido en la expectativa establecida de la sociedad masa.
18. Ver un ejemplo, C.Reich (1961) y T.Rozzak (1970) entre muchos otros. R.D.Laing (1967) generaliza experiencias psicoanalíticas, psiquiátricas y psicoterapéuticas a la totalidad de la sociedad moderna.
19. R.D.Laing (1967), p.52.
20. H.Schizsack (1961), p.26.
21. H.Marcuse (1964), p.250.

22. A. Rose The Problem of Mass Society en p.25.
23. G.Steiner (1971), p.89.
24. M.Horkheimer (1947), pp.128-161.
25. R.May Centrality of the Problem of Anxiety in Our Day en M.Stein et.al. (1963), p.122.
26. J.Bensman y B.Rosenberg The Meaning of Work in Bureaucratic Society en Ibid., pp.182-183.
27. Ver el subtítulo del best-seller de T.Roszak publicado a principios de los años setenta (1970).
28. A.MacIntyre (1972), pp.64-68.
29. J.A.Meerloo Brainwashing and Menticide en M.Stein et al. 1963, pp.506 y ss.
30. J.Huizinga (1949), p.205.
31. H.Marcuse (1964); p.1.
32. R.P.Wolff en R.P.Wolff, B.Moore, Jr. y H.Marcuse (1969), p.30; y H.Marcuse en ibid., pp.93-138.
33. F.G.Wilson (1962), p.281.
34. E.Fromm (1942), pp.159 y ss.
35. M.Young (1965), p.12.
36. A.Hartley (1973), pp.4-5; W.H.Whyte (1956); y D.Riesman et al. (1960).
37. F.Ferraroti (1970), pp.35-56 para más información sobre el maquinismo.
38. Ver I.L.Herowitz (1964), p.444.

39. J. Ellul (1965) y (1964), p.41.
40. A. von Martin (1961), pp.125-165.
41. A. Hartley (1973), p.5.
42. D. Oberndörfer (1961), p.54.
43. P. Breines One-Dimensionality: The Universal Semiotic of Technological Experience, citado por Eccleshell (1975), p.11.
44. A.C. Zijderfeld (1974), pp.11-12.
45. J.R. Royce (1964), p.2.
46. Entre otras consideraciones incluso la interpretación literaria de la sociedad masa y del hombre masa posterior a Huxley y a Orwell. Una popular novela de Ken Kesey, One Flew Over the Cuckoo's Nest (Londres: Methuen, 1962) los describe amargamente. En el campo del periodismo, ver N. Mailer (1965), p.645.
47. A. Hartley (1973), p.6.

C A P I T U L O X I

UNA CRITICA (1)

1. LA CRITICA AYER Y HOY

La mera exposición descriptiva entraña siempre crítica: en realidad forma una parte esencial de ella y no constituye solamente un paso necesario preliminar. Por esa razón y a menudo de una manera implícita, la perspectiva de la sociedad masa (junto con sus orígenes, historia, ramificaciones y variedades) ya se ha visto sometida al escrutinio crítico en las páginas precedentes. Igualmente, y por razones varias he hecho asimismo con frecuencia observaciones aisladas sobre sus debilidades y contradicciones. No las voy a repetir. En cambio, espero elaborar ahora una crítica medianamente convincente, sistemática y compacta.

Los análisis críticos y las evaluaciones de las doctrinas y teorías de las masas y de la sociedad masa empezaron en serio sólo después de la Segunda Guerra Mundial y han prosseguido desde entonces. Aunque todavía no ha aparecido una crítica cabal de los mismos, una serie de sociólogos, como Geiger, Shils y Bell entre otros,¹ han hecho importantes aportaciones. La investigación de los fenómenos colectivos, la conducta política y los medios de comunicación de masa también nos ha brindado una mejor comprensión de las cuestiones de que se trata. No voy a hacer la historia de esta tendencia crítica, pero pienso integrarla en mi propia evaluación general. Sin embargo, debo decir en este punto que la crítica que se ha hecho ha tenido sólo un efecto muy limitado sobre la progresiva expansión y aceptación de la concepción de la sociedad masa, aunque ha obligado a una serie de científicos sociales a

pensárselo dos veces y a refinar sus conceptos antes de emprender la exploración de muchos de los problemas que se plantean en diversos campos como la urbanización, las comunicaciones, la delincuencia y el pluralismo político. Por su parte, los ideólogos de la sociedad masa -incluso aquellos que se ocultan bajo un revestimiento de saber y lugares comunes sociológicos recibidos no han querido saber nada de tales críticos y han seguido impasibles en su obcecación. Lo mismo puede decirse de los abundantes adivinos y profetas seculares o vagamente feligiosos cuyos considerables y mudables secuaces siguen respondiendo al tipo de pesimismo específico a la perspectiva de la sociedad masa.

Lo que sigue es una versión sumaria de todo ello, junto con otras tentativas que se vislumbran en el estado contemporáneo de la teoría, en especial los esfuerzos hechos por una serie de sociólogos para reformularla en lo que podría calificarse de términos inesperadamente optimistas. También voy a mostrar los fallos de este enfoque, así como las debilidades de todas las críticas que se han hecho hasta ahora, y voy a considerar cómo pueden superarse. Sin embargo, eso lo voy a dejar para cuando aborde cada problema particular en el tratamiento general de la teoría.

No obstante, ante todo debemos extraer algunas lecciones de la historia de la perspectiva de la sociedad masa y debemos efectuar algunas exploraciones de aquellos aspectos del pensamiento social -como la ambigua relación de ciertas corrientes del marxismo con esta concepción- que hasta ahora he ignorado metodológicamente.

2. TEMORES ARISTOCRATICOS, CLASES PELIGROSAS

Históricamente, el descubrimiento de la existencia de las masas procedió de dos diferentes contextos y adquirió dos sentidos diferentes aunque conexos, que nos han sido legados prácticamente inalterados. Por una parte, esta conciencia fue consecuencia directa del proceso de destribalización que condujo, en los tiempos antiguos, a la aparición de la ciudadanía y a la autonomía relativa del individuo. Esto se debió a que la aparición de un cuerpo de ciudadanos corrió parejas con el desarrollo de la sociedad de clase, y las clases dominantes -los pocos- inmediatamente se distanciaron de la vasta mayoría, la multitud. Pero esta multitud existía dentro de la sociedad; podía haber estado alienada del poder y del honor, pero autóctona, interna. Por otra parte, concebidas como una colectividad extranjera o externa, las masas constituían este mundo vago, peligroso e incivilizado de los bárbaros, que acechaban más allá de los confines de la sociedad ordenada. En la era moderna podemos hallar el mismo doble significado. En primer lugar, las masas se han identificado con el campesinado, el pueblo, el proletariado, esto es, con todos aquellos que se hallan fuera de los altos cargos del poder, de la cultura o de la economía. En segundo lugar, el mismo epíteto se ha aplicado a los pueblos que viven fuera del área central de los países industrializados. Evidentemente los cambios culturales y las transformaciones del equilibrio de poder que tuvieron lugar después de la Segunda Guerra Mundial aparentemente han contribuido en gran medida a cambiar este segundo significado; así, hoy en día son muy pocos los que hablan seriamente del "peligro amarillo", aunque el temor de las hordas asiáticas se puede discernir aún tras gran parte de la literatura sensacionalista sobre la explosión demográfica oriental y sobre los horrores del peligro comunista. Ciertamente en los años treinta "la masa" todavía podía referirse a "los habitantes de las zonas no industrializadas, es decir, no ilustradas situadas al este de Suecia y al sur del ecuador, o más allá del Vístula",² y el tono de las reflexiones sobre el tema no era muy diferente del de Herodoto, en su temor y sobrecogimiento ante las vastas extensiones ba

jo dominación persa.

Esta concepción ha sido inmensamente importante a lo largo de la historia en la acción de las ideologías. Para poner sólo un ejemplo, el del fascismo, es suficiente recordar el papel que desempeñó esta concepción en la ideología nazi, justificando primero la invasión de las naciones eslavas de Europa oriental y más tarde a la hora de oponer una resistencia desesperada y hasta el último minuto ante los ejércitos de la Unión Soviética. Mezclándolo con la noción "interna" de las masas, los fascistas españoles a lo largo del régimen de Franco hablan de las "hordas marxistas" acusándolas de ser el peor peligro para la civilización hispánica. Pero no es la noción de la masa como "enemigo externo", sino como "enemigo interno" la que ha sido más decisiva de las dos en la historia de las ideas y doctrinas sociales occidentales.

En cierto sentido es como si el hombre hubiera llegado a aceptar la destribalización y la sociedad de clase. En la primera de las etapas, ya hallamos a Hesíodo turbado ante el desafío lanzado por las desordenadas muchedumbres urbanas a las sacrosantas jerarquías heredadas del pasado. No sería suficiente un puro rechazo de este sentimiento de desazón tachándolo de mera aversión reaccionaria ante un inesperado cambio de curso de los acontecimientos. Qué duda cabe, el prejuicio anti-masa es reaccionario, aunque proceda de elitistas su puestamente progresistas o de izquierdas, pero eso no debe hacerlos correr los ojos ante el malestar, provocado por la pérdida de la jerarquía y la comunidad, que todos los observadores sienten al enfrentarse ante un proletariado, ante un campesinado abatido y empobrecido, ante una plebe urbana pobre y desarraigada. El alcance de esta desazón real y constante en la filosofía social occidental, no puede ignorarse en absoluto: toda su historia puede interpretarse como una búsqueda de la comunidad, como un esfuerzo para reconstruir los ligámenes primitivos perdidos, ya sea con la teoría o con la doctrina.³ No podemos detenernos aquí a explorar las implicaciones de esta búsqueda, pero el observador de las teorías de las masas y de su última culminación en la visión de la sociedad masa debe ser consciente de que el prejuicio aristo-

crático y el pesimismo histórico sólo constituyen parte del asunto, aunque es cierto que durante siglos -de hecho, hasta tiempos de Hegel- sólo el espíritu conservador y reaccionario hizo propia la preocupación ante la disolución de las comunidades, la desaparición de las jerarquías tradicionales y la disminución de la piedad popular.

Aparte del valor intrínseco de las diversas doctrinas sobre la multitud, las muchedumbres, las mayorías y la plebe en autores tales como Tucídides, Isócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, Livio, San Agustín, Maquiavelo y los pensadores modernos, desde Tocqueville hasta Nietzsche, lo que hemos presenciado en los primeros estadios de nuestra visión somera es básicamente un proceso de intensificación del prejuicio "aristocrático" contra los muchos. (Aristocrático no en el sentido de que deba ser generado necesariamente por miembros de la nobleza -lo que suele suceder es realmente lo contrario-, sino por individuos que intentan desarrollar una visión aristocrática de la sociedad.) Esta identificación del prejuicio no aumentó progresivamente a lo largo de los siglos. Tomados aisladamente, un gran número de las aseveraciones de Cicerón o de Platón son tan fuertes como las semejantes pronunciadas por cortesanos del antiguo régimen, aunque ciertamente no tan salvajes como las de Nietzsche. Sin embargo, ni siquiera sus declaraciones más despectivas entrañan, en última instancia, una condena tan seria de la mayoría como la implicada por los portavoces modernos del liberalismo desilusionado como Le Bon, Spengler y otros hombres de sus tiempos. Esto se debe a que hay una ambigüedad fundamental en el pensamiento social tradicional sobre la multitud. Aparte de los conservadores simplistas que deseaban preservar un statu quo real o imaginario a toda costa, y que deliberaban a los poderosos con los mejores de una forma simple y directa, los críticos sociales estaban demasiado imbuidos de la actitud análitica y racionalista para dejar las cosas así. Como apuntamos anteriormente, el mismo Platón, a pesar de todo su desprecio evidente por los muchos, estaba atrapado entre sus conexiones y lealtades aristocráticas (y su hostilidad hacia la democracia ateniense) y una fascinación por la justicia social y, para usar el lenguaje contemporáneo, por la movilidad social ascendente. Trató

de resolver esta contradicción imaginando una sociedad desigual basada en la jerarquía, y no desprovista de elementos totalitarios, pero que hiciera justicia a la naturaleza de todos los hombres, en que cada uno hallara su lugar apropiado en el cosmos. Para poner en práctica su proyecto, Platón ideó un método para educar a todos los ciudadanos y reclutar la élite de los rangos más humildes de la población.⁴ Esto ejemplifica en gran parte la ambigüedad a que me refiero, que brotaba de un desdén aristocrático de la plebe conjugado con una fuerte creencia en la dignidad humana en sí, que se encuentra en todos los niveles de una sociedad desigual, y que es característica de muchos intelectuales occidentales, incluso de los precristianos.

Estas concepciones contradictorias eran corrientes en la Edad Media, cuando el desprecio por los villanos (que naturalmente también se extendía al burgués rico) aparecía mezclado con una creencia religiosa en la igualdad universal. Este desprecio se veía reforzado frecuentemente por un desconocimiento de la existencia de los mismos plebeyos. Cronistas, poetas, juristas y otros escritores a menudo los ignoraban. Si se les mencionaba, se esperaba de ellos que fueran humildes, dóciles, diligentes e invariablemente llenos de elogios por sus señores. Sin embargo, existe también toda una corriente de literatura que mira con simpatía la mayoría miserable de los que ganan el pan con el sudor de su frente, los campesinos. Esta corriente estaba llena de una honda compasión por ellos que no obstante permanecía estéril pues, como dice Huizinga, "no se traducía en actos, ni siquiera en programas de reforma". Siglos más tarde en "La Bruyère, en Fénelon, tal vez en el Mirabeau maduro, el tema es aún el mismo: no habían ido más allá de una comiseración teórica y estereotipada".

Sin embargo, como señala, junto a estas actitudes, que brotan directamente de una visión de la sociedad rígidamente jerárquica, la noción de la igualdad de todos los hombres también estaba enraizada firmemente en la mente medieval. Es posible que no condujera a una reforma radical y que fuera sublimada, por decirlo así, hacia una creencia en la igualdad ante la muerte y el mundo de ultratumba, pero estaba presente. Según Huizinga, los padres de la Iglesia habían tomado esta noción de Cicerón y Séneca: "gregorio el Grande, el

gran iniciador de la Edad Media, había legado un texto a las edades venideras: Omnes namque homines natura aequales sumus".⁵ De ahí la dualidad de sentimientos hacia los muchos, que no dejaría de obsesionar a todos los filósofos sociales importantes de Occidente. Actualmente, bajo una nueva formulación, esta dualidad todavía está en el centro de una importante controversia sociológica sobre si la desigualdad social es un componente necesario de toda sociedad buena compleja y libre.

La ambigüedad generada por la coexistencia de estas dos creencias contradictorias -en la igualdad natural por una parte y en el homo hierarchicus por otra- empezó a resolverse con la aparición del radicalismo político, a costa de grandes simplificaciones ideológicas. El proceso se inició cuando el pueblo empezó a ser objeto de una gran glorificación abstracta -cosa que sucedió con los padres de la Revolución Francesa-, pero especialmente cuando los movimientos colectivistas y populares comenzaron a penetrar o incluso a lograr un control efectivo de las estructuras políticas que habían sido patrimonio y monopolio de las aristocracias tradicionales o clases dominantes patricias. Las primeras raíces de la radicalización que creó una polarización las podemos encontrar en el Renacimiento y en la Reforma. Así, el elogio de Maquiavelo de la nación en la forma del pueblo italiano era tan considerable como su elogio del heroico príncipe. Empero, poco después las concepciones de Lutero y de Calvino sobre la plebe levantisca marcaron la pauta de la severa disciplina jerárquica y del elitismo autoritario que sucederían mucho después en sectores inesperados más secularizados. El absolutismo ascendiente ahogó por completo el populismo maquiaveliano y confinó a las universidades las teorías de la soberanía popular, el derecho de resistencia al tirano y los derechos de los pueblos no-europeos, que habían sido expuestas por los fundadores hispánicos del derecho internacional. Sin embargo, los filósofos yusnaturalistas que precedieron al período de la Ilustración mantuvieron vivas estas nociones, las cuales florecerían en el pensamiento de Herder y Rousseau, cuyos conceptos respectivos de Volk y volonté générale conferirían al pueblo una dignidad metafísica sin precedentes.

Con ello tuvo lugar una bifurcación en el pensamiento social europeo. Rousseau, Condorcet y, andando el tiempo, un buen nú-

mero de pensadores revolucionarios dieron origen al romántico e indiscriminado elogio del pueblo en abstracto, mientras que los conservadores y reaccionarios sobrecogidos los de la grande peur de la Revolución y sus recuerdos, abrazaron formas abiertas de sentimiento antipopular. Sin embargo, a este respecto, las cosas no son ni mucho menos simples, ya que el populismo estaba presente en el pensamiento "legitimista" de muchos monárquicos contemporáneos, a menudo respaldado en muchos países con el vasto apoyo de la población campesina. Sus doctrinas antipopulares se dirigen sólo contra dos enemigos: el "jacobinismo" (los demagogos) y la chusma urbana" (las masas). Vistas desde este ángulo, las diferencias entre los conservadores continentales (maistre, Bonald, Donoso) y los ingleses (Burke) no son realmente muy grandes. A pesar de su ligazón con las pautas de dominación rurales, tradicionales y paternalistas, estos pensadores no pueden reputarse tan rabiosamente reaccionarios como algunos creen. Fueron las ideas de los críticos posteriores, que habían perdido todo contacto con su marco rural, las que merecen este epíteto. Durante y después de la Revolución Francesa, Europa era en gran medida un mundo agrícola cuyos centros cosmopolitas eran aún circunscritos. Sólo empezó a perder este carácter después de la revolución de 1848.

Estas revoluciones, la extensión de las fábricas, las grandes obras públicas y la expansión científica y técnica proporcionaron un nuevo marco tanto a los movimientos revolucionarios como a los pensadores conservadores. Ahora ambos usaban el mismo vocabulario: el despreciativo término de "masas" había sido adoptado con orgullo por socialistas y anarquistas, pero se cargaba cada vez más de matices de perdición y de fatalismo histórico en las mentes de los reaccionarios. Estos se habían secularizado demasiado para poder recurrir ya a una restauración religiosa, imposible y "anticientífica". En su positivismo y racionalismo echaban mano de lo que tomaban por ciencia para redoblar sus ataques contra las "agitadas masas" que estaban aniquilando el tejido social. En la tradición que tratamos, Hobbes y más tarde Malthus ya habían recurrido a argumentos y al razonamiento científicos. Ahora la obra de Le Bon, Lombroso y de

todos los demás "psicólogos de las multitudes" parecían capaz de explicar las fuerzas "atávicas" y bestiales que acechaban en todos los individuos, y muy especialmente en los miembros de las clases bajas, en un lenguaje que satisfacía los requisitos de una era positivista y supuestamente científica. Así, pues, los argumentos teológicos y providencialistas de los viejos reaccionarios católicos, desde Maistre a Donoso, se archivaron casi totalmente, siendo reemplazados por las teorías aparentemente seculares de la perdición en manos del proletariado industrial, visto ahora como una masa bárbara e indiferenciada. Incluso los pensadores no-positivistas y no-cientifistas como Nietzsche reforzaron la tendencia afirmando la importancia capital del "instinto gregario" y el gregarismo ciego de la gran mayoría de la humanidad, esa masa inmensa y supuestamente mediocre de hombres corrientes y exentos de heroísmo. A pesar de la sutileza y la profundidad de su último ensayo sobre el estado de la civilización moderna, El malestar de la cultura, el estudio anterior de Freud, titulado La psicología de las masas y el análisis del yo utilizaba estas nociones y enfoques y, gracias a la formidable influencia de la totalidad de sus obras sobre el pensamiento contemporáneo, les confirió un nuevo y largo lapso de vida. No me voy a entretener en una crítica detallada de las concepciones de los "psicólogos de las multitudes" partiendo a los conocimientos psicológicos actuales; basta decir que la psicología colectiva contemporánea, aunque no ha invalidado por completo algunas de las conclusiones de los primeros estudiosos de los fenómenos de masa, les ha confinado enteramente a situaciones específicas y restringidas de pánico, de agitación transitoria y de ejercicios de fervor religioso. Por otra parte, las investigaciones llevadas a cabo sobre públicos, turbas, movimientos sociales y estados de éxtasis colectivo no han logrado obtener resultados que puedan justificar su generalización a toda una sociedad, una civilización o una nación en estado de colapso. Por su puesto, el furor popular, el fervor ideológico, las turbas fanáticas y criminales enfurecidas no son fenómenos ignotos en la sociedad moderna o en el mundo preindustrial (que ciertamente no era una sociedad masa), pero están conec

tados de una manera o de otra conciertras formas de totalitarismo, con el conflicto religioso y sectario, la frustración y la pobreza económica. Sin embargo, la visión cataclísmica de una revolución de las masas general y caótica está enteramente injustificada, como demuestra la observación científica y la experiencia histórica.⁶ Polibio era un gran historiador, pero el Imperio Romano no finalizó de la forma que predijo, aunque las insuficiencias de su aparato político frente a las nuevas tendencias demográficas y los derechos y las fuerzas políticas de sus poblaciones jugaron un papel vital en su derrumbamiento. Los autores cataclísmicos modernos pueden estar aún más equivocados que el viejo sabio grecorromano sobre el sino de nuestra sociedad. Sin embargo, la visión del final general de la civilización a manos de las masas satisfacía admirablemente las necesidades de aquellos que propugnaban la noción de que la distinción entre "lo vulgar" y "lo noble" había dejado de seguir las líneas del sistema feudal de desigualdad social pero debía continuar existiendo. Esto, empero, es una doctrina que necesita explicación.

Desde Nietzsche hasta Ortega y en autores posteriores hallamos una intensa preocupación por la existencia de dos géneros de ser humano: los nobles y los vulgares. A estos intelectuales no les era posible pretender a ningún parentesco de sangre con la nobleza y, en la mayoría de los casos, no deseaban establecer tales ligámenes; de hecho, eran los representantes de una comunidad intelectual secular, individualista y a menudo racionalista, cuyos nexos con la bourgeoisie conquérante eran obvios, pero cuya identificación con algunos de sus objetivos y valores siempre fue problemática. (Considerarlos como una mera expresión de la burguesía es ridículamente simplista, puesto que su actividad crítica a menudo se dirigía contra el mismo ethos y comportamiento de dicha clase.) Por razones de distancia social, tensiones entre ellos y la burguesía industrial y financiera, y su propia cultura individualista, desarrollaron una teoría de los pocos y los muchos en la que ni la riqueza heredada ni la nueva canaille tosca e ignorante (el proletariado) ocupaban un lugar entre los selectos y

los mejores. Sus criterios para establecer la determinación de los miembros de la nueva clase de aristoi eran imprecisos y tendían a quedar velados bajo su lenguaje grandilocuente, y épicamente utópico (como en el übermensch de Nietzsche) o bajo expresiones claramente estáticas (como en la distinción de Ortega de los estilos de vida en su dicotomía de "vida noble vida vulgar"). En todo caso, estaban apuntando hacia un nuevo elitismo que inevitablemente dividiría mentalmente el mundo entre los mejores y la masa.

La novedad, así como los aspectos más insidiosos, de este elitismo se hacen evidentes si lo comparamos con la forma más tradicional de aristocratismo. Este, a pesar de su declarado desprecio por la chusma o por el bajo pueblo, estaba enraizado en una visión muy escéptica de la naturaleza humana que se extendía coherentemente a todas las clases y colectividades. He mostrado como el pensamiento social clásico era cauto ante la locura senatorial y ensalzaba encarecidamente el sentido común y la sensatez de la plebe. Es interesante notar cómo al menos uno de los pensadores sociales modernos más importantes de la tradición conservadora y burguesa, Vilfredo Pareto, que se aferraba obstinadamente a la concepción clásica, no quería saber nada de los prejuicios de los "psicólogos de las multitudes" ni de las profecía de condenación a manos de las masas (o masificación) hecha por alguno de sus contemporáneos. Pareto es un caso que viene a propósito por su prominencia como economista y sociólogo y su significación como liberal desilusionado abiertamente antisocialista y confesadamente elitista. En ninguna parte de su obra entera hallamos eco de estas ideas:⁷ sus mismas nociones de la decadencia inevitable de las élites, de la aparición de nuevas élites de todos los sectores de la sociedad, paradójicamente dotan a su filosofía social de una completa inmunidad ante la intensificación del prejuicio anti-masa que era característico de tantos liberales y conservadores durante su vida y hasta más tarde. Asimismo, Pareto era notoriamente ahistórico y, por consiguiente, era igualmente impermeable al historicismo de signo contrario que es característico de los teóricos clásicos de la sociedad ma-

sa. Por lo mismo, éstos veían decadencia donde los radicales y revolucionarios veían progreso. Sorprendentemente, en ambos casos, las masas se consideraban la causa principal de las dos formas de transformación.

El quid de la cuestión que en gran parte da origen a toda la problemática de la concepción de la sociedad masa es la confluencia de un prejuicio aristocrático antipopular y la decepción general ante las promesas del pensamiento progresista. Si el progresismo sin matizar es una enfermedad intelectual, que yo llamaría futurismo historicista, la teoría de la sociedad masa es una especie de historicismo invertido o, como ha dicho un crítico, "la idea de progreso al revés".⁸ Esta imagen no es feliz del todo pues los autores de la sociedad masa no prevén exactamente un retorno a las condiciones preindustriales y feudales. Así pues, no es una coincidencia que los doctrinarios modernos del pesimismo cultural fueran precisamente los que conectaran el supuesto ocaso de la civilización con el ascenso de las masas, hasta el punto de que ambas concepciones quedaron completamente entrelazadas en la teoría social moderna. Más tarde, después de la Primera Guerra Mundial, la misma teoría de la sociedad masa se convirtió en la versión standard del pesimismo cultural y lo ha seguido siendo hasta el presente. Desde entonces han aparecido otras visiones cataclísmicas -por el holocausto atómico, la explosión demográfica, la crisis energética- que muestran diferentes grados de afinidad e interdependencia con la doctrina de la sociedad masa. Aunque sus argumentos centrales son claramente diferentes, no son de ninguna forma incompatibles con ella. A un nivel más periodístico, no es difícil hallarlas a todas ellas unidas en una visión pesimista general del futuro.

Como la visión de la sociedad masa encarnaba el pesimismo cultural, pronto se llegó a utilizar para describir cualquier fenómeno negativo -real o imaginario- del mundo moderno. El supuesto de que todo lo que intenta hacer la vida y el esfuerzo humanos más eficientes, más cómodos, más congruentes con la ciencia y la moralidad, aumenta invariablemente la inutilidad, el absurdo y la nocividad psi

cológica, eliminó toda visión confiada de la situación contemporánea. La teoría empezaba presentando a la sociedad moderna sujeta a una reversión histórica trágica y explicada insatisfactoriamente. Los medios creados originalmente para la satisfacción y la felicidad se ponían al servicio de objetivos imprevistos y producían resultados inesperados y perniciosos. John Stuart Mill y especialmente Tocqueville debían leerse ahora a la luz de estas decepcionante viraje histórico. Su notable capacidad de identificar la producción de efectos no intencionales en las instituciones, leyes y costumbres (por ejemplo, el desarrollo de un mundo regimentado y antiliberal a partir del liberalismo, del individualismo y del constitucionalismo) marcan la técnica de los teóricos modernos del pesimismo. Aquello que los grandes críticos liberales del liberalismo vieron como un peligro había que definir y limitar,⁹ fue entendida por sus seguidores completamente desilusionados como una amenaza inevitable e inminente. Un lector que tenga simpatía por estos últimos podrá recordarnos que sufrieron o presenciaron los horrores de la guerra moderna, la aparición de los partidos de "masa", el desarrollo del fanatismo fascista y de la demencia política en un medio sin precedentes y que esto explica sus temores y la traducción teórica de los mismos en sus escritos. Pero es dudoso que este argumento sea enteramente satisfactorio: aparte del hecho de que la Europa de la revolución industrial también fue testigo de muchas desdichas sociales, los mismos teóricos de la sociedad masa están mucho más preocupados por la supuesta aparición del hombre masa, la masificación y la manipulación de masa en todas sus formas que por las guerras imperialistas, la guerra moderna, la pobreza en sí, el stalinismo, el fascismo, la implacable explotación capitalista y la competencia individualista sin objeto. En contraste, estos problemas habían sido objeto de preocupación no sólo por parte de los pensadores socialistas y anarquistas de la época, sino específicamente de la obra de humanistas como Tocqueville y Mill.¹⁰ En otra palabra, el temor de las classes dangereuses desbocadas ha resultado ser el elemento más fuerte en el análisis pretendidamente científico del mundo contemporáneo presentado por los teóricos de la

sociedad masa y, por consiguiente, compromete seriamente el valor del diagnóstico que ofrecen. No puede decirse que hayan leído bien a los críticos clásicos del liberalismo moderno o, que hayan acertado a comprender el mensaje de los sociólogos serios de la época. en cuya obra pretendidamente descansa en gran parte la teoría contemporánea de la sociedad masa.

3. JUSTIFICACIONES SOCIOLOGICAS: LA INTERPRETACION EQUIVOCADA DE LA TEORIA SOCIAL MODERNA

La teoría de la sociedad masa no es sólo la heredera inconsciente de viejas tradiciones, reavivadas y reinterpretadas bajo la presión de nuevos temores; también ha comprendido mal gran parte de la teoría sociológica moderna, desarrollada por Tönnies, Durkheim, Weber y otros. Con ello, ha atribuido a estos hombres intenciones e interpretaciones que no les eran propias y que, por tanto, son enteramente injustificadas. Ello es grave, pues la moderna teoría de la sociedad masa se enorgullece de sus bases sociológicas y recurre a los maestros de la teoría social científica para validar sus pretensiones.

Los sociólogos que desarrollaron los esquemas de polaridad social examinados en el capítulo V, expresaron la opinión de que las comunidades eran características de las sociedades primitivas y preindustriales y de que las asociaciones lo son de las sociedades modernas. Los autores de la sociedad masa tienden a creer que ambas formaciones sociales son mutuamente exclusivas y que, en consecuencia, estamos presenciando una rápida progresión hacia un mundo de completo anonimato, de contractualismo abrumador y de impersonalidad burocrática ineludible. No obstante, los esquemas de polaridad desarrollados por los sociólogos eran

ante todo dispositivos haurísticos para su disciplina; eran tipos ideales, modelos elementales imaginados que no se podían encontrar en ninguna parte en su forma pura. Esos sociólogos también desarrollaron la idea de que puede detectarse una tendencia histórica general que va del predominio del primer tipo de formación social, la comunidad, al segundo tipo, la asociación. Pero prácticamente todos ellos se esforzaron por poner de relieve el hecho de que esta vasta y complicada evolución histórica no significaba la eliminación absoluta de las comunidades por parte de las asociaciones. Como aclaró Cooley, las asociaciones a menudo crean nuevas relaciones comunitarias. Durkheim dijo lo mismo de los nuevos cuerpos profesionales y de las formas de moralidad y cohesión producidas por las nuevas pautas de división del trabajo en la sociedad urbana e industrial. Sin embargo, ninguno de ellos excluía la formación de pseudocomunidades en el mundo moderno y de hecho su grave preocupación por la dirección de los acontecimientos sociales en gran parte procedía de su conciencia del problema.

El caso es que los teóricos de la polaridad social eran plenamente conscientes de las complejidades de todos los grandes sistemas sociales, y en particular de los que se habían desarrollado dentro del marco de la modernidad. Por todo ello, -y en abierto contraste con algunos de sus predecesores inmediatos más importantes, hicieron sus generalizaciones con propósitos metodológicos, y al referirse a la realidad social hablaban de tendencias, predominios y ambivalencias y no de absolutos. No les gustaba la ambigüedad, pero optaron por ella antes que aceptar el pleno aislamiento y generalización de una noción, por importante que fuera. Así, para ellos, la "asociación" nunca invadió ni desorganizó totalmente la sociedad moderna. Por tanto, nunca cometieron uno de los errores más graves y característicos de la teoría de la sociedad masa en su versión predominante, a saber, el de tomar las tendencias por absoluto. La teoría ha hipostasiado ciertas tendencias sociales, esto es, las ha convertido en categorías generales. En otras palabras, ha trivializado las intenciones del esquema de polaridad social mediante la simplificación, afirmando que

el éxito de un tipo de formación social debe anular la existencia del otro.

Salvo en el caso de Pitirim Sorokin, en las obras de los sociólogos examinados en el capítulo V no podemos hallar justificación alguna para ello. Y después de todo Sorokin era un rezagado en lo que toca a la construcción del esquema de polaridad histórica que desarrolló cuando más en boga se ponía la idea de la sociedad masa. De los demás sociólogos, sólo de Tönnies se puede sospechar el pesimismo cultural. Pero esta sospecha ha sido despejada por sus mejores críticos, que han destacado el hecho de que su celebrado concepto de *Gemeinschaft* no entraña una romantización sentimental del pasado.¹¹ Ciertamente era plenamente consciente de los rasgos inhumanos de una economía de laissez faire completamente desarrollada y de un mundo supermercantilizado, pero su descripción de la racionalidad, componente esencial de la Gesellschaft, lo vincula firmemente con la idea moderna de la libertad en un mundo de ciudadanos, no de seres tribales. Señalaba Tönnies que el comportamiento libre, con su posibilidad de elección de fines de la acción florece sólo en la Gesellschaft. Tönnies afirmaba categóricamente que "La sustancia de la voluntad racional es la libertad",¹² siendo la "voluntad racional" aquella cualidad de la mente, abierta dentro del marco asociacional que le permite operar sobre el mundo según sus intereses y consideraciones y no según las rígidas normas preestablecidas del clan, la secta o la tribu. Aparte de este punto sumamente importante, para Tönnies Gemeinschaft y Gesellschaft son en última instancia dos dimensiones principales de la acción social, y no instituciones o estructuras. Cada individuo en su personalidad se inclina en diferente medida hacia los lazos de comunidad o hacia los de asociación. Muchos gozan y necesitan de ambos. Lo mismo puede decirse de los grupos de edad, clubs, clases sociales, y de todos los tipos de colectivo humano. Por ejemplo, Tönnies dice que las mujeres son más introvertidas y que por tanto tienden más a la comunidad; el hombre se orienta más hacia el exterior y tiende más hacia la asociación.¹³ La gente de los distritos de clase obrera o que viven en un pueblo poseen relacio-

nes más espontáneas e informales, mientras que los residentes en las ciudades de clase media son más convencionales, cosmopolitas, corteses y a menudo racionales. Para que no pensemos que se trata de expresiones de sus prejuicios personales, nos advierte claramente de que son distinciones artificiales y meras pautas que están en flujo histórico constante y que por tanto están sujetas a cambios futuros.¹⁴ Resumiendo, Tönnies no dijo nunca que una forma social fuera mejor que la otra. La Gemeinschaft es la fuente de la moralidad, de la comunión y de la identificación última con lo sagrado, pero es también la fuente del autoritarismo, de conflicto y prejuicio. La dimensión contractual de la Gesellschaft es necesaria para la contención del conflicto, para la racionalidad y para el desarrollo y la preservación de la identidad personal. Su desenvolvimiento ha acarreado algunos nuevos peligros y la muerte de instituciones que antes dieron seguridad al hombre y a su vida un sentido trascendente, pero ello es una necesidad inexorable del progreso.

Al igual que Tönnies, Weber vio estas dualidades como procesos en movimiento en el mundo moderno. Dejando claramente sentado que una clase social no es una comunidad, mostró como a pesar de ello podía dar lugar a "acción comunitaria" y producir situaciones de comunidad genuina. Los sentimientos comunitarios son esenciales a las situaciones revolucionarias y a los fenómenos carismáticos, tanto en el pasado como en nuestros tiempos. Vio todo esto pese a su conciencia de la fragmentación del proletariado bajo las fuerzas del capital y del mercado, y especialmente su visión de la burocracia como una creciente tendencia que se expande en la sociedad moderna. Para él, la burocratización progresiva era un proceso inevitable que implicaba no sólo el desarrollo de una administración racional de bienes y servicios, sino también la "separación de los hombres de los medios de producción y el desarrollo general del formalismo en las organizaciones."¹⁵ Aunque veía el avance de este complejo proceso con un pesimismo resignado, sin embargo Weber se negaba a identificar el "gobierno de los funcionarios" y administradores con el poder político, de forma que la visión de la sociedad contemporánea como burocracia no

aparece en ningún lugar de su obra. No obstante expresó sus temores sobre la naturaleza de la burocratización de una manera tan transparente y convincente que los escritores posteriores de la sociedad masa han hallado munición considerable en sus pronunciamientos. Consideremos la siguiente cita de Weber, en la que pondera lo que sucederá si los hombres se vuelven esclavos de las máquinas y de la maquinaria administrativa:

"En conjunción con la maquinaria muerta, (la burocracia) está trabajando para crear la jaula de hierro de esa servidumbre del futuro a la que tal vez algún día los hombres, como los fellahs del Antiguo Egipto, se verán obligados irremediablemente a someterse, si un bien puramente técnico, esto es, la administración racional y la ocupación de cargos por funcionarios llega a ser el último y el único valor que decide sobre la forma en que hay que llevar sus asuntos."¹⁶

El tono es sombrío, pero no apocalíptico, Weber reconocía una amenaza, que es bastante seria, y que ningún observador del aspecto del mundo moderno debiera ignorar, pero hizo lo imposible para expresarla en condicional: "si", "tal vez". Por otra parte, también se esmeró en explorar los muchos mecanismos a través de los cuales se limita o puede limitarse el poder excesivo de las burocracias, como la democracia política, la colegialidad de decisiones, la descentralización y la separación de poderes.¹⁷ Los estudios posteriores de la burocracia han investigado también las redes informales de poder, los intereses particularistas y sectoriales, los prejuicios de clase, el papeleo y las irregularidades que son inherentes a ella y que limitan mucho su potencial "nivelador" y "homogeneizante". Una interpretación aceptable de la evaluación de Weber del futuro de la burocratización debe seguir también esta línea de investigación, que el mismo inició. El retablo que aparecerá será demasiado complejo para ser integrado dentro de la fisonomía de la concepción corriente de la sociedad masa.

Por su parte, Cooley empezó por reconocer la vulnera-

bilidad de los grupos primarios bajo las condiciones de la modernidad, especialmente bajo la urbanización. Pero un examen más detenido de la vida de las grandes urbes americanas le hizo concluir que:

"En nuestras propias ciudades las viviendas atestadas y la confusión general económica y social han herido gravemente la familia y el vecindario, pero es notable, en vista de estas condiciones, la vitalidad que muestran; no hay nada en el mundo para lo que más desee la conciencia de nuestro tiempo que el establecimiento de su salud"¹⁸

El derrotismo de los teóricos de la sociedad masa posteriores no aparece por ninguna parte en Cooley. Para él, como para otros sociólogos americanos llenos de un espíritu democrático reformador, la idea de restablecer la salud de las áreas abandonadas y deterioradas de la sociedad era esencial. Cooley, al igual que Tönnies, no quería volver a una sociedad de "grupos primarios", ya que el "ensanchamiento de la conciencia"¹⁹ experimentado por el hombre moderno había sido en gran parte consecuencia de cosmopolitismo, del industrialismo y de los grupos secundarios que los hicieron posible, así como de las mismas "masas".²⁰ En términos más técnicos, Durkheim llamó a este proceso la "progresiva indeterminación de la conciencia común", y era plenamente consciente de que no podía nunca tener lugar dentro de los estrechos y rústicos confines del mundo clásico. Así, ambos sociólogos fueron explícitos sobre el hecho de que las reivindicaciones de las masas modernas -aquí estrictamente en el sentido de los muchos- habían ahondado nuestra conciencia moral y en ciertos aspectos fundamentales habían robustecido la civilización en general. Su rebelión asimismo había ejercido presión en el sentido de la reforma social y había suscitado una mayor preocupación por las suertes de los infraprivilegiados.

Sobre la cuestión del desvanecimiento de los grupos primarios, Cooley no habló de su desaparición sino de las tensiones que sufrían. A pesar de toda su defensa de la comunidad como caldo de cultivo de todo idealismo y de los valores nobles, Cooley explicaba que un exceso de vida co-

munitaria crea una sociedad intolerante de sectas y prejuicios. Las épocas dominadas por las relaciones comunitarias son crueles, sostenía, debido a la falta del conocimiento mutuo de sus diferentes grupos sociales.²¹ La democratización moderna, desarrollándose lenta y desigualmente desde la Reforma, ha erosionado esta crueldad:

La época presente... lleva consigo una conciencia más grande y, al menos potencialmente, más elevada y más libre. En los aspectos individuales de la vida esto significa que cada uno de nosotros, como regla general, tiene una mejor comprensión de las situaciones y que así está en condiciones de dar una mejor aplicación a su inteligencia, a su conciencia y a su comprensión por los demás. En la proporción en que así lo hace deja de ser un agente ciego y se convierte en un miembro racional de la totalidad."²²

La conciencia de Cooley de los problemas afrontados por las comunidades tradicionales en la era moderna nunca estorbó su comprensión de las posibilidades benéficas de algunas de las estructuras sociales emergentes. Así pues no es sorprendente verle criticando a Le Bon y a su escuela por confundir toscamente las chusmas con las urbes y reprochándole su opinión cargada de prejuicio de que la "multitud siempre está equivocada".²³ La igualación, afirmaba, no puede ser mala en sí porque responde a un sentido secular de la dignidad de la persona. La confusión de la expresión de los anhelos del pueblo por justicia e igualdad con el comportamiento multitudinario no puede dar fruto alguno en la teoría sociológica.

Cooley ciertamente no ignora las tendencias niveladoras de la sociedad moderna. Sin embargo, su convicción era de que no proseguiría indefinidamente y que encontrarían serias barreras en las variedades de la lealtad, la identificación y los intereses de grupo. La misma democracia, creía, ofrecía muchas situaciones en las que la conciencia del "nosotros" de los diversos grupos religiosos, políticos, económicos y culturales en realidad se intensificaba. Una sociedad pluralista se basaba en una red de grupos con una

diversidad de identidades creadas en relaciones cara a cara que son duraderas y auténticas. Por consiguiente la "teoría de nivel cero" de igualación, como la llamaba, carecía totalmente de base.²⁴ Si ocurriera realmente una completa igualación, la civilización se deterioraría en una medida muy superior a la indicada por los datos empíricos. Cooley insistía en que el progreso, en un sentido serio y antiutópico, iba a perdurar; no hay "nada más cierto y más esperanzador que el avance hacia un autoconocimiento más grande de la humanidad", concluía.

Finalmente, Simmel también adoptó una actitud muy cauta y con respecto de la visión de la civilización moderna por parte de la "psicología de las masas" y estableció una serie de distinciones pertinentes. En su estudio de las relaciones entre el individuo y "la masa", Simmel aceptó ciertas nociones caras a los "psicólogos de las multitudes" y sus seguidores, como el "mínimo común denominador" y la pérdida de la identidad y autonomía individuales del hombre cuando forma parte de un gentío, muchedumbre o multitud. No obstante, abrió el camino a la consideración científica actual de esta materia restringiendo tales fenómenos a sus límites y contextos apropiados.²⁵ Ninguna crítica de la teoría de la sociedad masa y su tradición sería aceptable si en su vehemente tentativa de mostrar las debilidades del prejuicio antidemocrático y antipopular que en efecto hay un conjunto de fenómenos que pueden calificarse correctamente de manifestaciones de "masa" -éxtasis comunitarios, públicos, concentraciones políticas, multitudes en acontecimientos deportivos, muchedumbres revolucionarias, ciertas manifestaciones políticas- en que, para citar a Simmel, el individuo se ve privado "de su individualidad y arrastrado hacia un nivel de comunión con los demás".²⁶ Pero Simmel se esmeró en mostrar la ubicuidad histórica de este fenómeno y que los miembros más refinados y cultivados de la sociedad eran tan vulnerables a él como la llamada "chusma democrática". A su parecer, las mismas fuerzas históricas que han permitido la aparición del individualismo han aumentado la posibilidad de las formaciones de masa, pero ciertamente de ello no se puede colegir que to-

da la sociedad sea una masa. El mundo cosmopolita y metropolitano moderno es un lugar contradictorio en que la libertad y el pluralismo, así como el anonimato y la dominación despótica del estado y la burocracia, se entremezclan y conviven en tensión constante.

Así, pues, ninguno de estos sociólogos produjo un análisis para justificar una "teoría de nivel cero" de la modernidad que ignora la simultaneidad de fenómenos y fuerzas opuestas. Quienquiera que interprete mal su contribución a base de aislar sólo un conjunto de proposiciones e ignorar las otras, olvida la reflexión de Durkheim de que la vida social es un proceso de unión y división constante.²⁷ Las tendencias modernas hacia la "igualdad material", como Tocqueville observaba, son la manifestación de la lucha democrática moderna por la igualdad política, económica y moral. Por la misma razón, esta lucha a menudo fortalece los derechos y las identidades de comunidades, grupos étnicos y minorías políticas y religiosas antes oprimidas. Este proceso, con todos sus muchos fenómenos emparentados al mismo, merecerá ahora un examen detallado.

4. EL MITO DE LA MASIFICACION

Las limitaciones de la interpretación de la sociedad masa no sólo derivan de haber aislado el prejuicio aristocrático antiplebeyo de su antiguo contexto así como de haber comprendido mal las intenciones del análisis sociológico original de la modernidad. Igualmente no ha acertado a captar los hechos sociales conocidos de una manera aceptable. Para demostrarlo, quisiera confrontar sus principios con algunos de los datos disponibles.

Densidad y tamaño de la sociedad moderna

Se ha afirmado que las modernas tendencias de la población y la mera extensión de la sociedad contemporánea son responsables de la desgregación, la atomización y la ausencia de estructura de nuestro mundo. Como notamos, nunca llegó a aparecer una corriente plenamente integrada de la teoría basada en este aserto, pero sin embargo constituye un importante componente de las especulaciones de un buen número de observadores. Por otra parte, la línea de interpretación malthusiana, que ligaba la conducta y la violencia multitudinarias con el exceso de población, ha hallado una respuesta muy entusiasta en la obra de los etólogos modernos que también están profundamente preocupados por las peligrosas tendencias demográficas de nuestros días y por los desequilibrios que pueden surgir entre poblaciones humanas determinadas y sus territorios respectivos. Los alarmados escritos de estos científicos y de los popularizadores de sus ideas, desde finales de los años sesenta, han ocupado un lugar prominente entre las advertencias actuales de un desastre inminente. Hombres sensatos y lúcidos ven ahora que "la supervivencia de la humanidad se ve amenazada por la superpoblación, por el despilfarro de los recursos, por las armas voluntarias de la guerra nuclear y por las involuntarias de la contaminación".²⁸ Y, en algunos sectores, todos estos peligros inminentes aparecen combinados con las explicaciones corrientes de la sociedad masa. Es obvio que estas se pueden conjurar fácilmente con aquéllos y que en algunos aspectos son más que compatibles. Así, la población excesiva no sólo genera hambre, sino multitudes frenéticas e indisciplinadas; a su vez, las naciones y los estados se declaran la guerra para resolver sus problemas respectivos de superpoblación, para dar rienda suelta a las frustraciones reprimidas de sus muchedumbres y para desviar la atención popular de problemas más apremiantes como la tiranía, la pobreza y la explotación de clase. Es posible que hayan inconsistencias y falacias en una línea de razonamiento tan simple -los hombres también van a la guerra cuando los recursos son abundantes y cuando su propio territorio es aún un de

sierto por explorar-, pero cumple el propósito de dar respuestas simples a un público hambriento de los diagnósticos fácilmente comprensibles que les puedan proporcionar los sacerdotes laicos de nuestra época.²⁹ A través de esta línea de pensamiento la visión de la sociedad masa se ha aliado con los argumentos y temores de todo el gran debate sobre el advenimiento del fin del mundo.

Es mejor no entrar en estas vastas cuestiones y en los vínculos naturales de la perspectiva de la sociedad masa con las demás explicaciones corrientes de la ruina general del mundo moderno. Mucho antes de que las amenazas ecológicas se extendieran al gran público, la interpretación de la sociedad masa ya anunciaba el deterioro general de los asuntos humanos por culpa del crecimiento excesivo de nuestra especie. Afirmaba nuestra teoría que el mundo se estaba volviendo inmoral y desordenado en gran parte a causa de la multiplicación incontrolada de sus miembros, la primera consecuencia de la cual era la concentración de grandes "montones de gente" en las grandes metrópolis. La crítica literaria de la ciudad como terreno abonado para el cultivo de una masa informe e indiferenciada³⁰ precedió a la confrontación de los científicos sociales con la cuestión. Pero desde el principio, éstos trataron la criminalidad urbana, la miseria, la pobreza, los barrios bajos y las insalubres condiciones urbanas como conjunto de problemas que atacar y no como males universales que fueron intratables. Esto quedó claro desde el momento en que apareció la primera obra de Charles Booth sobre las clases trabajadoras de Londres en 1889. Las investigaciones realizadas unas décadas más tarde por los sociólogos de la Universidad de Chicago en su propia metrópolis, finalmente establecieron este fenómeno realista. Según los científicos sociales, los problemas planteados por una población excesiva en un territorio limitado eran vastos, pero estaban circunscritos. Es así, como los sociólogos urbanos, los urbanizadores y los promotores de reformas urbanas han visto la cuestión desde entonces, aunque muchas veces la visión de la sociedad masa estuviera presente en sus mentes de una manera o de otra. Los

Los programas estrictamente liberales de renovación y de reforma urbanas y la lucha contra la miseria y la pobreza en las grandes urbes se ha convertido en poco menos que una causa perdida. Pero, junto a fracasos notorios y a situaciones que van de mal en peor, algunas ciudades aisladas como Bolonia en Italia, nuevos centros urbanos como las Nuevas Ciudades inglesas o países enteros como los de Escandinavia HAN PROBADO QUE PUEDE EVITARSE EL colapso de la sociedad urbana bajo las presiones de la masificación. Desde este punto de vista los problemas sociales creados por nuestras ciudades pueden considerarse mejor en el marco de la doctrina del "ocaso de la comunidad". Sin embargo, antes de que examinemos este problema, hay que hacer algunas observaciones sobre la cuestión del mero tamaño de las ciudades.

Theodor Geiger, quien muy pronto mostró su insatisfacción ante las exageraciones implícitas en la perspectiva de la sociedad masa -aunque sin por ello llegar a rechazarla- en 1951 afirmaba que:

"El supuesto carácter de masa de la sociedad contemporánea, en explícita oposición a condiciones anteriores, no puede ser producto de una mera relación de tamaño, de la inmensa cantidad de gente que actualmente se halla bajo un mismo aparato estatal. En este sentido, siempre ha existido una sociedad masa, desde que la humanidad superó su estado más primitivo. Y, siguiendo con las usuales comparaciones con la Edad Media, vemos que este período también tuvo el área más vasta de la vida social, el corpus christianum, políticamente unido en el imperium. Antaño y hogaño millones de habitantes se extendían sobre un territorio gigantesco. Antaño y hogaño el individuo guarda una relación personal con los reducidos miembros de su ambiente próximo, mientras que los otros innumerables miembros de la sociedad global permanecen ocultos en medio del anonimato."³¹

La última observación, en particular, parece pertinente. Aparte de un reducido sector de individuos sumamente

móviles, la inmensa mayoría de la humanidad, incluso en las áreas más industrializadas, está unida por los lazos estrechos y protectores del vecindario y la localidad, y sus lealtades, amistades, conducta política y valores culturales están muy influidos por ellos. Ni el desplazamiento estacional de millones de personas ni su falso contacto con los centros de poder y de la cultura a través de los medios de comunicación de masa han sido capaces de segar estos ligámenes primordiales.

Sin embargo, algunos críticos han tratado de escapar a las falacias del argumento del mero número examinando las tendencias demográficas desde otros ángulos. De entre ellos destaca el intento de David Riesman, que fue considerado al principio del capítulo VI. Como ya noté allí Riesman ha aceptado plenamente algunas observaciones críticas sobre los elementos erróneos de su idea sobre el "declive demográfico incipiente" y su relación con la aparición de la "personalidad extradeterminada" del hombre masa. Aunque tales observaciones no son suficientes para invalidar los esfuerzos hechos por los autores de La muchedumbre solitaria para construir un estudio caractereológico serio de la sociedad americana moderna, sí invalidan su base demográfica.

Si la sola densidad demográfica es suficiente para explicar la sociedad masa, ¿podría explicarla su supuesta "enormidad"? Es dudoso. Tiempo atrás se puso de moda hablar del "colosalismo" de la sociedad masa. Pero este fenómeno no es nuevo, y sociedades muy diferentes a la nuestra han sufrido este vicio, como muestran profusamente los monumentos de Egipto y Mesopotamia. En este concepto es erróneo atribuir colosalismos sólo a la sociedad moderna a partir de los horribles colosalismos de los períodos nazi y estalinista, aparte del hecho de que parece más razonable relacionar el colosalismo artístico con la industrialización rápida y las tensiones que conlleva -China maoísta, incluso la Inglaterra victoriana- y abstenerse de extenderlo a nuestra era sin tratar ni siquiera de establecer lo que es y lo que implica. Entre otras cosas, el pretendido colosalismo de las obras públicas en sí no es colosalismo pro-

piamente dicho, contrariamente a lo que creía Wilhem Röpke. El colosalismo es esencialmente un culto a los enormes productos del trabajo humano -sean estatuas o efigies de los dictadores, sus mausoleos, estadios, palacios y monumentos o bien objetos que cumplan también fines políticos, como centrales hidroeléctricas, bancos u hospitales. A menudo este culto comporta el engrandecimiento innecesario de los objetos materiales. Aunque el colosalismo de este tipo se ha practicado profusamente -siendo un ejemplo inevitable el automóvil americano de las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial-, no parece que vaya en aumento. Por el contrario, hay señales visibles de que han aparecido fuertes reacciones contrarias. No obstante, continúa el culto de las grandes creaciones materiales y sociales. Pero, ¿podemos estar seguros de que el culto de los grandes ejércitos y armamentos -tan conspicuo en los desfiles del Primero de Mayo en Moscú- es un signo de la presencia de la sociedad masa? ¿No se han entregado inmemorialmente a este culto los estados grandes y poderosos? ¿No están arraigadas estas demostraciones de fuerza vanas y mortales en otras características más profundas de las sociedades humanas cuando se organiza sobre ciertas premisas de dominación, engrandecimiento y desigualdad? Los incas, los egipcios y los romanos, que practicaron el colosalismo religiosa y políticamente, no dominaron sociedades masa ni la superpoblación era en sus tiempos un problema con las proporciones que en la actualidad tiene y, ello no obstante, sus pueblos sujetos vivían en el temor, en la esclavitud y en la obediencia ignominiosa.

Las nuevas comunidades

Uno de los asertos más esenciales de la teoría de la sociedad masa es que los lazos comunitarios tradicionales, que durante miles de años mediaron entre el individuo y la sociedad global, en la actualidad se han roto. Casi todas las demás aseveraciones de la teoría dependen, aunque en grados variables, de la validez de este supuesto.

La falta de pruebas apropiadas en su apoyo ha alarma-

do a algunos sociólogos. Daniel Bell, en sus incisivas reflexiones sobre la visión de la sociedad masa como explicación de la sociedad americana, pone de relieve el hecho de que en los barrios urbanos "en que se presume que florece el anonimato, la extensión de los ligámenes locales es asombrosa". Se refiere a las numerosas asociaciones de vecinos que surgen por todas partes a nivel local. Luego cita a Morris Janowitz, que ha relacionado esta contrapuesta con las generalizaciones teóricas de la sociología:

"Si la sociedad fuera tan impersonal, tan centrada en sí misma y tan infecunda como parecen creer algunos que es tán preocupados por la corriente en sentido único de la Gemeinschaft a la Gesellschaft. los niveles de criminalidad, desorganización social y psicopatología que la ciencia social trata de explicar tendrían que considerarse muy bajos y no alarmantemente altos (tal como se consideran ahora)."³²

Sería realmente muy difícil para los defensores de la visión de la sociedad masa responder a esta observación, pues ni siquiera las tasas ascendentes de criminalidad y de trastornos psicológicos que se dan en buen número de países altamente industrializados son suficientes para satisfacer las sombrías descripciones de la teoría. Y aunque las consideráramos correctamente como un grave síndrome de los conflictos, tensiones, injusticias e insuficiencias gubernamentales contemporáneas, aún sería preciso identificar las causas concretas que generan la desorganización, la delincuencia y la enfermedad mental. Achacarles a la "sociedad masa", como hacen algunos, es no decir nada sobre sus causas próximas o remotas. Por el contrario, la objeción a la afirmación de Bell sobre la abundancia y buena salud de las comunidades contemporáneas -especialmente en forma de asociaciones voluntarias- es más difícil de atacar, pues sus críticos han dicho que las Gemeinschaften modernos no son grupos primarios genuinos, sino meros pseudocomunidades que constituyen un sucedáneo inadecuado ante el desvanecimiento de los lazos primordiales.

Es esencial empezar admitiendo el hecho puro y simple de que la competencia capitalista, la superburocratización,

el totalitarismo, las formas tiránicas de socialismo, las grandes compañías multinacionales y tantas otras pautas variadas de organización social moderna, que aparecen en todos los países con grados de intensidad variables, han hecho estragos en las relaciones comunitarias que antes mediaban entre el hombre y el ambiente social más amplio. Sin embargo, es igualmente esencial reconocer el hecho de que el grupo primario ha resistido el ámbito de estas fuerzas en un gran número de casos o bien ha desaparecido bajo una nueva forma. Aparte del hecho de que sería sociológicamente incorrecto despachar la entera miríada de asociaciones voluntarias como substitutos pobres y artificiales de antiguas comuniones con lazos imaginariamente más fuertes, la permanencia de la amistad, de la sociabilidad y de los ligámenes de afecto personal es firme y está mucho menos amenazada de lo que las observaciones incualificadas de los críticos podrían hacernos creer. Por ejemplo, la familia no desaparece. La familia extensa ciertamente ha sufrido una grave crisis, pero no ha desaparecido del todo;³³ se ha readaptado a las necesidades de una nueva economía y de un nuevo ethos erótico en el que la libre elección del cónyuge desempeña ahora un papel decisivo. El aumento de la tasa de divorcio, las tensiones de la vida familiar, las crisis de la moralidad sexual de que hemos sido testigos en las últimas décadas también pueden considerarse signos seguros de un malestar más amplio. Pero, ¿cómo sabemos que la vida en la familia de clase media actual inglesa, holandesa o americana es peor en todos sentidos que la vivida en el mundo familiar clánico, autoritario y en muchos aspectos cruel de ayer? Los mismos críticos que deploran la supuesta desintegración de la vida familiar miran con horror a los padres autoritarios y sus familias en ciertos países "menos civilizados" de hoy día. ¿Recomendarían un retorno a ese mundo que, felizmente, hemos perdido?³⁴ ¿O bien se unirían a los individuos jóvenes o inmaduros que han optado por ciertas comunas efímeras y provisionales como atajo para una bienaventuranza sin esfuerzo? ¿No advierten que el divorcio, un código sexual más libre y la secularización plena del matrimonio -los objetivos propugnados por sus propias concepciones "ilustradas"- deben implicar necesariamente un nuevo conjunto de problemas y responsabilidades perso

nales que hay que afrontar sin las normas preestablecidas de la costumbre puritana y del dogma inexplicado? Concentrar la atención sólo en el precio inevitable que debe pagar una sociedad moderna si concede un gram valor a la libertad individual, la privacidad y la responsabilidad e ignorar sus beneficios es, por no decir cosa peor, sorprendente en el caso de críticos profesionales del mundo social.

A una escala mayor no cabe duda de que tanto las aldeas como las grandes ciudades han sufrido el impacto de la centralización de la administración, el crecimiento del estado por oposición a la política local y del incremento de la presencia del sistema institucional central sobre la sociedad entera, por periféricas que sean sus áreas.³⁵

Pero es muy cuestionable si tales comunidades urbanas han perdido más que ganado en el proceso. Han perdido ciertas clases de autonomía que serán difíciles de recuperar, aunque los esfuerzos realizados hacia el autogobierno municipal y el renacimiento del orgullo cívico han sido notables en los últimos años. También han perdido localismo, pero las oportunidades de la sociedad industrializada que permite una alta movilidad social, oportunidades educativas, viajes y una política ocupacional -ya sea sindical, gerencial o basada en otros grupos de interés- a menudo han ocupado el lugar de las sórdidas envidias y de las explotaciones indiscutibles de la pequeña ciudad del pasado, ahora idealizada por algunos autores. Lo que deberían hacer estos autores es examinar las áreas de las sociedades occidentales cuyas estructuras y subculturas sociales han permanecido hasta los tiempos modernos relativamente incontaminados por los influjos de una completa modernización. El caciquismo que hallamos en Andalucía o Hispanoamérica, las redes de la mafia en Sicilia, y la estratificación a base de cuasicastas en el Sur de los Estados Unidos, ¿no encierran las condiciones típicas de una sociedad que ha estado exenta de contacto con algunas de las instituciones clave de la "sociedad masa"? En su pesimismo, los defensores de esta noción han idealizado el pasado, conjugando esta idealización con la larga tradición de hostilidad hacia la ciudad de la que ya hemos hablado. Es por ello por lo que, como observó

geiger, la Edad Media goza para ellos de tanto favor. No podemos ignorar la crudeza, el fanatismo y la brutalidad de ese período. Las siguientes observaciones de Barrington Moore, que se refieren a la aldea japonesa tradicional, son oportunas para iluminar la íntima cualidad de la vida de la antigua Gemeinschaft:

"La aldea japonesa ostentaba una viva exigencia de unanimidad que recuerda la del sbornost ruso. A los asuntos personales se les confería un carácter público para que no dieran ocasión de una opinión o conducta desviada. Como todo lo secreto era automáticamente sospechoso, un hombre que tuviera que resolver un asunto privado con alguien de otra aldea podía verse obligado a resolverlo a través de su jefe. Las malas lenguas, el ostracismo y sanciones más graves (como la de congregarse los vecinos ante la puerta de alguien haciendo sonar al unísono enseres de cocina o incluso el destierro, que significaba para un campesino romper sus vínculos con la sociedad humana de manera que pronto moría de hambre o se las tenía que haber con la ley), todo ello contribuía a crear una conformidad que probablemente era mucho más severa que la que deploran hoy los intelectuales occidentales."³⁶

Aparentemente el mito de la Edad de Oro sobre el pasado se extingue con dificultad y halla una nueva expresión precisamente en un período como el nuestro en que el conocimiento racional y objetivo del pasado, aunque limitado, ha hecho grandes avances. Desgraciadamente la mitificación del pasado no puede sino acarrear una actitud negativa hacia el presente, y éste es uno de los principales problemas que tenemos que afrontar al analizar la idea de la sociedad masiva.

Las situaciones contemporáneas de disolución de los grupos primarios y de anomia y alienación generalizadas (cuando éstas corren parejas con el primer fenómeno, lo cual no siempre sucede) no son permanente ni universalmente endémicas: no hay una tendencia universal hacia el caos social que deriva del pretendido ocaso de la comunidad. Tho-

mas y Znaniecki, que estudiaron cuidadosamente la disolución de las comunidades y de los lazos tradicionales en el marco industrial, demostraron empíricamente que, tras un período de grave tensión y desorden, los individuos se readaptaban al nuevo orden y restablecían relaciones normales entre ellos y con la sociedad global. Reaparecerían nuevos grupos originarios, a menudo basados en las pautas de los antiguos. A este proceso lo llamaron reorganización social:

"El sistema social que se desarrolla sobre esta base tiende a reconciliar, modificándolos, los dos principios originalmente contradictorios -la absorción del individuo por el grupo y la nueva autoafirmación del individuo en contra del grupo o independientemente de él."³⁷

Tras un período de confusión -en que la pobreza, la prostitución y ciertas formas de criminalidad turbaron y desconcertaron a los inmigrantes polacos a los Estados Unidos que ellos estudiaron- la vida comunitaria surgió de nuevo. Ello ocurrió a pesar o quizás a causa de las condiciones muy desfavorables de urbanización rápida y desordenada imperantes en Chicago. Se pueden hallar casos semejantes en los países hispanoamericanos, en que algunos sociólogos han visto en la superpoblación, la urbanización no-industrial y otros fenómenos una prueba de que el subcontinente está entrando en la "era de las masas"³⁸. Sin olvidar lo más mínimo la pobreza y la explotación que están sufriendo los indios que emigran a las ciudades latinoamericanas, los sociólogos y los antropólogos han descubierto que los barrios en rápido crecimiento de las ciudades de Lima, Guatemala y México no albergaron las masas indiferenciadas y agitadas que los que profesan ser estudiosos de la sociedad van en ellas. Es cierto que muchos miles de personas son pobres, analfabetas y están explotadas -problemas a cuya solución la visión de la sociedad masa no contribuirá en absoluto-, pero poseen una fuerte cultura y a menudo conjunto de valores ricos y claros.³⁹ La criminalidad, las pugnas y tensiones que hallamos en tales "masas" tal vez tendrían que achacarse a otros problemas: los gobiernos despóticos u oligárquicos, las tendencias demográficas, patrones capitalistas internacionales de dependencia económica y otros. Si nos traslada-

mos de estos contextos al mundo mucho más rico de las clases medias norteamericanas alta y media, supuestamente caracterizadas por la "pesadilla suburbana", encontramos que no es tan anómico, atomizado e inanimado como pretenden los teóricos de la sociedad masa y muchos críticos de la sociedad yanqui -que con frecuencia son los mismos. Investigadores serios y rigurosos han quedado sorprendidos al hallar en estos suburbios hipotéticamente impersonales y alienados una vida política, cultural y comunitaria inespereadas de una intensidad considerable.⁴⁰

Sin embargo, la contraprueba, la refutación y la corrección de la hipótesis del "ocaso de la comunidad" no acaban con esto. El examen detenido de otras cuestiones, como la política, la estructura social y la cultura, puede contribuir a confirmar lo que ha sido dicho hasta aquí.

El mito de la masificación

La introducción de Mannheim del poderoso y elocuente término de Vermassung tuvo un éxito fabulosos: una sola palabra podía expresar la tendencia hacia la centralización económica, política y burocrática así como el proceso de nivelación que parecía que sociedades enteras estaban experimentando. Desgraciadamente ni él ni sus seguidores entendieron la Vermassung como una simple metáfora. Por supuesto éste es un fenómeno muy corriente: todo el curso de la historia del pensamiento social está lleno de casos en que se han tomado metáforas por realidades objetivas.⁴¹ El mismo Mannheim se mostraba algo inquieto sobre su concepto; en todo caso, no excluía el restablecimiento de muchos países de los primeros asaltos de la masificación. Luego su tardía experiencia inglesa le hizo poner de relieve que una larga tradición de industria, política democrática y pluralismo ideológico, religioso y cultural podía volver completamente inmunes a sociedades enteras ante los peores rigores del temible proceso.

Ya antes de que Mannheim lanzara la noción, Michels

estaba trabajando en ella. Su "masificación" avant la lettre, sin embargo, quedaba circunscrita hábilmente a ciertos ambientes, cuya "masividad" yo sería el último en negar. Veía el proletariado tradicional como consecuencia de la transformación de individuos de todas extracciones en una fuerza asalariada humana llamada mano de obra. Bajo el capitalismo, los campesinos desarraigados y los residentes urbanos pobres habían pasado a engrosar las filas innumerables del proletariado. Usando un argumento ciertamente marxista, decía que el desarrollo de una "masa psicológica" que trabajaba en condiciones semejantes en las vastas fábricas y monótonos marcos urbanos era paralelo y generaba una conciencia de clase que debía mucho al modo de producción y a la vida de esos hombres. El aislamiento y la separación espacial de las masas proletarias de sus patronos agravaba todo ello, añadía.⁴² Se trata de un argumento sólido, que explica en gran parte el nacimiento de una conciencia de clase obrera y el uso por socialistas y revolucionarios, hasta nuestros días, de la expresión "las masas", así como su creencia en la homogeneidad de condiciones e intereses esencial de los trabajadores bajo el capitalismo. Esta cuestión merece atención más tarde, pero ahora sólo cabe referirnos a la concepción de Michels, exenta de historicismo: veía la masificación como una gran tendencia, aunque esencialmente limitada, que contribuía a explicar los arígenes del "espíritu anticapitalista de masa" durante un período dado de la historia de la industrialización y de la dominación burguesa. Además distinguía entre Massendasein y lo que más tarde recitaría el nombre de Vermassung.⁴³ El primero es un estado en que se hallan un hombre o grupo de hombres, pero que no aniquila sus identidades. La segunda implica una transformación psicológica más grave en que los individuos se convierten en "hombres masa" permanentes. Sin embargo Michels era completamente escéptico en lo que respecta al acaecimiento de este último fenómeno: puede suceder a algunos, pero no podía mostrarse la existencia de una tendencia histórica que lo volviera universal. El desarrollo de nuevas clases, jerarquías, intereses creados, por no hablar de la diferenciación ocupacional, militaban fuertemente contra tales tendencias.

A pesar de estas y otras advertencias y matizaciones expresadas por los modernos fundadores de la hipótesis de la masificación, pronto se llegó a abusar de ella tanto que hasta Röpke, quien en su obra le concedió mucha importancia, empezó a preguntarse si no se había vuelto "superficial y vaga".⁴⁴ Es precisamente ésta la impresión que dan reflexiones como las siguientes, aunque expresadas por un importante estudioso de los asuntos humanos, y que van contra la tónica general de su propia interpretación:

"La sociedad industrial está nivelada, "masificada", basada en el principio de la eficiencia. Pero aún tiene un cuarto rasgo que... no aparece en casi ninguno de los análisis sociológicos y que constituye tal vez el más notable de todos: en la sociedad industrial la dominación de los hombres sobre los hombres desaparece, esto es, el poderoso instrumento de separación de las esferas superiores e inferiores de la sociedad que, en el pasado, los mantenían unidos y los dividía al mismo tiempo."⁴⁵

Ralph Dahrendorf aquí se equivoca de plano y hasta está más equivocado quizás que aquellos autores que creen que que la masificación se produce bajo la vista vigilante de las poderosas élites tecnocráticas o totalitarias. Lo que ha sucedido realmente, como ya previó Tocqueville, es un proceso relativamente amplio de igualación de las condiciones jurídicas, materiales y de vida que de ningún modo ha abolido "la dominación del hombre por el hombre", y no creo que tenga que probar que ésta dominación no está aun en trance de desaparición. En 1950 Theodor Geiger suscitó varias objeciones a ese respecto. Aunque creía que era posible afirmar que los hombres viven en una "sociedad masa anónima" en la medida en que el individuo como persona apenas pesa y cuenta sólo como un átomo entre la gran multitud de gente anónima -"una molécula en una montaña"- a otro nivel de

"...en la vida social, no obstante, (ha) ocurrido un movimiento en el sentido opuesto. Si la vida pública se ha

hecho más pública, esto es, más impersonal y masificada, la vida privada también se ha hecho más íntima y privada. El mismo fenómeno que ha ocasionado la tan denostada existencia de masa al mismo tiempo ha hecho posible una profundidad de la vida personal e íntima desconocida hasta entonces. En esta forma de vida solitaria -el ser en función de sí mismo- lo que nos ha aportado la disolución de los lazos patriarcales y corporativos."⁴⁶

Ahora bien, es obvio que esos teóricos del absurdo y la alienación para quienes, como ya vimos, los hombres nunca han sido tan solitarios y desdichados como en la era presente (una afirmación infundada si las hay) nunca estarán de acuerdo con la aceptación limitada de Geiger de la noción de la sociedad masa y mucho menos con su convicción de que la privacidad ha sido posibilitada por aquellas tendencias que denigran y lamentan. Pero la crítica de Geiger pertenece a la tradición establecida por Mill y Tocqueville que consiste en subrayar procesos sociales multifacéticos, entendiendo así la igualación, por ejemplo, como generadora de una especie particular de libertad y de un tipo específico de servidumbre; como una necesidad de individualismo y como la precondition inevitable de la erosión de la diferenciación social. La masificación, entendida sólo como un proceso total, general y unidireccional es simplemente una de las invenciones más pobres de la imaginación sociológica.

Las variedades de la clase, del poder y del privilegio

La masificación es sinónimo de la ausencia de clases. Sin embargo, la sociedad contemporánea no es en absoluto una sociedad sin clases. En muchos países la movilidad ascendente, la libertad personal, la privacidad y la justicia y la igualdad sociales han hecho grandes avances que sólo el más cínico y dogmático se atrevería a negar; pero esto no significa afirmar que nuestras sociedades no son clasistas en muchos aspectos. En lo que respecta a los teóricos de la sociedad masa, a menudo sostienen que nuestras sociedades lo son sin clases, aunque en su caso, y en con-

traste con el sentido socialista tradicional del término, la ausencia de clases significa la falta de una jerarquía justa, una anomía generalizada y una movilidad vertical inspirada solamente por los indignos incentivos de una codicia sin sentido y una sed de poder ejemplificada por la competencia en Occidente y por las purgas políticas en los países socialistas. Así, no es sorprendente leer en el ensayo de François Perroux Masa y clase, aparecido en 1972, que hoy día, y "para ser comprendido correctamente, la lucha de clases debe ser reemplazada por la dialéctica de la masa y de la minoría".⁴⁷ Este distinguido economista francés cree que el ocaso de los conflictos de clase y su sustitución por la "dialéctica masa minoría" es la tendencia principal de nuestros días. Su idea merecería una consideración detallada si hubiese utilizado los términos "masas" y "masa" con cierta precisión. Llegados a este punto ya deberíamos estar completamente acostumbrados al uso impreciso de esta vaga noción, pero es alarmante verlo ocupar un lugar central en una investigación cuyo propósito es descubrir la lógica interna de una sociedad en que la participación de todos y la posibilidad del acceso universal a la promoción social son principios esenciales.

La principal contradicción de que adolecen los autores que tratan de la ausencia de clases es su esfuerzo de mostrar simultáneamente: (a) que se han derrumbado las clases y sus barreras y (b) que existen élites dominantes, clases medias cualificadas (técnicos de cuello blanco) y clases de servicio y que no están en un estado de decadencia. Las obras de todos los intérpretes de la teoría de la sociedad masa en términos de la "clase dominante" -desde los que se ocupan de la política del totalitarismo hasta los que concentran su atención en la "informidad" de las sociedades capitalistas que no obstante están rígidamente estratificadas- están plagadas de estos puntos de vista contradictorios. La "clase desclasada" descrita por Mills en su obra sobre el "mundo de los cuellos blancos" ejemplifica la confusión, que también encierra la noción de "masa media" que otros autores han utilizado para referirse a las clases medias.

Estas confusiones ya fueron evitadas en una etapa relativamente temprana por Theodor Geiger. En su ensayo de 1948 sobre La sociedad de clases en el crisol Geiger señaló nuevas líneas de desarrollo de la desigualdad social. Junto con algunos de los críticos de nuestra área de indagación, Geiger advirtió el resquebrajamiento de varias estructuras sociales establecidas -de ahí la metáfora del crisol empleada para referirse a la creciente industrialización, a las guerras modernas y a la extensión de la ciudadanía. No obstante percatándose de importantes nuevas tendencias en las pautas de privilegio, renta y status, Geiger indicaba la decadencia de las masas proletarias tradicionales y su substitución por una nueva clase obrera aburguesada. Se equivocaba al mantener esta opinión sin más cualificación, como han mostrado estudios sociológicos posteriores de dicha clase.⁴⁸ Pero la negación del aburguesamiento explícita en tales estudios no hace más que poner de relieve los errores de la tesis de la masificación, pues subrayan las variedades de la estructura de clase imperante en la segunda mitad del siglo XX así como la permanencia del ethos, de la cultura y de la conducta económica de la clase obrera incluso entre los más ricos de los trabajadores manuales cualificados. Por su parte Geiger subrayó la creciente diferenciación interna de las clases media y obrera, los límites y la fisonomía del anticapitalismo de clase media, la redistribución de la riqueza y las modificaciones en la naturaleza de la propiedad. En relación con estas últimas, Geiger examinó detenidamente la "revolución gerencial" de Burnham. Aunque está de acuerdo con Burnham en que "la expropiación de los medios de producción no pone en posesión del poder económico a los trabajadores o a la colectividad", y en que "el derecho de propiedad sin el derecho al control no es más que papel mojado", no puede convenir en que sólo los managers gozan del control sobre los asuntos, la propiedad o los ingresos de los individuos. No obstante, como destaca, el mayor poder está en manos de aquéllos que controlan el aparato de la economía planificada, pues también lo controlan en beneficio propio e incluso manipulan las innovaciones técnicas y sus efectos sociales de acuerdo con sus in-

tereses. Con todo esto es compatible con una serie de diferencias y matices esenciales de desigualdad social en la sociedad.⁴⁹

Aunque no todo lo que Geiger dijo en su ensayo es correcto a la luz de las pruebas y críticas sociológicas posteriores,⁵⁰ una cosa parece clara: Geiger -que en su ensayo trataba básicamente de hacer una crítica seria de la visión marxista del futuro de la sociedad de clase- se negó a invalidar los principios del marxismo mediante una visión de la sociedad moderna que negara todos y cada uno de ellos a base de afirmar simplemente lo contrario. (El celo antimarxista, en efecto, es una de las fuentes de inspiración de la teoría de la sociedad masa y ello ha conducido a muchos críticos obcecados a una negación unilateral de las complejidades de la desigualdad moderna.) Lo mismo puede decirse del importante estudio de Ralph Dahrendorf sobre los conflictos de clase, que apareció una década más tarde que el de Geiger. En él Dahrendorf rechazaba a la vez el análisis marxista del conflicto de clase y la noción general de la nivelación del status socioeconómico y de las pautas de poder.⁵¹ Se mostraba menos transigente que Geiger con los principios de la sociedad masa -que ni siquiera aparece con ese nombre en su tratado- y miraba con duro escepticismo las pretensiones de Burnham de que la clase obrera se había hecho cada vez más homogénea, mientras que el poder de la nueva sociedad de clase se estaba convirtiendo en patrimonio de los managers. Oponiéndose a un variado conjunto de teóricos y observadores sociales, Dahrendorf no sólo negaba que se había producido la pretendida "nivelación", sino que afirmaba que la realización de las tendencias hacia una forma de "nivelación" de la sociedad moderna era sumamente incompleta. Para él el conflicto social, generado por desequilibrios de poder, acceso desigual a los bienes y servicios, y la superimposición de diversos agravios y divisiones eran característicos no sólo de la sociedad que se desarrolló después de la Segunda Guerra Mundial, sino también de la de un futuro cercano, que dominó la "sociedad postcapitalista".⁵² La cuestión aquí, por supuesto, no está en calibrar el valor de la evaluación de Dahrendorf de la de-

sigualdad y el conflicto de la sociedad moderna, sino simplemente en recordar que su obra pudo escribirse completamente a espaldas de la mayoría de los supuestos de la sociedad masa, y que sus conclusiones parecen plausibles o al menos son dignas de una seria consideración por parte de una mayoría de científicos sociales.

Tanto si se toma una orientación más conflictivista de la desigualdad social moderna como si no, los estudios empíricos han descubierto todos ellos importantes pautas de diferenciación de clase, status y poder en las sociedades investigadas. Estas pautas aparecen extremadamente variadas y entrelazadas, e incluso las estructuras del poder militar, económico y político; la distribución de los medios de producción; los modos de distribución de la renta; los sistemas de parentesco; las dimensiones étnicas de la desigualdad, tanto en sus aspectos de prejuicios como en los que provocan la identificación y la cohesión de grupo; las estructuras ocupacionales; las subculturas. Por otra parte como ha señalado Edward Shils,

"Estas diversas características no se evalúan siempre de la misma manera en todas las sociedades. Por ejemplo, en los Estados Unidos la significación de las relaciones de parentesco es menos importante que en Gran Bretaña... Las características étnicas son más importantes en los Estados Unidos que en Francia o Brasil... La educación tiene menos significación como base para la discriminación en los Estados Unidos que en Alemania, en Holanda o Suecia. La ocupación es probablemente menos importante como base para la diferencia en los Estados Unidos que en Alemania."⁵³

El mismo sociólogo, aunque aceptando con cautela la expresión "sociedad masa", describe su sistema estratificacional en términos que excluyen las simplificaciones y las dramáticas pretensiones de homogeneidad y de ausencia de estructura que hemos encontrado en otros observadores. Para Shils, en lugar de la simple homogeneización, lo que ha acaecido es un conjunto de procesos que han creado un nuevo orden social basado en una mayor participación de los muchos; una disminución de la distancia entre el centro

y la periferia de las sociedades; una modificación de las pautas de deferencia a la autoridad y de la valoración del status ocupacional; y un cambio de la forma del conflicto de clase, que ahora se ha vuelto mucho más segmentado, aun que tal vez no menos intenso."⁵⁴

Sociedades diversas y distintas

Las observaciones de Edward Shils sobre la trama interna de las sociedades masa naturalmente conducen a la consideración de las diferencias existentes entre ellas. Es sin duda obvio que difieren en muchos aspectos y que sólo por conveniencia podemos hablar de la sociedad masa, como cuando hablamos de la "sociedad moderna" queriendo significar el mundo en toda su diversidad geográfica. Estas diferencias se basan en el hecho de que cada sociedad tiene una historia nacional, cultural, económica, religiosa y política diferente, aparte de su demografía, recursos económicos y lugar que ocupa en la arena geopolítica, sino también en el mismo proceso de modernización (es decir, de masificación). Aunque las ideas de la "modernidad" y de la "modernización" estén erizadas de conocidos escollos, varios importantes estudios han mostrado que los diferentes caminos tomados por la modernización (capitalismo, socialismo, neocolonialismo, gobierno despótico en nombre de una clase dominante, fascismo) conducen a tipos de sociedad esencialmente diferentes.⁵⁵ Parece más prudente adoptar este punto de vista que afirmar una simple convergencia hacia la sociedad masa, en cuando la dividamos en totalitaria y pluralista y aceptemos simplemente esta dicotomía como válida -que no lo es, como vamos a ver acto seguido.

Si, por mor del argumento, imaginamos que la masificación ya ha ocurrido en varias sociedades pronto descubriremos que ha tenido lugar de formas muy diferentes. En los Estados Unidos los rasgos de la sociedad masa son tal vez más aparentes a nivel caracteriológico entre las clases medias, según las líneas apuntadas por La muchedumbre solitaria y un sinnúmero de estudios psicológicos del espíritu

americano sobre la situación de los ciudadanos individuales bajo las presiones de la competencia universal, los impulsos de conformidad y los otros problemas planteados en este contexto. No obstante, el país no parece masificado políticamente de la forma en que Alemania lo era durante el período hitleriano. Las "masas" latinoamericanas que han llevado a unos cuantos críticos a ver en la Argentina o el Brasil a sociedades masa, se acercan más a las características de un proletariado desarraigado en el siglo XIX que a las de una población plenamente industrializada y a menudo relativamente rica de Europa septentrional. La confusión se da a causa del uso indiscriminado de las mismas palabras para situaciones muy diferentes. Herbert Marcuse, uno de los escritores de la sociedad masa menos responsables, se complace en llamar países totalitarios tanto a la Unión Soviética como a los Estados Unidos. Esta burda falta de discriminación despoja de todo sentido a la noción de totalitarismo,⁵⁶ y hace sospechar al lector de la competencia intelectual de un hombre que no acierta a ver ninguna diferencia entre los dos mundos políticos. No cabe duda de que ciertas formas de intervención exterior -la invasión de la República Dominicana, el apoyo continuado del régimen franquista, la guerra de Vietnam- son aspectos de la política americana que debieran causar una gran indignación moral. Esta revulsión deriva de nuestra convicción de que la naturaleza democrática de los Estados Unidos no debiera permitir que esto sucediera, y de que a pesar de la lógica del capitalismo, del imperialismo moderno y de la situación internacional, los Estados Unidos podrían prescindir de tal comportamiento, que es indigno de sus pretensiones liberales. En contraste, la invasión de Checoslovaquia, la persecución de intelectuales y judíos, el aplastamiento inhumano de los disidentes civiles y el control policíaco de la vida civil son las manifestaciones inherentes de la tiranía totalitaria que se desarrollaron en la Unión Soviética después de la Revolución. En Occidente, el disenso no es precisamente un lujo de pequeñas minorías: Marcuse y los demás críticos de la "tolerancia represiva" no tuvieron que esperar a que en 1974 un presidente de los Estados Unidos fuera acusado públicamente, para descubrir que el país es más libre de lo que

sus especulaciones permiten. Y ese trascendental acontecimiento fue ocasionado en primera instancia por los vehementes esfuerzos de un distinguido periódico, a pesar del hecho de que al parecer la prensa en América es un títere de los intereses capitalistas, un instrumento al servicio del estado o un mero negocio que explota el mercado del periodismo sensacionalista.

La modernidad exige que todas las sociedades que se sitúan bajo su égida poseen un conjunto de componentes comunes: una desarrollada burocracia estatal (aunque cubra diferentes áreas de la vida social), una infraestructura específica de transportes y comunicaciones para la tecnología, un desarrollo industrial. Pero no más. Así, si un día tiene lugar una convergencia real entre, pongamos por caso, los irlandeses, los israelitas, los japoneses, los escandinavos y los pueblos del Mahgreb, tomará una forma que la teoría de la sociedad masa nunca habrá sido capaz de predecir, acaparada como está por tradiciones que se desarrollaron en la Europa de la revolución industrial y luego en las conmociones de los años veinte y treinta a ambos lados del Atlántico.

5. EL PODER Y LA AFIRMACION DE LA LIBERTAD

En su estudio de la política de la sociedad masa William Kornhauser identificó dos fuentes de la concepción de la sociedad masa, a saber, la primera reacción ante los cambios revolucionarios europeos y la más reciente reacción ante la aparición del totalitarismo, especialmente en Rusia y Alemania. "La primera y principal fuente puede denominarse la crítica aristocrática de la sociedad masa; la segunda, la crítica democrática de la sociedad masa."⁵⁷ El criterio que emplea para distinguir los "aristócratas" es aparentemente muy claro y ello explica en gran parte la amplia

atención que ha recibido su estudio, penetrante en muchos aspectos. Según él, los "aristócratas" como Burkhardt, Le Bon, Ortega y Mannheim, deploran la "pérdida de exclusividad de las élites y la aparición de la participación de masa en la vida política y cultural", mientras que los "demócratas", como Emil Lederer y Hannah Arendt, están preocupados por la "pérdida del aislamiento de las no-élites y la aparición de élites consagradas a la movilización total de una población".⁵⁸ Ahora bien, esta distinción sería útil si se limitara a contrastar dos ángulos diferentes de enfoque de la cuestión de la relación entre la "masa" y la "élite" en las sociedades masa. (A este respecto, por supuesto, algunos de nosotros preferiríamos hablar de los "muchos" y de los "pocos" en el campo del poder.) Sin embargo, no sólo los términos "aristocrático" y "democrático" son impropios, sino que las nociones que representan son evidentemente demasiado vagas. Así Ortega y Mannheim pueden calificarse correctamente de "conservadores" en el sentido de que eran "elitistas", pero también creían vehementemente en la privacidad, la ilustración, la extensión de la educación y el racionalismo. (En su país, Ortega no tenía nada que ver con el conservadurismo católico, al que fustigaba.) Y calificar a Hannah Arendt de menos liberal que los dos primeros autores parece algo inadecuado. La confusión aumenta cuando recordamos que Mannheim fue uno de los principales teóricos antitotalitarios de la política de masa, junto con Lederer, Arendt y el resto de aquellos que han trabajado y escrito después de que él produjera sus formulaciones seminales.

Con todo Kornhauser, no está enteramente equivocado. Hay una diferencia fundamental de énfasis entre el enfoque que se centra en el supuesto "proceso de masificación" de la sociedad y el que examina más bien el proceso de "movilización de masa". Pero no debemos ignorar el hecho de que hay estudios que destacan específicamente la relación en ambos sentidos entre estos dos procesos, mostrando cómo la movilización de masa acelera la masificación e inversamente, cómo una sociedad de masa facilita la manipulación totalitaria o antidemocrática de un gran número de personas.⁵⁹ Así sería más correcto distinguir entre la li-

teratura sobre la homogeneización y la nivelación de la sociedad moderna -el enfoque de la masificación- y la literatura sobre la movilización de grandes sectores de la población contra blancos políticos a través de ciertas organizaciones del partido. Esta distinción giraría evidentemente en torno a los modos de tratamiento y no en torno a actitudes personales, que en todo caso a menudo aparecen muy mezcladas entre los autores que han optado por la perspectiva de la sociedad masa. Según este criterio, las variedades de la "movilización" y de la "masificación" deben entenderse como dos dimensiones del mismo proceso societal más amplio, que aparecen ora entrelazadas, ora aisladas, en muchos autores y escuelas, independientemente de su grado de simpatía con el elitismo y no siempre ligadas a la intensidad de su celo democrático. Esta revisión substancial de la dicotomía de Kornhauser, en mi opinión, es necesaria para allanar el camino para una valoración más rigurosa de la literatura de la política de masa.

Los críticos que han consagrado grandes esfuerzos para describir la política violenta, fanáticamente activista y totalitaria deberían elogiarse por la perceptividad y la intensidad con que nos han suministrado una descripción horripilante del despotismo moderno. En algunos casos incluso llegaron a predecir la destrucción y la inhumanidad que iba a engendrar. Pero el paso del tiempo y la aptitud de varios pueblos de derrocar la tiranía y de vivir bajo normas de civismo y pluralismo político nos han mostrado algunos de los errores que cometieron. Es por ello que estudios como El estado de las masas de Emil Lederer, publicado en inglés en 1940, y que llevaba el subtítulo manifiestamente conservador de La amenaza de la sociedad sin clases,⁶⁰ nos sorprenden hoy día por su alarmismo cósmico injustificado, aun cuando muchas observaciones sobre las raíces del fascismo (verbigracia, la derrota bélica, la clase media desarraigada, la humillación nacional, la crisis económica) son asaz razonables y, en su tiempo, constituyen importantes contribuciones al análisis de este grave fenómeno. Con todo, la simpatía y la percepción tardía no son razones suficientes para condenar su supuesto de la total tendencia a la sumisión

y capacidad de autoenvilecimiento del ser humano que vive bajo las condiciones creadas por la política totalitaria. Estos estudios fueron demasiado lejos en la dirección de describir la mayoría como una enorme colectividad de gente crédula, fácilmente manipulable y que aceptaba el sufrimiento con satisfacción. Su creencia de que la mayor parte de los hombres pueden ser controlados por reducidos grupos de demagogos sin escrúpulos, que los organizan mediante una regimentación implacable y los aterrorizan hasta la sumisión, era también exagerada. Y esta exageración se extendía hasta el grado en que podía permitirse operar al "arma organizativa" bajo cualquier circunstancia. Todas estas nociones, que en realidad encarnan hondos temores cuyos orígenes ya hemos descrito con detalle en los últimos capítulos, comprensiblemente hallaron un público fácilmente dispuesto entre aquellos que habían sido testigos de la aparición del totalitarismo estalinista y fascista, y que, a través del clima de la Guerra Fría que lo siguió, también temía una sola conspiración totalitaria de proporciones internacionales o mundiales que se suponía urdida por élites malvadas, organizaciones secretas y "armas organizativas".

Sería absurdo cuestionar o minimizar los desastrosos efectos del totalitarismo moderno, pero algunas de las concepciones mantenidas por los teóricos de la sociedad masa sobre el poder último de este sistema político necesitan un examen atento. En un punto su impacto agudo y espectacular pareció confirmar una visión cataclísmica de la historia: su ola ascendiente brindó a muchos una ilustración de lo que antes había sido sólo una premonición propagada por los pesimistas culturales. Así, creyendo cumplida la profecía, los propugnadores de la idea de la sociedad masa no vacilaron en interpretar el totalitarismo en términos totalitarios, atribuyéndole un poder de expansión ilimitada que no poseía. No quiero decir con ello que el expansionismo del totalitarismo haya hallado un límite enteramente satisfactorio en la notable flexibilidad de muchas sociedades pluralistas en las crisis graves y en su resistencia inherente a verse arrastradas por ellas,

Lo que quiero decir es que las sociedades que han experimentado el totalitarismo también han desarrollado fuertes movimientos en contra de las tendencias hacia la masificación creadas por el partido totalitario en el poder. Esto se puede afirmar de todas las sociedades totalitarias, incluída Alemania bajo el Tercer Reich. Aunque en ese país la oposición era muy débil está claro que la situación creada por el nazismo sólo pudo mantenerse a base de una represión sostenida y sistemática, purgas incesantes y un estado de guerra permanente con el mundo exterior. El solo hecho de cualquier estado que practique la política de masa totalitaria y violenta tenga que recurrir a la paranoia organizada, a la persecución y a la gerencia oficial de la cultura y la ideología definitiva de que los hombres no son los seres perfectamente crédulos, dóciles y estúpido presentados por la teoría de la política de masa.

Los regímenes con pretensiones totalitarias, que tratan de masificar toda la estructura social y de atomizar a los individuos, no duran tanto como las tiranías y dictaduras tradicionales, que monopolizan el poder pero dejan en paz muchas instituciones y ciertas áreas substanciales de la vida privada y civil, y sobre todo tratan de conseguir un modus vivendi para dominar la mayoría. La Alemania nazi, con sus pretensiones apocalípticas y absolutas, sólo sobrevivió durante seis años y medio de paz y otros cinco de guerra. El estalinismo en su forma más dura duró unos veinticinco años, aunque sus secuelas están aún presentes y su proceso de eliminación es harto penoso: el "deshielo" ha sido lento, aunque son notables algunos cambios importantes, especialmente en el crecimiento de una oposición democrática entre los intelectuales. La dictadura de Franco ha durado mucho tiempo, pero sólo porque pronto se despojó de su carácter fascista, reduciendo pronto la Falange a un mero grupo de presión y revertiendo a su verdadera naturaleza de régimen despótico moderno basado en la dominación de clase tradicional.⁶¹ Los estudiosos del fascismo han señalado repetidamente el fracaso de "totalitarización" de la sociedad italiana por el régimen y el partido de Mussolini. Los años de dominación de todos estos regímenes -supuestamente basados en la manipulación de masa- han sido largos

y penosos para sus innumerables víctimas; pero breves si los situamos en la perspectiva histórica apropiada y mucho más breves que la vida de las democracias pluralistas cuyos orígenes pueden remontarse a las revoluciones americana y francesa e incluso a la Gloriosa Revolución Inglesa de 1688. En todos los casos totalitarios o semitotalitarios las fuentes de libertad y pluralismo varían en fuerza pero siempre están presentes, imperfectamente sofocados por la propaganda incansable, la osificación ideológica y la "caza de brujas" organizada. Además de ello, tanto psicólogos como sociólogos han mostrado que la creencia de que la propaganda en sí es todopoderosa (especialmente si es subliminal) es una mera patraña perpetrada por la peor mentalidad periodística posible⁶².

La política del terror totalitario no ha producido una sociedad masa. Este tipo de política ^{ha} resquebrajada, desorganizada y dañada gravemente sociedades civiles ya divididas por desequilibrios insoportables, conflictos de clase y contradicciones culturales. La sociedad masa totalitaria -o mejor dicho, el intento de crear la que ha surgido en algunos países se ha tenido que basar mucho más en el terror y en la devastación que el de la naturaleza supersticiosa, crédula y sumisa de las masas. Sus horrores no han sido peores que los de las tiranías pasadas ni tampoco ha inventado el genocidio, la tortura y el espíritu inquisitorial y cerrado. Lo que ha sido nuevo es la indignación moral y la oposición activa de aquellos que las han combatido desde dentro y desde fuera. Esto prueba que nuestra época, por primera vez en la historia, no está dispuesta a tolerar esta moda bárbara de gobernar a las gentes. La ironía final es que ello haya ocurrido en una época en que se ha llamado específicamente la era de la conformidad y del irracionalismo, la época de la masa.

La percepción de las formas y dimensiones del poder que anteriormente habían permanecido ocultas ante los ojos de muchos observadores es uno de los sellos característicos de la ciencia social moderna.⁶³ Desgraciadamente esta misma conciencia ha llevado algunos a la conclusión de que

los hombre contemporáneos tienen su libertad más limitada que la gente de tiempos anteriores. "Los poderes de los hombres ordinarios están circunscritos", anunciaba C.W.Mills en la primera página de La élite del poder y luego procedía a basar su famoso ensayo en esta afirmación evidente para él. A lo largo de su libro, Mills postulaba implícitamente que los hombres ordinarios eran considerablemente más libres en el pasado. Esta es en efecto una de las suposiciones centrales de los críticos de la política de masa. Desgraciadamente la evidencia histórica parece indicar que en el pasado los poderes de los hombres estaban más circunscritos que en el presente, al menos en Occidente, que es el área que se examina. Aceptar esto no significa negar las limitaciones y usurpaciones que asedian a los individuos modernos al enfrentarse con el estado, el ejército, las burocracias, las barreras de clase y aquellas organizaciones a las que pertenecen, a menudo -aunque no siempre por su propia voluntad, como los partidos o los sindicatos. Pero el sistema de cauces de protesta legal, garantías constitucionales y tribunales que están al servicio de los ciudadanos no son una mera fachada: a menudo se usan por ellos de una forma activa y positiva. Nuestra sola queja justificada es que no se utilicen igualmente por todos; los prejuicios de clase de la policía y los tribunales y los sesgos de la estructura de poder de la sociedad son muy fuertes, pero ciertamente no anulan siempre los poderes de los individuos. Cada vez que una nueva colectividad ha blandido sus derechos y reivindicaciones -las suffragettes inglesas de ayer o los negros norteamericanos de hoy- ha entrado en la escena política de la llamada "sociedad masa" y ha tenido su oportunidad de combatir e incluso de vencer al final. Política o jurídicamente nuestro mundo no es ciertamente un paraíso; de hecho, en este análisis no pretendo negar sus imperfecciones. Lo único que sostengo es que, con mucha frecuencia, las pautas de opresión y destrucción difieren ampliamente de las postuladas por la visión de la sociedad masa.

Muchos de los autores de la política de masa escribieron antes de los años sesenta, en que los defensores de los

derechos civiles y raciales, los estudiantes revolucionarios, el movimiento de liberación de la mujer y las minorías étnicas y nacionales se hicieron sumamente activos en el mundo occidental. Por ello es sorprendente que se quejara tanto de la apatía política. Incluso en los "pacíficos" años cincuenta no era cierto que una élite del poder hubiese inducido a las gentes a una letargia fomentada por la opulencia general y al hedonismo ascendente, a menos que se probara que los hombres eran mucho más activos políticamente antes de la aparición del sufragio universal y del derrumbamiento del sistema de dominación burgués característico de la época victoriana. (Se puede sostener que los vastos partidos socialdemócratas y comunistas de Europa occidental están dominados por oligarquías y son relativamente conservadores, pero esto es otro asunto). Los pueblos de Inglaterra, Prusia, Francia e Italia de los cien años que precedieron a la Primera Guerra Mundial estaban excluidos en gran medida de la representación política y el reclutamiento de las élites de esos países era mucho más angosto de lo que es hoy día. En Francia, donde arraigó primero la hipótesis de la "despolitización", la creciente actividad política posterior la ha invalidado por completo. En Inglaterra, la izquierda ciertamente no ha abandonado la persecución pacífica y vigorosa de sus causas y objetivos. En España, Grecia y Portugal se han producido fuertes y poderosos movimientos contra el despotismo burgués de sus respectivas dictaduras, que han acabado con ellas. Finalmente, los enérgicos esfuerzos de las minorías nacionales -vascos, catalanes, bretones, canadienses franceses- para preservar su identidad y adquirir cierta medida de libertad es la prueba más evidente de que a nivel colectivo la necesidad de la comunidad no ha muerto. Sería insultante sostener que estos pueblos sólo luchan por una pseudocomunidad. Las tendencias hacia una sociedad étnicamente homogénea, han encontrado así una activa resistencia en las pequeñas naciones para las cuales las delicias de las vastas unidades políticas y la absorción en su cultura dominante pierden todo su sentido a menos que sus derechos y especificidad se respeten apropiadamente y se integren en una politeya mayor y variada. En la medida en que triunfan, estos movimientos han detenido ciertamente el avance de la sociedad

masa política.

Es interesante advertir que la mayoría de estos y otros movimientos contra la tendencia imperante a las situaciones establecidas adoptan la forma de lo que se podría llamar con cautela un "movimiento de masa". Esta es la conclusión paradójica que debemos sacar a la luz de estudios como el de Frank Parkin sobre la Campaña para el Desarme Nuclear en Gran Bretaña. Como indica este sociólogo, es

"necesario esclarecer el uso del término "masa" al hablar de movimientos de masa o política de masa. No se refiere necesariamente a grandes números de personas, aunque muchas veces sí se dan; por el contrario se trata de un término usado para denotar la conducta política que no es encauzada a través de organizaciones formales con un cierto número de afiliados y una estructura burocrática de la autoridad, que hallamos, por ejemplo, en los partidos políticos y en los sindicatos. Los movimientos de masa tienen "seguidores" o defensores en vez de miembros, y su modo de funcionamiento característico no pasa por comités o procedimientos formales, sino por la movilización de sus seguidores en manifestaciones públicas o técnicas semejantes que se desvían de las ortodoxias del proceso político y de la maquinaria democrática."⁶⁴

Perkin indica que su definición es neutra, ya que se aplica tanto a los partidos nazi o bolchevique en sus etapas iniciales como a la Derecha Radical Americana, al movimiento cartista inglés o a la misma Campaña para el Desarme Nuclear. Lo que nos importa aquí es que la dirección, los objetivos y el alcance del apoyo de "masa" y los resultados conseguidos por el movimiento dependen enteramente de los grados de participación, alienación política, cultura política y conflicto de clase en cada caso; su naturaleza es tan variada que difícilmente puede atribuirse a las "condiciones de la sociedad masa".

La alienación, no en su sentido más o menos metafísico sino en el sentido de vivir en una sociedad sin parte-

necer a ella -el ser excluido de los centros de decisión, como recalca Perkin⁶⁵- es un concepto importante usado repetidamente por los teóricos de la política de masa para explicar los fenómenos que observan. Estos autores en efecto, han señalado una causa importante de la movilización política, pues es perfectamente cierto que el desarrollo desigual, la industrialización, el capitalismo y la guerra en grados diversos han desarraigado y aislado a muchos individuos, han amenazado a clases enteras en ciertos momentos y han erosionado lazos comunitarios sumamente importantes. Si la sociedad permite que tales individuos se reagrupen y expresen sus agravios de una manera organizada -como sucede a menudo en el contexto pluralista- puede ser que el equilibrio social en realidad se vea fortalecido con la aparición de una nueva fuerza, que los partidos establecidos se vean obligados a adoptar nuevas políticas o que instituciones potencialmente totalitarias y antiliberales -como ciertos servicios de espionaje que operan en el marco de la democracia cuya principal tradición es la de la sociedad abierta- vean recortados sus poderes o corregidas sus peligrosas tendencias. Evidentemente también puede darse el caso opuesto: la alienación política de importantes sectores de la población puede generar movimientos que son en sí enemigos jurados de la libertad y de la tolerancia. Sin embargo, las condiciones no siempre favorecen el desarrollo de esta segunda situación a expensas de la primera: la "política de masa" de este tipo sólo ha ocurrido en sociedades que experimentaban una modernización rápida o violenta o que poseían una clase media y un sector capitalista muy débiles -la Rusia zarista, la Alemania de Weimar, e Italia, España y Japón en los años veinte y treinta- en otras palabras, en sociedades aún alejadas substancialmente del modelo de la "sociedad masa".

Volviendo a la distinción que hemos hecho antes entre "masificación" y "movilización de masa", resulta que las sociedades menos "masificadas" han sido las más propensas a la movilización de ese tipo y a "rebeliones de las masas", mientras que las dominadas hipotéticamente por "hom

bres masa" -especialistas, "hombres organización", tecnócratas, consumidores de cuello blanco carentes de objetivos, robots felices y criaturas semejantes- son sorprendentemente resistentes e incluso totalmente indiferentes a ellas. Es curioso observar que en estas sociedades industriales avanzadas, definidas por los críticos más recientes como lo que más se acerca al tipo ideal de la sociedad masa,⁶⁶ es donde florecen y se desarrollan junto a los partidos establecidos y las instituciones políticas de la democracia, grupos de presión, organizaciones en pro de los derechos de las minorías, sindicatos e incluso movimientos de "masa" de proporciones considerables. Esto ha impelido a algunos a considerar parcialmente la teoría y a concebir la sociedad masa como un marco paralizador de la conducta política apropiada -en el sentido tradicional- y como una situación que favorece el aumento de nivel de la participación política, según la fase del movimiento social, el modo de esta participación y otros factores.⁶⁷ Aunque ello entraña un gran refinamiento de la ciencia infusa sobre la materia, un examen más atento de este tipo de enfoque revela que sus defensores en realidad están analizando las fuentes y las limitaciones de la movilización en las sociedades de clase pluralista. Estos han crecido en complejidad y ciertas dimensiones de "masa" restringidas aunque importantes se han superimpuesto sobre sus estructuras de dominación y sus agrupamientos conflictivos ocupacionales, institucionales, y de clase sin llegar a disolverlas en un todo indiferenciado. En la dialéctica del poder y del conflicto de esta nueva sociedad, las presiones de las sociedades anónimas, de los intereses creados y de los movimientos sociales antidemocráticos ciertamente no favorecen el pleno desarrollo de una politeya democrática y sin duda alguna existe actualmente el grave peligro de que la política de la libertad y del gobierno representativo se vean amenazadas por un "proceso de negociación gigantesco y confuso entre grupos organizados"⁶⁸ -para usar la expresión de Dahrendorf-, pero éste es un peligro que no había sido previsto por nuestra teoría y que precisa de un nuevo marco analítico si queremos comprenderlo correctamente y luchar contra él con éxito.

6. EL PUEBLO Y LA CULTURA MODERNA

En 1789 y en los años que siguieron, los partidarios del antiguo régimen, presa del pánico, consideraron la revolución como un presagio seguro de la decadencia del hombre. Más tarde, durante la época de la Santa Alianza, los reaccionarios europeos hablaron abiertamente de las fuerzas del mal que habían hecho mella en la piedad tradicional, la santidad de la autoridad heredada y la inviolabilidad de los dogmas religiosos. Después, en el seno de un sentimiento creciente de progreso, el vocabulario empezó a cambiar, pero el sentimiento de decadencia persistió en algunos. Las causas reales de la decadencia empezaron a recibir interpretaciones menos teológicas: así, para Nietzsche, la tradición y la religión traían consigo el germen de la decadencia moral. La literatura revolucionaria vinculó la decadencia cultural a la burguesía, supuestamente siempre en trance de extinción, y hasta nuestros días la "decadencia burguesa" se ha seguido manteniendo como un lugar común inexplicable ante la suma necesidad de interpretación. (Muchos de nosotros no se contentarán con la explicación de que la conducta orgiástica, la pornografía, la trata de blancas, y todos los restantes males que podemos enumerar, son específicamente burgueses. Lo cierto es que los miembros de esa clase universalmente denostada se ha entregado a veces a ellos, pero en la misma medida en que los miembros de otras clases.) Actualmente, como sabemos, el mito de la decadencia cultural ha sido adaptado con considerable entusiasmo por los partidarios de la perspectiva de la sociedad masa, e incluso se ha extendido a algunos críticos inteligentes, aunque se hayan distanciado de los clisés de los escritores sobre la cultura de masa. Uno de esos autores, Harold Rosenberg, aunque reconoce la profundidad de la interpretación moderna marxiana, cree que los acontecimientos acaecidos después de la Primera Guerra Mundial han mostrado que, en vez de "una locomotora que lleva el hombre-hacedor a toda velocidad hacia un destino más alto, la historia ha llegado a parecerse a un palacete romano en ruinas habitado por ancianos artríticos", aunque,

se apresura a añadir, "vivimos con conflictos generados por actores de masa -negros contra blancos, escuadrones armados técnicamente contra guerrillas nativas, naciones contra naciones, cultos contra cultos, estudiantes contra el Establishment".⁶⁹

Po último, es imposible probar la falsedad del pesimismo, tanto si se expresa en el burdo lenguaje del sectario apocalíptico como en los refinados escritos del intelectual que no se cansa de matizar, pues tanto el optimismo como el pesimismo encierran supuestos últimos sobre la historia humana que desafían toda verificación. El pesimismo cultural es tal vez aún más difícil de abordar que los demás tipos de pesimismo. Aún cuando fuéramos capaces de probar, por ejemplo, que nuestra cultura es "inferior" a la de los griegos, la verdadera cuestión de la decadencia cultural seguiría sin respuesta. La decadencia supone una caída de niveles inmediatamente precedentes de rango superior. ¿Qué procedió a la cultura moderna? La cultura de los siglos XVII y XVIII. ¿Podemos probar que los pintores neoclásicos eran mejores que Goya, Cézanne, Picasso o Miró? Algunos de nosotros sospechamos precisamente todo lo contrario. ¿En qué sentido la física del período de la Ilustración era superior a la practicada en nuestro tiempo? Aún suponiendo que aceptáramos que Spinoza y Leibniz no tienen parangón en nuestros días, ¿no sería aún cierto que Husserl y Wittgenstein fueran hombres extraordinarios? Algunos de los pensadores a los que debemos importantes ideas dentro de la perspectiva de la sociedad masa, desde Tocqueville hasta Mannheim y Ortega, dieron prueba ellos mismos de que sus sociedades no eran tan bárbaras, ya que fueron capaces de fomentar tales mentes críticas, agudas e independientes. No puedo por menos de mencionar aquí el trillado contraargumento que se opone a estas reflexiones, que en sí ya son lugar común: si nuestros días han presenciado el avance de la ciencia, el humanitarismo y el arte, también han sido la época de las cámaras de gas nazis, los campos de concentración, el lavado de cerebro ideológico y la política secreta sin responsabilidad jurídica. Esto es así, y la réplica de que otros tiempos fueron testigos de caza de brujas, de la esclavitud, la tortura y otras formas legaliza-

das de bestialidad no es enteramente satisfactoria, pues nuestra época pretende fundarse en elevados principios humanitarios como son la igualdad, la libertad y la ciudadanía. La contradicción flagrante entre ellos y nuestras prácticas -dice el contraargumento- justifica el veredicto más duro para nuestros tiempos.

Por supuesto, este razonamiento es sólido, pero no incluye todo el razonamiento que tiene que hacerse para una evaluación completa de la situación. Una de las raíces de los problemas actuales reside en la impaciencia desinformada con la que muchos críticos de la escena contemporánea de sean que nuestros principios humanitarios y culturales se apliquen a todos y cada uno de los casos. Aunque su violación no puede condenarse, un conocimiento mínimo de la historia muestra que el establecimiento de la cultura política de la democracia y del desarrollo de una cultura refinada y creativa en una clase social que ha sido subprivilegiada desde los tiempos inmemoriales, es un asunto lento y delicado. Así, contrariamente a las ingenuas expectativas del educador optimista y simplista, la extensión de la alfabetización a vastos sectores de la población no significa que de la noche a la mañana va a aparecer una sociedad en la que abunden grandes físicos, nobles políticos, eminentes poetas y compositores maravillosos. Los estudios psicológicos del proceso de socialización de los niños en el marco de sus familias y vecindarios, de las desigualdades de los sistemas escolares nacionales más progresistas, de la reproducción del privilegio y la desigualdad de generación en generación, han mostrado profusamente la infinita complejidad del problema. Bajo este ángulo, la aversión sentida por los escritores de la cultura de masa ante la tosquedad y la brutalidad del material analizado por ellos, parece totalmente infundido. ¿Qué clase de milagro esperaban cuando clases enteras, de hecho la mayoría de la población, empezaron a entrar en el sistema de educación moderno sólo hace una generación, o dos a lo sumo, y cuando aún así, su educación sigue siendo mucho peor que la recibida por la prole de las clases altas y especialmente por la de las clases medias profesionales?

Como reacción ante estos excesos, muchos buenos críticos han cometido el pecado contrario. Bajo el pretexto de la experimentación semiológica y tal vez impelidos por vagos sentimientos populistas, también se ha producido una glorificación de la cultura de masa: los dibujos animados, los comics, la música para adolescentes, las películas de baja calidad, la publicidad e incluso las pintadas en las paredes, resultan ocultar hondos mensajes ante los cuales algunos de nosotros permanecemos más bien ciegos. No obstante, y sin aceptar esta nueva actitud cuya consideración está aquí fuera de lugar, es importante reconocer el valor real de la cultura popular moderna. Las directrices que Richard Hoggart da para su investigación vienen perfectamente al caso:

"Incluso las formas de arte de masa aparentemente más procesadas son construcciones más complejas de lo que sugieren las formulaciones usuales, complejas en sí mismas y en sus relaciones con sus lectores o públicos... El arte de masa puede reflejar las convenciones, ser una respuesta a la necesidad de cambio e innovación, ser un catalizador de deseos regresivos o temores informes, poner en escena a un nivel -por lo general, inconscientemente- algunas de las disputas que la sociedad tiene consigo misma.

Algunas formas de arte de masa tienen más vida de lo que sugiere la formulación: "masa, procesado, convencional, muerto". Y a veces lo que se presenta y es aceptado como "arte superior" (individual, vivo, desinteresado, comprometido) está muerto. Como tiene algunas de las características formales de este arte -por ejemplo, su temática- dejamos de advertir que carece de vida perceptiva. Es mejor empezar con divisiones a priori entre tipos de arte (elevado, medio, bajo o cualquier otra), desde el principio cada vez. Este procedimiento no conduce a una pérdida de los standards ni a un relativismo amorfo. Nos empuja hacia una búsqueda de distinciones más válidas entre arte bueno y arte malo, y con ello no podemos por menos que ganar.

El arte de masa no producirá sus significados cultura

les sin esfuerzo. Si realizamos ese esfuerzo, hallaremos que puede ser más revelador de lo que hubiéramos pensado; no tan revelador como el arte superior (aquí es donde las distinciones válidas -sobre la integridad, la complejidad, la perceptividad, realmente entran en juego), pero ciertamente no puede interpretarse o rechazarse con facilidad."⁷⁰

Es interesante notar que en esta cita Hoggart muestra que la división tripartita de la cultura -cuya tradición se remonta al ensayo de Matthew Arnold publicado en 1869 sobre el tema- debe evitarse si se quiere realizar con éxito cierto tipo de investigación, aunque pueda considerarse aún muy relevante desde otros puntos de vista. Edward Shils, en su crítica de la literatura sobre la cultura de masa, considera que a todos los efectos prácticos puede aceptarse una distinción vaga entre tres niveles de cultura en la sociedad moderna. No sin recelos sobre los términos que el mismo escoge, Shils llama a los tres niveles respectivamente cultura "superior" o "refinada", cultura "mediocre" y cultura "brutal".⁷¹

"La cultura refinada o superior se distingue por la seriedad de su temática, es decir, por la centralidad de los problemas que trata, la aguda penetración y coherencia de sus percepciones, la sutileza y riqueza de los sentimientos que expresa...

La categoría de la cultura mediocre incluye obras que, sean cuales fueran las aspiraciones de sus creadores, no alcanzan los niveles empleados para juzgar las obras de la cultura superior. La cultura mediocre es menos original que la superior; es más reproductiva; se desenvuelve en gran parte en los mismos géneros que la cultura superior, pero también en géneros relativamente nuevos, aún no plenamente incorporados en los mismos géneros como cultura superior, como la comedia musical...

A un tercer nivel encontramos la cultura brutal, en que la elaboración simbólica es de un nivel más elemental. Algunos de los géneros de este nivel son idénticos a los

de la cultura mediocre y refinada (representación pictórica y plástica, música, poemas, novelas, relatos), pero también incluyen juegos, espectáculos (como el boxeo y las carreras de caballos) y acciones más directamente expresivas con un contenido simbólico mínimo. La profundidad de la penetración es casi inexistente, la sutileza brilla por su ausencia y uno de sus rasgos comunes es la tosquedad general de la sensibilidad y la percepción".⁷²

Estos tres niveles, según el análisis de Shils, no son estáticos. Hay que reconocer que el "consumo de la cultura ha aumentado relativamente tanto como el de la cultura "brutal" más vulgar. Si no se ha incrementado más que los otros tipos de cultura ello se debe en gran parte al hecho de que "las clases intelectuales estaban más cerca del punto de saturación antes de la era de la sociedad masa". Las instituciones que albergan y fomentan la cultura superior -desde las universidades a las revistas eruditas- estaban establecidas más firmemente antes de la aparición de la cultura de masa que las que propagaban la cultura mediocre y brutal. El continuo fortalecimiento de las instituciones de la cultura superior debilita el argumento de los críticos vulgares de la cultura de masa, aunque aún puedan sostener que la tecnología y el comercialismo han roto las formas tradicionales de reproducción y transmisión de la cultura. Shils ve la relación entre los tres niveles como un proceso incesante, en el que el "entremezclamiento de la cultura superior, mediocre y brutal" es históricamente único. Sin embargo, esto no parece haber ofuscado los sentimientos discriminantes de los miembros más creativos de la sociedad, ni haberlos aislado en los círculos reducidos y menguantes de los refinados. Por lo demás, el número de los consumidores activos de la cultura superior se ha incrementado. Aunque algunos observadores, como Étienne Gilson (quien sigue considerablemente a Shils en sus formulaciones sobre estos temas) expresan ciertas reservas sobre la calidad de este consumo,⁷³ las pruebas empíricas de que disponemos en este campo son abrumadoras; se basan no sólo en las ventas de ediciones de los clásicos de la historia, la filosofía y la poesía, sino en la participación real de millares de personas en orquestas, coros, ballet, teatro, asociaciones científicas y empresas

como las excavaciones arqueológicas, la conservación ecológica, los programas educativos voluntarios. Por otra parte, como también señala Shils, la alta intelligentsia, "el estrato más viejo de la sociedad occidental con un conjunto de tradiciones ininterrumpidas", sigue existiendo. Además es más extenso que antes y mucho menos localista que en cualquier otro momento de la historia. Si de verdad existen las formas insidiosas e indirectas a través de las que la cultura de masa pretendidamente amenaza la integridad de la alta cultura, parecen haber fracasado estrepitosamente a la hora de resquebrajar los cimientos del mundo de la alta cultura y la continuación de su influjo.

La reconsideración de Shils de algunos de los principios básicos de la concepción de la cultura de masa en su ensayo de 1960 titulado La sociedad masa y su cultura parte de una visión de la situación moderna que diverge en varios sentidos de la versión corriente. Cree que el nuevo orden social en que ha surgido, "pese a todos sus conflictos internos, revela en el individuo un mayor sentido de apego a la totalidad de la sociedad y de afinidad con sus semejantes. Por ello, quizás por primera vez en la historia, grandes agregados de seres humanos que habitan un extenso territorio han podido entrar en un tipo de asociación relativamente libres y sin coacción."⁷⁴ Si ello es cierto, la teoría corriente de la cultura de masa, que niega al hombre contemporáneo un sentido genuino de vinculación a su sociedad y que básicamente es una teoría de la alienación cultural del individuo moderno, debe revisarse seriamente. Pero esta revisión no puede tener lugar si -olvidando la tarea de un estudio razonable y exento de prejuicios de su contenido simbólico, de los anhelos que satisface y de los agravios que expresa- los críticos de la cultura de masa se aferran a las rígidas divisiones explícitas, por ejemplo, en la clasificación de Dwight Macdonald de toda la cultura moderna en "alta", midcult y masscult. Como ha indicado acertadamente Harold Rosenberg, la misma crítica impregnada de prejuicio antimasa, puede ser tan débil que puede llegar a considerarse como kitsch intelectual. Este juicio puede parecer demasiado cruel a los escritores de la cultura de masa, cuyas concepciones liberales y progresistas son frecuen

temente evidentes, pero es manifiestamente cierto, como una lectora superficial del inventario de afirmaciones sobre la naturaleza de la cultura de masa vertidas en el capítulo IX muestra suficientemente. Aquí no tenemos por qué señalar con detalles sus obvias exageraciones. Además, como observa Edward Shils, las diferencias de nivel cultural no son pecu-
liares a la sociedad contemporánea: todas las sociedades ci-
vilizadas han poseído al menos tres niveles, para no hablar de las numerosas subculturas de cada sector. La amplitud y la gama de diferencias de todas las sociedades y en cualquier momento dado, son muy grandes.

La cultura de la sociedad moderna está inextricablen-
te unida a los medios de comunicación. Los valores que trans-
miten son ciertamente fluidos y cambiantes, pero se dirigen a públicos que los mismos medios de comunicación consideran en cierto sentido homogéneos y que, al menos desde su punto de vista, poseen varias de las características atribuidas por algunos críticos a las "masas". Pero, ¿qué nos dice la investigación realizada en el campo de las comunicaciones y la cultura de masa del efecto que surten los medios de comunicación y su contenido sobre la sociedad? Vamos a enumerar algunos de los hallazgos que aceptarían fácilmente una serie de expertos competentes con una buena labor de investigación empírica en su haber:⁷⁶

(a) La comunicación de masa persuasiva es más probable que refuerce las concepciones y opiniones existentes de su público que no que las cambie.

(b) "Los medios de comunicación de masa no son respon-
sables en sí de la ocurrencia de los fenómenos de masa, ya que (1a) alianza de diferentes focos de interés viene deter-
minada por la estructura existente de la sociedad y por las expectativas, motivaciones e instituciones sociales imperan-
tes."⁷⁷ Los medios de comunicación pueden contribuir a la "conversión" (o sea la adopción de una nueva opinión o creencia), pero esto siempre depende de muchos otros factores que sean favorables a esta conversión. La situación la-
boral, la influencia personal y los intereses económicos y

políticos pesan más que la cultura transmitida por los medios de comunicación.

(c) "los medios de comunicación de masa son vistos por muchos con temor y aparentemente confieren status sobre las personas y conceptos de los que son vehículos."⁷⁸ Esto puede concederles algún influjo especial, pero los hace parecer más importantes de lo que realmente son en el modelamiento de la cultura, incluso a observadores profesionales.

(d) "El advenimiento de las nuevas técnicas y pautas de las comunicaciones, en particular la televisión, han resultado tener precisamente el efecto contrario del indicado por algunas de las concepciones clásicas de la masificación creciente de la sociedad",⁷⁹ a saber, la aparición de movimientos minoritarios militantes y activos -los pobres, los negros, los estudiantes, los grupos feministas, las asociaciones de acción cívica- que como ya se hallaban prestos para ello, por decirlo así, descubrieron en la búsqueda constante de material noticiable por parte de los medios de comunicación de masa una plataforma de la que hasta entonces habían carecido por la expresión pública y efectiva de sus agravios.

(e) Las diversas alegaciones de la cultura de masa es nociva y es una tentación al crimen y al vicio, están casi siempre indocumentadas o se basan en casos aislados. Una exposición prolongada a los medios de comunicación no parece ser causa suficiente de delincuencia.

(f) La función escapista atribuida a los medios de comunicación parece corroborarse por el análisis. Los medios de comunicación a menudo reflejan un mundo distinto al que rodea a sus públicos, pero el "peso de las pruebas disponibles parece indicar que el alimento escapista no es causa primaria de ningún género de vida, sino que más bien satisfecho las necesidades psicológicas y refuerza las formas de vida ya características del público".⁸⁰ Hasta ahora las investigaciones no han logrado establecer ninguna relación entre el escapismo y la apatía política.

(g) Los demagogos modernos y los políticos sin escrúpulos han usado los medios de comunicación para sus propios propósitos, pero no hay pruebas de que su manipulación del cuerpo electoral hubiese sido diferente si no hubieran poseído el control de los medios de comunicación, salvo que en los estados totalitarios el completo control de tales medios hace imposible la presentación de puntos de vista alternativos y parece brindar a sus manos un arma importante. Este arma es peligrosa porque aparece en conjunción con otros factores -escuelas de formación ideológica, la policía secreta-, pero el hecho de que los necesite muestra sus limitaciones.

(h) Los niveles de vulnerabilidad de la gente a los aspectos negativos o disolventes de la cultura de masa son mucho más inferiores a los requeridos para una justificación de las pretensiones pesimistas de los teóricos de la cultura de masa. ⁸¹

El reconocimiento de la validez de este tipo de hallazgos empíricos no es incompatible con una visión de la cultura moderna completamente diferente de lo que era antes de que el periódico, el primer medio de comunicación, hiciera su aparición. De hecho, un gran número de fenómenos -desde el deporte moderno hasta la política sindical, desde las fluctuaciones de mercados hasta las guerras- no hubieran sido los mismos sin las nuevas pautas de difusión, selección y recepción de noticias. Pero éstas siempre deben entenderse en los contextos de poder, ideología, moda e intereses creados en juego en cada caso. A pesar de los importantes aspectos negativos de los medios de comunicación de masa en la medida en que son los instrumentos de intereses comerciales o manipuladores políticos, éstos también se han visto afectados por las nuevas formas de publicidad posibilitadas por los medios de comunicación. Los demócratas, las asociaciones de consumidores, los defensores del equilibrio ecológico, los pacifistas, los militantes de los movimientos de derechos civiles han hecho amplio -y con frecuencia efectivo- uso de ellos para sus causas respectivas en las sociedades más abiertas. En algunos sentidos, por supuesto, el lenguaje y las imágenes de vastos números de personas

se han hecho más homogéneos, pero esto es necesario si los hombres quieren ser menos tribales y liberarse de sus prejuicios.

La denigración de la cultura y de los medios de comunicación de masa es un ejercicio fútil. Están bien establecidos, y los hallazgos de las abundantes pesquisas se han realizado sobre ellos no dejan duda de que hay mucho más que un rayo de esperanza de que podemos hacer mucho para corregir sus sesgos, trivializaciones y distorsiones ideológicas. Fue precisamente la existencia de los medios de comunicación la que permitió por primera vez atacar las rígidas desigualdades de sociedades que las ignoraban soberanamente. Sólo los que han vivido bajo una dictadura llegarán a comprender la ansiedad con que sus sufridos súbditos escuchan las emisiones radiofónicas⁴⁴ extranjeras o lee con atención la prensa clandestina —ambos medios de comunicación evidentemente técnicos. Los medios de comunicación son neutrales, y la cultura de nuestra época es lo que hacemos de ella.

7. EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD EN LA ERA DE LA MODERNIDAD

De todas las abstracciones que caracterizan a la perspectiva de la sociedad masa, el hombre masa es una de las que más a menudo raya en lo irreal. No es difícil ver por qué. Es más fácil errar atribuyendo los mismos rasgos a una gran generalidad de individuos que asignar ciertas cualidades a una sociedad, cuyos caracteres generales son fácilmente aparentes.

El hombre masa es una noción que puede tener pretensiones sociológicas, pero que es esencialmente una construcción individualista aunque sea por defecto. En las páginas anteriores ya lo hemos mostrado prolijamente. Si la analizamos

podemos ver que el concepto se construye a base de poner todas las afirmaciones liberales e individualistas sobre la naturaleza humana en términos negativos. Si se me permite hacerme eco de una conocida expresión de dudosa congruencia lógica, el hombre masa es el ideal individualista vuelto al revés. No obstante mientras que la visión liberal e individualista del hombre, a pesar de todas sus limitaciones y errores de apreciación, incorpora algunas verdades fundamentales o valores esenciales, el hombre masa no.

El hombre masa debe entenderse de dos formas principales y muy diferentes. En primer lugar se ha presentado como un miembro de la no-élite, de la muchedumbre, de los muchos. En segundo lugar se ha definido como un producto de los procesos de atomización y despersonalización de la sociedad moderna. Es muy corriente encontrar una combinación de estas dos versiones. Por supuesto, la primera es la visión con credenciales más antiguas. Hemos visto que a medida que la teoría cobraba forma se producía un acusado desplazamiento entre sus creadores de la primera a la segunda interpretación, aunque se trataba más que nada de un cambio de énfasis. Ortega, en su primera versión rigurosa o, mejor dicho, puesta al día del hombre masa, destacaba tanto sus rasgos psicológicos (mediocridad, especialización, desorientación y amoralidad) como el hecho de que no pertenecía a la élite, a la comunidad de los "hombres de distinción" que, por definición, son de número limitado. La visión aristocrática, pues, ha permanecido, pero ha tenido que modificar su tenor. El elitista contemporáneo no puede contemplar a la mayoría (silenciosa y vociferante) con el desdén despasionado y la altanera falta de interés de los tiempos pasados. Pero la mayoría para él carece de rostro, o sus rostros son sólo faces en la muchedumbre.⁸² Repentinamente, empero, estas gentes hipotéticamente anónimas e indefinibles han "invadido" todas las avenidas de la vida social: han recibido una franquicia política, se han organizado en cuerpos políticos, han reivindicado sueldos decentes, cuidados médicos, educación, participación a todos los niveles, un derecho de información sobre los asuntos públicos. Es comprensible que críticos como Ortega y sus seguidores, que hubieran más bien

convertido los centros de la vida cultural, política y económica en patrimonio exclusivo de élites competentes, individualistas, ilustrados y comparativamente restringidas, al verse obligados a tomar en cuenta a esta pretenciosa mayoría la hayan considerado como masa amorfa. Los recién llegados, supuestamente indignos, insolentes y mediocres, los herederos directos de las classes dangereuses, lógicamente fueron definidos por ellos como "bárbaros verticales", el enemigo insidioso dentro de los muros de la ordenada politeya.

No quiero dar lanzadas al moro muerto de la primitiva reacción aristocrática contra la extensión de la participación popular en la vida civil. Sin embargo, cabe advertir que los críticos de la sociedad masa desde 1945 no han abandonado del todo la tesitura del elitismo aristocrático. Todavía asoma -tal vez con cierta justificación- en los estudios de Hannah Arendt y en los de sus colegas sobre la composición del partido totalitario y sobre la psicología, motivaciones y extracción social de sus dirigentes y secueces. La detectamos también en ciertos ataques sobre las nuevas élites de las sociedades industriales avanzadas: según parece, están constituídas por incultos hombres de negocios, tecnócratas irresponsables,⁸³ científicos estrechos de miras y superespecializados y vulgares caciques políticos. Se supone que todos ellos son verdaderos hombres masa de la misma forma que el demagogo forma un todo inestable con la plebe que arrastra y que a su vez le manda.

Un examen atento de la composición social de las élites contemporáneas en Occidente en contraste con lo anterior revela una situación de vasta complejidad. Los poderosos sindicatos reclutan a sus líderes -a menudo hombres responsables, centrados, inteligentes- en la clase obrera. Los intelectuales ocupan algunos lugares de responsabilidad pública y constantemente expresan sus opiniones en la prensa, la televisión, la radio, y el cine. Ejercen una enorme influencia en el mundo del saber y en las universidades, en las que se sienten como en casa y a través de las que influyen en el resto de su ambiente social, puesto que estas instituciones, se han convertido en centros cla-

ve para la dinámica de las sociedades avanzadas. El personal competente de partidos, gobiernos e industrias a menudo está formado por políticos, educadores y profesionales de clase media. Muchos de ellos son incultos, irresponsables y estrechos de miras, pero muchos no lo son. No es posible hacer ninguna generalización del tipo de hombre masa sobre la variada naturaleza de estas personas, reclutadas en todas las esferas. Todo ello prueba que la actitud conservadora implícita de que las sociedades abiertas lo son por estar precisamente abiertas a los ineptos, no viene confirmada por los hechos conocidos. La sociedad abierta y democrática debe ciertamente enfrentarse sin cesar, al problema de la aparición de pseudoéлитes y debe luchar contra los faltos de escrúpulos y de principios: si la teoría de la sociedad masa no logra probar que la batalla contra el político corrupto, el tecnócrata organizador de guerras o el sindicalista gangsteril está perdida, tendrá que rechazarse o enmendarse seriamente también a ese respeto.

Sin embargo, gran parte de lo que presenta la visión del hombre masa es genuino. La desorientación, la anomía, la soledad generada por el ambiente urbano y los azares del mercado capitalista, el sentimiento de absurdo engendrado por tantas guerras basadas en la tecnología y en presupuestos de "investigación y desarrollo", la crueldad institucionalizada en una edad de principios humanitarios, y la disminución de las creencias sobrenaturales que dan un sentido último a la vida cotidiana, no son ciertamente invenciones gratuitas de los teóricos de la sociedad masa. Son fenómenos comunes de nuestro mundo. Sin embargo, lo que achaco a los doctrinarios y teóricos examinados es que han intentado producir un diagnóstico de nuestros tiempos basados únicamente en estas manifestaciones, cuando en el mundo moderno también hallamos otras tendencias que son incompatibles con ellas. Lo que es aceptable en poesía, teatro y arte no debe permitirse en la teoría social. Así, el poema The West Land, el cuadro Guernica, la novela Darkness at Noon son expresiones artísticas sobre formas específicamente modernas de lo irracional y del mal, relacionadas

sin duda con la angustia y desesperación que inspiraron también el pesimismo de la sociedad masa; en algunos casos, como en el teatro del absurdo, el terreno común -o el abismo común- es bien evidente. Con todo, en última instancia, no podemos aplicar los mismos criterios de apreciación a ambos modos de abordar la realidad. La teoría social siempre debe expresarse en un discurso racional y, por consiguiente, tomar en consideración excepciones, contratendencias, antinomias y posibilidades en ciernes. En una palabra, tiene que mantener viva la tradición de los clásicos modernos de la sociología que sistemáticamente evitaron la interpretación unilateral del cambio social. Así, cuando John Stuart Mill estudió los nuevos tipos de hombre generados por el liberalismo y el capitalismo, los vio, en algunos casos, más libres, más capaces de originalidad, creatividad y progreso; en otros, "atropellándose, aplastándose, abriéndose camino a codazos y pisándose los talones";⁸⁴ y en otros, vio en ellos los albores de una peligrosa conformidad generadora de servidumbre. Cuando más tarde Georg Simmel centró su atención en la aparición de la civilización urbana la interpretó tanto en el sentido de hacer posible la personalidad como obra de arte y como la causa de la actitud cansada, hastiada, cínica e indiferente que puede arrastrar al hombre hacia un sentimiento desesperanzado de desvalorización.⁸⁵

Expresar la multidimensionalidad de la vida moderna no es fácil, y las dificultades inherentes se ven agravadas por la tentación de vituperar y acometer contra todo, un enfoque discriminatorio que muchas veces es visto con aprobación en ciertos círculos intelectuales. Pero no hay elección: la complejidad debe expresarse. El "hombre masa", si existe, es el campo de batalla de anhelos y tendencias contradictorias y no la criatura unidimensional, simplista y sin esperanza, que nos han dicho que es.

Es habitual referirse a la "juventud rebelde", a los drop-outs, a los drogadictos y a toda la subcultura que surgió del movimiento beatnik de los años cincuenta y luego se extendió rápidamente hacia varios países con el mo-

vimiento hippy de los sesenta, como una característica protesta desesperada de las nuevas generaciones contra la sociedad masa. Estas gentes, reza el argumento, no sólo se sienten alienadas y desarraigadas, sino también, y ahí está el quid de la cuestión, completamente impotentes. Esta es la razón por la que ahora buscan refugio en lo que se ha venido a llamar la "contracultura", basada en "la eliminación de la represión", "el misticismo del cuerpo", "la comunión", y en un rechazo del ethos burgués del trabajo, la deferencia a la autoridad legítima, la política parlamentaria, la laboriosidad, "el situarse en la vida" y otros valores percibidos de la sociedad global. Los numerosos textos populares⁸⁶ que explican la contracultura sus más o menos efímeros seguidores -así como a los lectores curiosos del mundo convencional- a menudo describen la sociedad recta y honrada en términos que utilizan específicamente los clisés vulgares de la sociedad masa: la burocracia, la impersonalidad, la tecnología y la falta de comunidad. Pero hay algo esencialmente falso en este razonamiento: si la sociedad masa es lo que nos han dicho que creyéramos que es, no puede posiblemente generar esta "contracultura". La contracultura sólo puede ser resultado de la tolerancia, y sobre todo del firme establecimiento de una sociedad asaz abierta para permitir la expresión pacífica de la conducta más "ofensiva".⁸⁷ Las "personalidades autoritarias", los conformistas y los siniestros tecnócratas son enemigos acérrimos de estos modos de expresión. Si son tan numerosos, poderosos y están tan bien organizados, ¿Por qué no la pueden eliminar? ¿Qué conspiración secreta inspita a los gobernantes de la sociedad masa y a la mayoría gregaria para que permitan la expresión de este grave rato?

La verdad parece ser que la llamada contracultura es resultado de la combinación y fusión de ciertas tendencias de la "sociedad masa" -el poder e impermeabilidad de las grandes organizaciones, las nuevas estructuras ocupacionales, las crisis de la religión institucionalizada, el desencanto de la credibilidad de ciertas ideologías políticas asociadas con los partidos establecidos y la permanencia

de la apertura, la tolerancia, el credo individualista y la creencia en el mundo social debe crearse por la voluntad de los hombres y no por ciertas fuerzas trascendentales. La misma rebeldía del estudiante que se alza contra la "burocratización de la educación masificada", del hippy que abandona los estudios, prueba que nuestras ansiedades y desazones son multifacéticas en su expresión y que escapan a la descripción hecha por ciertas teorías incluyendo la de la "tolerancia represiva" en el mejor de los casos: para cada joven de Occidente que sigue este camino hay una docena que son activos en política democrática o en campañas civilizadas en pro de innumerables causas, que participan en organizaciones para la ayuda y el desarrollo de los países del Tercer Mundo o que se dedican tranquilamente a la investigación científica, o a la práctica de las artes y a muchas otras actividades similares. La aparición de la contracultura, con su falta de deferencia a la autoridad tradicional, su desvinculación de los rituales aceptados de la sociedad global y su aparente rechazo de lo que llama "valores burgueses", es en gran parte consecuencia directa de un cambio en la estructura social creado por una mayor oportunidad e igualdad. Después de todo, su aparición ocurrió cuando la educación a todos los niveles experimentó una enorme expansión, cuando las universidades perdieron en gran medida su carácter exclusivista,⁸⁸ y cuando el ocio y la opulencia alcanzaron niveles sin precedentes en algunos países.

Las contradicciones internas de la visión del hombre masa bastan para invalidarla. La oscura retórica que la ofusca -desde Marcuse hasta Laing- apenas contribuye a superar estas contradicciones. ¿Como se puede sostener la inmoralidad total del hombre masa y luego añadir que está ansioso y desdichado ante los aspectos inmorales de la sociedad masa? Lo mismo puede decirse de su rebeldía y sumisión simultánea, su completa ignorancia y su gran conocimiento. Por lo demás, las continuidades y similitudes de conducta entre la gente joven de la sociedad moderna no pueden cegarnos a la inmensa gama de diferencias naciona-

les, ocupacionales, de generación, de sexo, de clase, dejando aparte distinciones individuales. De hecho, parece que las continuidades y similitudes son mucho más fuertes en las sociedades primitivas, feudales y de casta, aún cuando tomemos en cuenta sus variedades internas. En ellas el disenso es mucho más difícil, pues como dijo Durkheim de las sociedades más primitivas o "segmentarias", la desviación en su seno, siempre topó con el castigo colectivo, instintivo e inmediato e inapelable.

NOTAS AL CAPITULO XI

1. T. Geiger (1949, 1960, 1962); E. Shils (1962, 1972, pp. 229-247); D. Bell (1961); y también L. Berman (1970); J.R. Gusfield (1962); para una crítica temprana de las teorías y especulaciones sobre las "masas", ver J.B.S. Hardman (1933).
2. J.B.S. Hardman (1933), p. 195.
3. R.A. Nisbet (1973) ha trabajado mucho para mostrar la centralidad de esta problema para el pensamiento social occidental. Anteriormente (1953) había conectado esta preocupación con un aspecto esencial de la teoría de la sociedad masa, la "disolución de las comunidades".
4. En el capítulo 1 ya he expresado mis objeciones a la opinión de Popper sobre este problema particular.
5. J. Huizinga (1972), pp. 56-64.
6. La literatura moderna sobre conducta colectiva, movimientos de masa, etc. es muy vasta. Entre otras fuentes, podemos dar la recopilación bibliográfica de R.E. Evans (1969).
7. V. Pareto (1910, 1926, 1963). La ausencia del prejuicio antimasa es notable en este libro sobre el movimiento socialista. Tampoco hallamos en el Tratado observaciones despectivas sobre la "chusma", etc. Ello es significativo, ya que Pareto se le presenta casi invariablemente como un científico social rabiosamente reaccionario, de cuyos importantes ecuaciones económicas, teorías del equilibrio y teorías de la movilidad social no se puede ~~raz~~ prescindir del todo.
8. E.V. Walter (1964), pp. 393 y 410. El "futurismo historicista" de los progresistas puede contraponerse al "arcaísmo historicista" de ciertas concepciones históricas del pasado, durante los tiempos clásicos. En la historia de la ideas que nos interesan, Mesíada pertenece a los "arcaicos historicistas". Uso "historicismo" parcialmente en el sentido de Popper, aunque tengo serias objeciones contra sus excesos al generali-

zarlo a prácticamente toda filosofía de la historia con una visión del futuro de la humanidad; pero este no es el lugar para enzarzarme en un debate contra sus opiniones sobre esta cuestión.

9. Ciertamente existe un leve fatalismo en Tocqueville en lo que se refiere a las consecuencias a largo plazo del esprit démocratique, pero ello se puede equiparar favorablemente con el lenguaje cataclísmico de Le Bon, Spengler y más tarde Ortega, Horkheimer y otros.

10. Ver el ataque frontal de J.S. Mill contra el "atropellarse, aplastarse, abrirse camino a codazos y pisarse los talones" que constituyen "la forma existente de la vida social (el capitalismo)" y contra la "lucha para salir adelante" en sus Principios de Economía Política (Nueva York, 1836), vol II, libro IV, cap. 6, citado por D. Bell (1974), p. 196 n. El problema de los ataques de Tocqueville contra la competencia individualista es tan central a toda su obra sobre la democracia que no necesita ninguna referencia.

11. G. Loomis en su "Introducción del traductor" a F. Tönnies (1955), pp. xi, xii. W. Gahman y R. Heberle (en Tönnies, 1971, pp. ix-x) atacan a R. Dahrendorf por su interpretación equivocada de Tönnies como un simple romántico, enemigo de la modernidad y nostálgico de la Gemeinschaft y aducen todas las pruebas necesarias para demostrar que la interpretación de Dahrendorf es insostenible.

12. F. Tönnies (1955), p. 156.

13. Ibid., 136-137.

14. Ibid., p. 200.

15. La cita es de H. Albro (1970), p. 45. Cf. mis propias secciones sobre Djilas y Burnham (cap. VIII, sección 3) con su sección sobre "La Burocracia como la sociedad moderna" (ibid., pp. 102, 105).

16. Citado por R. Dahrendorf (1975), pp. 38-39.

17. Ibid., pp. 46-49.

18. G. Cooley, (1956), p. 27.

19. Ibid., p. 107.

20. Ibid., p. 135 y ss.

21. Ibid., p. 83.
22. Ibid., p. 116; ver también pp. 112, 113, 118, 120.
23. Ibid., p. 153.
24. Ibid., p. 149 (con referencia a Tocqueville) y p. 161.
25. G. Simmel (1950), pp. 26-39.
26. Ibid., p. 33. E. Canetti (1960) evidencia un interés aún vivo en el estudio de las muchedumbres, su control, su relación con el poder y el liderazgo carismático y sus diferentes tipos -bandas de guerra, grupos de plañideras, públicos presa del frenesí, etc.-. Su interesante estudio apunta en la dirección abierta por Simmel, a saber, el estudio del fenómeno como parte de la naturaleza y sociedad humanas, sujeto sin duda a fluctuaciones históricas, pero no ligado necesariamente a la sociedad moderna y mucho menos a una "rebelión de las masas" universal. Los ejemplos de Canetti (verbigracia, de la Historia de la Guerra Judía de Flavio Josefo o de la historia de las naciones europeas) excluyen el catastrofismo moderno. Ver también D. Rudé (1963).
27. E. Durkheim (1902), p. 226
28. R. Dahrendorf (1975), pp. 59 y 19-22.
29. Al igual que la literatura sobre la sociedad masa, las fuentes sobre los problemas demográficos y ecológicos de la humanidad se extienden desde las más científicas hasta las rígidamente ideológicas y son muy numerosas. Para una interesante introducción, que ve específicamente a la población como generadora de la mayoría de los males, ver W.M.S. Russell (1967); ver pp. 242-243 especialmente en lo que se refiere a la línea de pensamiento seguida por la escuela del Dr. Russell.
30. En R. Williams (1967) se puede hallar una crítica de la noción literaria de la gran ciudad como sociedad masa.
31. T. Sciger (1962), p. 303.
32. D. Sell (1961), p. 33.
33. C. Sell (1963) analiza la permanencia de los lazos de la familia extensa en las clases medias inglesas. El número de estudios antropológi-

cos y sociológicos que describen la fuerza y la capacidad de reacción de la familia de la clase obrera en las "sociedades masa" más extremas es demasiado grande para que podamos reproducirlo aquí.

34. P.T. Laslett ¹⁹⁶⁵ muestra cómo en el pasado las familias nucleares eran también normales como unidad familiar, específicamente en la Inglaterra del siglo XVII. (Evidentemente las "familias nucleares" siempre han existido, pero en algunos casos aparecen completamente integradas en la familia "extensa" mayor). Si esto es así, la "familia nuclear" no es la única característica de los tiempos modernos.

35. Ver los análisis de E. Shils del proceso (1961).

36. B. Moore (1966), pp. 262-263.

37. W. Thomas y F. Znaniecki (1958), vol. II, p. 1305.

38. Ver las obras de G. Germani (1962, 1970) que se ha convertido en el portavoz de la "época de masa" en Hispanoamérica. En Estados Unidos I.L. Horowitz también ha propuesto esta noción: en su libro (1970) quiere estudiar "tanto las masas como las élites, los campesinos anónimos y los residentes urbanos... etc." (p. 3). Este libro se cierra con un artículo de Germani sobre "Sociedad masa, clase social y la aparición del fascismo", en que hace un trasplante de la concepción continental europea de la política de masa a la situación latinoamericana. Las notanzas, dictaduras, guerras civiles y regímenes despóticos que se cernieron sobre América Latina después de la Independencia no se produjeron bajo las condiciones de la sociedad masa. Como muchos observadores de América Latina, Germani no acierta a captar las pautas de poder,

legitimidad y tenencia de la tierra específicamente hispánicas que aún dominan el subcontinente. Pero la teoría de la "sociedad masa" -trasplantada a las Pampas o al Matto Grosso- suponemos que es mucho más comprensible por parte de un público que viva al norte del Río Grande.

39. W. Mengin (1967), E. Roberts (1970) y los conocidos estudios de G.

Lewis de los pobres de Puerto Rico, Nueva York y México para mencionar sólo unos ejemplos.

40. H.J. Gans (1967). Por su parte J.L. Freedman (1975), pp. 106-116 critica efectivamente a los autores que relacionan el hacinamiento urbano con el crimen y la inmoralidad sin aportar ninguna evidencia empírica.
41. R. A. Nisbet (1969).
42. R. Michels (1955), pp. 740-765.
43. Ver R. König (1966), p. 493.
44. W. Röpke (1960), p. 37.
45. R. Dahrendorf (1969), p. 31.
46. T. Geiger (1950). Ver la edición inglesa de 1969, pp. 180-181.
47. F. Perroux (1972), p. 8.
48. Cabe destacar que la literatura sociológica de los años setenta con-
tra ~~la~~ ^{la} tesis del llamado aburguesamiento no cita el importante ensayo teórico de Geiger.
49. T. Geiger (1949).
50. Ver ~~las~~ las críticas de R. Dahrendorf (1969), pp. 97-100 y passim. Ver también M.S. Archer y S. Siner (1971).
51. R. Dahrendorf (1960), p. 63. En contraste con la cita de la p.
52. Ibid., pp. 13, 14, 34, 52, 56, 88, 94, 97, 102, 106, 196, que contie-
nen referencias sobre la sociedad "nivelada" y sus problemas.
53. E. Shils y S.M. Lipset (1973), p. 373.
54. E. Shils (1967).
55. B. Moore (1966); S.M. Eisenstadt (1970) contiene una gran variedad de explicaciones del cambio, la modernización y las vías del desarrollo.
56. M. Granston (1969).
57. W. Kornhauser (1959), p. 21.
58. Ibid., pp. 21-22. Para las fuentes históricas de esta distinción en Maquiavelo y Guicciardini, ver el cap. II, sección II. Kornhauser no las menciona.
59. R. Michels (1929); S. Neumann (1965); P. Selzick (1960).
60. E. Lederer (1940).
61. E. Sevilla y S. Siner (1975) para la naturaleza de este régimen y

la ausencia de las llamadas "masas" en su composición.

62. R. Köhig (1968), p. 530.

63. Empezando por la definición de Max Weber de poder y autoridad y sus otras distinciones entre el poder propiamente dicho y sus otras formas como la influencia. Para una síntesis y exploración más detallada de la multidimensionalidad de este fenómeno, S. Lukes (1974).

64. F. Parkin (1968), p. 10=

65. Ibid., pp. 11-15.

66. Ver dos definiciones de diccionario : L. Bramson y M.S. Schudson (1974), p. 600 y F. Elkin (1964), pp. 413-414.

67. Esto puede considerarse como un esfuerzo para rescatar a la teoría de sus debilidades y críticas más obvias. Ver M. Pinard (1968) que empieza su reformulación de la "teoría de la masa" partiendo de algunas críticas existentes (pp.633-634). Ver la sección 5 del capítulo siguiente.

68. R. Dahrendorf (1975), p. 5.

69. H. Rosenberg (1970), pp. 19-20.

70. R. Hoggart (1969), pp. 12-13.

71. E. Shils (1960), p. 201.

72. Ibid., pp. 201-202.

73. E. Gilson (1967), especialmente pp. 46-74 sobre "La música de masa".

74. E. Shils (1960), p. 200. Ver también E. Shils (1964).

75. Ver su crítica de ... la primera recopilación de ensayos, ... de B. Rosenberg y D.M. White sobre la cultura de masa "Cultura pop : Critica kitsch" en H. Rosenberg (1970), pp. 224-231.

76. Para la lista siguiente de hallazgos, ver J.T. Klapper (1961), pp. 49-206; D. McQuail (1960); D. Szabo (1965); H. Wilenski (1964).

77. D. McQuail (1960), p. 11.

78. J.T. Klapper (1961), pp. 129-130.

79. B.D. Singer (1973), pp. 145-141.

80. J.T. Klapper (1961), pp. 163-164.

81. D. Szabo (1968), p. 474.
82. Ver D. Riesman (1965).
83. J. Ellul (1976) hace responsables a los "tecnócratas" de la grave crisis de energía mundial que no previeron y los censura por no intentar una estrategia conjunta para resolverla. Esta reacción es típica de alguien que les atribuye más poder del que poseen. Pero Ellul tiene razón cuando pone de relieve algunos de los excesos y fallos que han cometido (los consejeros técnicos y los expertos asesores de los gobernantes) y la impunidad con que siguen aplicando políticas que han resultado ser malas o nocivas.
84. J.S. Mill en Principios de Economía Política citado en D. Bell (1974), p. 196 n.
85. G. Simmel (1971), pp. 329-330.
86. Ver Life Against Death de M. Brown, Culture Bomb de J. Nuttall, Making of a Counter-Culture de T. Roszak y tantos otros "textos básicos" de la contracultura. Para una evaluación de esta nueva subcultura, ver J. Passmore (1970), pp. 364-327.
87. F. Huxgrove (1974) hace precisamente esta observación en su interesante estudio empírico de la contracultura en Inglaterra.
88. Como señala R. Collins (1975), pp. 222-224. Sin embargo, su interpretación de la naturaleza exacta del moderno misticismo hippy no parece tan precisa como la de Passmore (ver nota 86).

C A P I T U L O XIIUNA CRITICA (ii)

1. CUESTION DE NOMBRES

Nuestra época es muy propensa a aplicarse epítetos. Las cosmogonías, ideologías, mitos, utopías, teorías filosóficas y explicaciones de sentido común y saber popular siempre han sido un componente esencial de la mente humana, aunque en grados diferentes de intensidad para cada colectividad, grupo de individuos concretos. No obstante es dudoso que en cualquier otro período de la historia las gentes concedieran mucha importancia a la idea de que su propia época poseía un conjunto específico de características distintivas que pudieran conjurarse todas ellas, de un golpe por decirlo así, con una sola expresión.

Algunos aducían que ello no es así. Casi hace tres milenios Hesíodo habló de las edades de Oro, de Hierro y de Bronce. Ya antes de que compusiera sus poemas sus conciudadanos griegos solían dividir la historia en las edades de los dioses, de los semidioses, de los héroes y de los meros hombres. Polibio y, mucho más tarde, Victor y Herder -entre otros precursores eminentes de la moderna obsesión de la periodización histórica- dieron nombre e idearon nociones sucintas para las fases de la historia. Sin embargo, el fenómeno a que me estoy refiriendo, aunque está emparentado con las viejas tradiciones de la interpretación en términos de épocas, está relacionado específicamente con un hecho más circunscrito, del que difícilmente se pueden hallar precedentes: el deseo generalizado de referirse al momento presente de los procesos social en ciertos países

occidentales -y en unos cuantos otros como el Japón- con una sola designación secular, aparentemente exenta de elementos sobrenaturales, providenciales o historicistas.

En los tiempos pasados, la gente -educada o no- muy raramente designaron su propia época con un solo nombre específica que satisficiera tales requisitos. Los individuos comunes no se llamaban a sí mismos hombres "helenísticos" o "renacentistas", o algo parecido, y ciertamente nunca se definieron como "medievales" o "feudales", ya que éstos y otros conceptos semejantes fueron acuñados mucho después. Ello ocurría a pesar de que en algunas ocasiones eran claramente conscientes de la singularidad de su situación, como durante el Tiempo de los Disturbios en China o durante el Imperio Romano Tardío. (La única excepción concebible a esta regla es la de los seguidores de los movimientos mesiánicos como los hombres de la Quinta Monarquía durante la Revolución Puritana o los Testigos de Jehová actuales.)

Fue con el estallido de la Querrela de los Antiguos y los Modernos en las primeras etapas de la Ilustración cuando no sólo la periodización, sino un deseo de designación abreviado de la nueva era llegaron a ser importantes en los requerimientos del pensamiento y la crítica sociales. La "sociedad educada" de Ferguson para referirse a la civilización moderna fue seguida por el systeme industriel de Saint-Simon, el âge démocratique de Tocqueville, la "sociedad capitalista burguesa" de Marx y por la era de Compte del esprit positif para citar sólo unos pocos. Aunque se trataba de algo más que meras designaciones -pues revelaban nociones que a su vez formaban parte de teorías profundas y elaboradas-, ya reflejaban la necesidad generalizada y sin precedentes de bautizar el mundo moderno con un nombre distintivo. Así pues, nuestra sociedad se ha designado de muchas maneras y en cada caso el uso de una sola expresión quería reflejar elocuentemente sus rasgos "clave" o "centrales". Los nombres nos son familiares: ahora vivimos en la "sociedad industrial", la "era atómica", la "sociedad avanzada", la "sociedad opulenta", la "sociedad in-

dustrial avanzada", la "sociedad desnuda", la "era tecnocrática", la "sociedad postmoderna", la "sociedad caótica", la "sociedad del conocimiento" y la "sociedad activa", para dar una lista que no es ni mucho menos exhaustiva.¹ Algunos de estos nombres y los fenómenos que pretenden denotar evidentemente no son incompatibles entre sí, puesto que no hacen más que resaltar dimensiones diferentes de un sólo universo, el mundo contemporáneo, o se refieren a diferentes "momentos" del proceso de modernización -si se me permite hacer uso de este peligroso concepto sin más ni más.

Dejando esto aparte, estas expresiones poseen otro rasgo en común: todas ellas, de una forma u de otra, pretenden ser más neutrales, objetivas y, por consiguiente, mejores que las designaciones más emocionalmente cargadas de "sociedad capitalista", "sociedad neocapitalista" e incluso "estado del bienestar".² Aun cuando ciertas de estas pretensiones fueran relativamente infundadas, creo que, en aras de una mejor comunicación entre los científicos y los críticos sociales, hay que romper una lanza a favor del uso continuado de nombres aparentemente adecuados como "sociedad industrial" o incluso "sociedad postindustrial". No obstante, a juzgar por la hostilidad considerable mostrada por algunos sectores radicales de la profesión sociológica, estos nombres no sirven: por lo visto, no hacen más que enmascarar actitudes o ideologías "burguesas", o "revisionistas", "positivistas" o incluso "decadentes". Sus autores han sufrido muchas críticas no siempre enteramente inmerecidas, me apresuro a añadir- y ocasionalmente han sido denostadas por tales sectores. No es mi intención calibrar aquí, si estos radicales tienen razón, pero quisiera indicar que los profesores Aron, Bell y Dahrendorf entre otros, ciertamente no son ideólogos malvados que intentan tergiversar perversamente nuestra imagen del mundo con algunos nombres que inducen a error. Sus ejercicios semánticos tienden a estar respaldados por argumentaciones razonadas y a menudo sutiles.

Como hemos visto, una de las designaciones que nuestra civilización recibe con más frecuencia es la de "socie

dad masa". Daniel Bell estaba en lo cierto cuando en 1956 dijo que, dejando aparte la marxista, la teoría de la sociedad masa era probablemente la teoría social más influyente en el mundo occidental.³ Dos décadas más tarde, su afirmación continúa siendo acertada. Como concepción general del mundo social no sólo es usada por muchos sociólogos, sino por muchos críticos y filósofos sociales y por muchos de los especialistas de las disciplinas colindantes de las ciencias sociales que afortunadamente se sienten inclinados a aventurarse fuera de sus dominios con objeto de especular sobre la naturaleza y los problemas del estado presente de la sociedad. Desde Mannheim hasta Mills ha sido empleada profusa y críticamente por un sinnúmero de científicos sociales, algunos de ellos muy influyentes tanto dentro como fuera de los confines de su disciplina. La noción de la sociedad masa sigue siendo usada por aquellos que hubieran preferido un concepto mejor o que la habían criticado en una etapa anterior,⁴ así como por aquellos que la han refinado o matizado tras numerosas y acertadas críticas.⁵ Muchos libros de texto de sociología y readers populares se basan específicamente en ella.⁶ Como hemos mostrado más arriba, han surgido numerosos campos -política de masa, cultura de masa, estudios sobre el hombre masa-, que son cultivados por una legión de especialistas.

La amplitud y generalidad de la perspectiva de la sociedad masa resulta ser aún mayor cuando advertimos que algunos de los epítetos empleados para designar a nuestra sociedad son pura y simplemente sus sinónimos. Esto sucede, por ejemplo, con la llamada sociedad "abstracta" y con la sociedad "caótica". En otros casos el grado de coincidencia es considerable. Así, el autor de la expresión "sociedad desnuda" destaca el asalto entre la intimidad por parte del estado y el mundo de los negocios en las sociedades tradicionalmente liberales y las que usan la noción de "sociedad postindustrial" a menudo recurren a la "sociedad masa" como una forma de expresión alternativa. ¿Se trata todo ello solamente de una cuestión de nombre sobre la que sería destinado perder demasiado tiempo? La respuesta es

que puede considerarse como una cuestión de esa naturaleza sólo en cuanto tales nombres puedan reputarse una abreviatura conveniente para expresar un fenómeno muy vasto y complicado. Sin embargo, desgraciadamente la expresión principal que considero aquí, raramente aparece exenta de ciertas distorsiones ideológicas. A ese respecto, ya he mostrado claramente sus firmes raíces conservadoras, reaccionarias y antidemocráticas. Ha llegado, pues, la hora de examinar las interesantes -y tal vez inesperadamente estrechas- relaciones entre la visión de la sociedad masa y una gran parte de la teoría revolucionaria, socialista e izquierdista contemporánea.

2. LA POBREZA DEL PESIMISMO RADICAL

Hemos sido testigos de la polarización del pensamiento y del sentimiento sobre la gente común que ocasionó la era de las revoluciones. La intensificación del temor de las clases altas ante una revuelta popular y su creciente desprecio por el pueblo hallaron su contrapunto en los círculos revolucionarios: sus grandes esperanzas ahora se asentaban firmemente justamente sobre el mismo pueblo. Ambos bandos, igualmente, empezaron a referirse a él con el nombre de las "masas". Mientras que los niveladores de la Revolución Inglesa hablaban del "pueblo" -al igual que los jacobinos durante la Revolución francesa- más de un siglo después sus herederos espirituales de la Europa de la revolución industrial empezaron a llamar a sus seguidores escogidos las masas, y la masse proletaire de Auguste Blanqui y las "masa" de Mikhail Bakunín necesitadas de emancipación abrieron el camino al pleno establecimiento de la noción en el pensamiento radical.⁷ Esta expresión ha seguido ocupando un lugar preeminente en su vocabulario hasta nuestros días, y el uso de la misma nunca ha decaído. En las obras de los anarquistas y de los ideólogos simpatizantes

con el anarquismo posee una vaguedad que hace difícil el delineamiento del concepto. Esto incluso se puede afirmar con referencia a las obras de un teórico anarquista tan eminente como es el Príncipe Kropotkin. Por lo tanto, es mejor centrar nuestra atención en el marxismo, que en definitiva se convirtió en la tradición central del pensamiento radical.

Para los pensadores burgueses, y cosa rara, asimismo para una serie de radicales modernos, las masas están desplazadas en varios sentidos: o bien se hallan fuera de la sociedad (que es por definición una sociedad de clase) o bien están formadas por individuos desclasados y desarraigados de toda especie. No así para Karl Marx. La sociedad sin clases es una sociedad de hombres libres y de individuos plenos, no una sociedad de masas.

"La condición de la liberación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, así como la condición de la liberación del Tercer Estado, es decir, el establecimiento del orden burgués, fue la abolición de todos los estados. La clase obrera en el curso de la historia substituirá a la vieja sociedad burguesa por una asociación que excluye las clases y su conflicto, y ya no habrá más autoridad política, pues es especialmente la autoridad política la que ofrece el conflicto de clase dentro de la sociedad burguesa su expresión oficial."⁸

De éste y otros textos semejantes contenidos en la obra de Marx se desprende claramente que la ausencia de clases marxiana se opone a la ausencia de clases de la sociedad masa, pues supone la abolición de la lucha de clases y de la alienación. Sólo la sociedad capitalista genera las masas: "El capital no sólo produce capital, sino que produce una masa creciente de trabajadores."⁹ En un momento dado los individuos de esa masa están fragmentados, pierden el rumbo y quedan a la merced de la clase capitalista. Su visión de ellos es muy parecida a la conocida noción de que en la sociedad moderna los hombres son anónimos y están zarandeados por fuerzas externas; en la "forma de so-

ciudad" capitalista, dijo Marx, "el comportamiento de los hombres en el proceso social de producción es puramente a tómico".¹⁰ Las afinidades de esta noción con la foule uni- forme de Tocqueville de las sociedades competitivas y democráticas son más que formales. Pero, según Marx, se producirá un asalto general contra la sociedad burguesa por parte de la gran masa proletaria, cuando los trabajadores hayan sufrido un cruel y cabal proceso de igualación bajo la implacable lógica del capitalismo.

Según Marx, este asalto será encabezado por Massenpro- letariat en conjunción con el Lumpenproletariat o ejército industrial de reserva, con la ayuda de una serie de hechos objetivos -crisis económicas, pobreza creciente, concentra- ción de capital y la aparición de una conciencia revolucio- naria. No es éste el lugar apropiado para describir o eva- luar el acierto de estas afirmaciones; pero debemos hacer hincapié en que, para Marx, el puro paso de los vastos nú- m ros de "trabajadores empobrecidos", producidos por el modo de producción capitalista es decisivo en todo el pro- ceso; como dijo Marx, utilizando una expresión de Mandeville: "...el mecanismo del proceso de acumulación, al au- mentar el capital, aumenta al mismo tiempo la masa de los trabajadores empobrecidos, a saber, los obreros asalaria- dos."¹¹

El "poder colectivo de las masas"¹² aumenta inevita- blemente a medida que el capitalismo alcanza etapas más ma- duras. Cuando más madura, aparentemente sólo fortaleciendo el poder de la burguesía, más vulnerable se vuelve ante las masas. Mediante este proceso de transformación dialéc- tico estas gentes que eran antes la escoria de la sociedad, o mejor dicho, que estaban fuera de la sociedad y constitu- fan una no-sociedad (una Nichtgesellschaft, como las llamó Marx en sus primeros manuscritos), están destinadas a con- vertirse en la sociedad del futuro, de hecho en la primera sociedad plenamente humana.

Estas nociones sobre las masas (a veces redefinidas como la mayoría explotada de los países capitalistas o

como los militantes no afiliados al partido en los países comunistas), que están viculadas a una filosofía específica de la historia presente y futura, se han convertido en parte esencial de la concepción marxista de la sociedad moderna, aunque haya variedades de interpretación entre las visiones leninistas, trotskistas, lukacsiana, gramsciana y maoísta. Algunos, como Lukács, han destacado la "conciencia de las masas" en lugar de la conciencia y eficiencia de la "vanguardia del partido", como hicieron Lenin y Gramsci con sus estilos respectivos. Pero todos ellos han confiado en las masas (al parecer un concepto más amplio que el proletariado, que abarca asimismo el campesinado) y en su misión histórica de liberación final. Por tanto, es sorprendente presenciar la adopción por parte de los radicales de una concepción que niega todo esto desde todos los puntos de vista concebibles, una concepción que de hecho fue desarrollada en gran parte precisamente como reacción contra esta filosofía marxista de la historia.

Algo extraño ha sucedido en la evolución de las ideas sociales occidentales. Durante mucho tiempo -desde que Rousseau presentara sus abstracciones sobre la volonté générale- las tradiciones de la teoría de la sociedad masa habían estado confinadas al pensamiento conservador. No sólo esto; constituían uno de sus sellos distintivos. Sin embargo, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, pero esencialmente después de ella, la teoría, política y la sociología radical, socialista y "progresista" adoptaron extensamente esta teoría. Esto se dio especialmente en la tradición "humanista" del marxismo, que gira en torno a la noción de alienación, y que muy a menudo está relacionada con la herencia hegeliana. Las críticas de la sociedad americana considerablemente populares elaboradas por C.W.Mills se basan literalmente en ella, y los socialistas y radicales americanos sinceramente hallaron en ella una explicación conveniente de los problemas de su país. Algunos críticos sociales y sociólogos europeos con grados variables de marxismo en los componentes de sus credos -Touraine, Ellul, Lefebvre- también son defensores, parcial o totalmente, de sus aseveraciones. Anteriormente Franz Neumann había intentado una síntesis de la sociedad masa y la interpretación del fascismo como

"etapa final" de la evolución del capitalismo en su estudio de 1944 sobre el nazismo. Algunos radicales especialistas en la política latinoamericana, como Irving Louis Horowitz y otros,¹³ han visto las sociedades de ese área como sociedades masa, en rápidos procesos de "masificación" o maduras para la "rebelión de las masas". Finalmente, como hemos mostrado con prolijidad, las visiones expuestas por los miembros de la Escuela de Frankfurt o por autores conectados estrechamente con ella -desde Adorno y Horkheimer hasta Fromm y Marcuse- han abrazado de corazón sus supuestos e interpretaciones. Ciertas ramas de la teoría, como la visión de la cultura de masa, por lo general son defendidas por los representantes activos de la izquierda intelectual, aunque su deuda -que a menudo no quieren reconocer- con la crítica conservadora de la cultura popular moderna, desde Arnold a Eliot, es inmensa. Finalmente, incluso hay casos en los que la visión de la sociedad masa ha visto su incorporación directa en el socialismo como programa político¹⁴. Por supuesto, los grados de marxismo que inspiran a estas tendencias varían mucho.

No existe respuesta satisfactoria a la importante cuestión de porqué los intelectuales radicales 'se pasaron' a la visión del mundo propia de sus antagonistas. De hecho, el tema no ha sido investigado, pese a no ser menor pues parece obvio que el pensamiento social de izquierdas se ha visto encallado por esta inusitada convergencia del radicalismo con una doctrina que es claramente uno de los baluartes de la ideología conservadora de hoy. Por lo demás, tal convergencia ha sido tan fuerte que los supuestos expertos de la Enciclopedia Británica en su edición de 1974 han llegado a afirmar que 'fue ante todo la aportación de la izquierda la que dio carta de naturaleza a la "sociedad masa" en el lenguaje de la ciencia social'¹⁵.

Esta afirmación es patentemente falsa, aún y cuando se dé al término "izquierda" el sentido más lato imaginable. Pero es muy sintomática. También lo es que ciertos críticos entiendan el contexto político de la sociedad masa como esencialmente radical y no, como lo que es, es decir inherentemente conservador. La cuestión se hace desconcertante cuando se advierte que los críticos radicales de dicha sociedad no son conscientes de la seria contradicción que existe entre su puesta confianza en

el proceso histórico y su pesimismo adoptado sobre el curso actual de la historia. A diferencia de Marx, Engels, Kautsky y Trotsky, muchos de ellos han sido incapaces de ofrecer hipótesis sobre cómo la "sociedad masa" se transformará en un mundo más libre y decente. Algunos sí lo han hecho, como atestigua la visión de Marcuse de la revolución. Pero las teorías de Marcuse son de naturaleza nebulosa y verbosa, y no pueden compararse con las de Luxemburg, Hilferding, Lenin o los revolucionarios que acabamos de mencionar. Estos autores tenían nociones diferentes sobre el curso inmediato de la historia futura y en comparación eran mucho más específicos acerca de los procesos de conciencia de clase, revuelta proletaria, acumulación de capital, imperialismo y guerra que pronto iban a producirse. Merecen una especial atención, pues sus formulaciones teóricas sobre la naturaleza y procesos de la sociedad moderna al menos pueden tratarse a la luz de acontecimientos conocidos.

Una explicación de la adopción confesada del pesimismo por parte de los radicales estriba naturalmente en su decepción.¹⁶ En cierto sentido, el período ahora remoto que precedió a la Gran Guerra representó el punto álgido de optimismo histórico de izquierdas, pues en aquellos tiempos las esperanzas prístinas de la utopía aún no habían sido mancilladas por las sórdidas exigencias del éxito terrenal. Algunos pueden pensar que este calificativo se ajusta más merecidamente a los años de la Revolución Rusa o a los de la Guerra Civil española, pero éstos vieron después de que el vasto movimiento socialista internacional hubiera sufrido ya una derrota moral y política durante la Primera Guerra Mundial de la que todavía no se ha recobrado. En todo caso, tras este acontecimiento muchos otros agravaron el infortunio de los amigos críticos de la liberación socialista: el terror estalinista, las invasiones de Europa oriental por parte de las potencias "socialistas", los triunfos fascistas, el economismo de la estrategia sindical frente al capitalismo y el fracaso ante la consolidación del imperialismo occidental y el totalitarismo oriental, para mencionar sólo unos pocos. Por lo tanto, era inevitable que los intelectuales marxistas (incluso los protegidos por sus acrobacias hegelianas), así como unos cuantos socialistas

revolucionarios sinceros se sintieron amargados. También es comprensible que algunos de ellos se volvieran contra las "masas", que originalmente habían ocupado un lugar tan elevado y providencial en su visión del mundo, mientras que otros identificaban a la sociedad masa capitalista como el agente que ahora debilitaba la voluntad del pueblo para la acción revolucionaria al drogarle con la cultura, el consumo y la política de masa. Pero aquéllos procedieron de una manera lógica: al volverse contra las masas, también dejaron de ser revolucionarios. (Socialistas de toda la vida decepcionados, como Hendrik de Man en 1951, abrazaron sin ambages la teoría de la sociedad masa y se convirtieron en francos pesimistas culturales. El precio que han pagado por ello ha sido caro: ¿quién lee actualmente las interesantes y originales obras de Man?¹⁷). Estos, por el contrario, han escogido una concepción conservadora y pesimista de la modernidad, pero todavía pretenden sostener una creencia en el progreso necesario de la humanidad incluso bajo estas condiciones.

Algunos de los estudiosos de esta tradición nos han deparado análisis excelentes de los procesos vinculados con élites estratégicas particulares o grupos de interés decisivos: los lazos del nazismo con las altas finanzas alemanas; los nexos de la industria americana con el gasto en la Guerra de Vietnam; la alianza entre los medios de comunicación de masa y dudosas campañas políticas; la sórdida subida al poder de los partidos totalitarios y burocráticos, tanto en el Este como en Occidente. Pero han sido incapaces repetidas veces de explicar los orígenes del apoyo popular del totalitarismo, de las guerras e invasiones imperialistas, etc. Más seriamente, aunque menos espectacularmente, han sido incapaces de explicar en términos de la clase obrera por qué el capitalismo "tardío" o "avanzado" -para usar su vocabulario- no ha producido la revolución. Un importante factor en este fracaso ha sido la popularidad de que goza entre ellos la teoría de la sociedad masa, que se ha mostrado notoriamente obtusa ante las complejidades de las diferentes estructuras sociales. Dicho sea de paso, esta falta de percepción (reflejada en su tenden

420

cia a hablar en términos de las "masas" y la "masa" como si fueran entidades reales) no está ausente en absoluto en muchas corrientes del marxismo. Desde el principio, el marxismo habló también de "las masas" y las glorificó cuando el pesimismo precisamente las rehuía. La coincidencia formal de este tratamiento abstracto del pueblo y sus diferentes componentes explica en gran parte la elección de la teoría de la sociedad masa como la ideología más plausible a adoptar por radicales desilusionados o frustrados.

Uno de los principios centrales del marxismo es que la conciencia revolucionaria de la clase obrera es generada por su experiencia en la dimensión industrial del modo de producción capitalista. Según este punto de vista, su experiencia diaria de la necesidad de obrar colectivamente en la producción -que contradice el individualismo egoísta del espíritu burgués- conduce a los trabajadores hacia una mentalidad socialista y hacia una convicción de que debe abolirse la propiedad privada de los medios de producción. Ahora bien, todos los teóricos radicales de la sociedad masa se esfuerzan en mostrar que las clases trabajadoras -alienadas y atomizadas como se supone que están- no poseen una conciencia de clase revolucionaria, mientras insisten al mismo tiempo que las condiciones estructurales y objetivas del capitalismo van a crearla. Mientras que para Marx la alienación estaba destinada a generar una revuelta hacia la liberación, para los teóricos marxistas modernos de la sociedad masa la "raquítica humanidad producida en masa" está aletargada por el capitalismo avanzado, en palabras de André Gorz,¹⁸ y prefiere vivir en un estado idiótico de comfortable satisfacción con el sistema que la aliena y la envilece por completo.¹⁹

Es posible que estos críticos se percaten de la flagrante contradicción en que incurren al sostener simultáneamente tales puntos de vista incompatibles, y esta puede ser la razón profunda por la que han buscado con tanto ahinco un nuevo "factor revolucionario" en la sociedad contemporánea. (los factores de la revolución son diversos y deben estar presentes todos ellos para que ocurre una revolución genuina, pero

aquí me refiero a la voluntad y la conciencia revolucionarias de un sector decisivo de la población.) La disminución de un tamaño de la clase obrera tradicional -y no digamos nada de los cambios en su conducta política- aparejada con la institucionalización de la negociación salarial y la exclusión de todo desafío estructural al modo capitalista de producción por parte de los grandes partidos social demócratas y eurocomunistas, han intensificado esta búsqueda. Se han propuesto teorías de la "nueva clase obrera", hipótesis sobre el potencial revolucionario de los estudiantes y técnicos, etc. -de las que no puedo dar una explicación detallada en este lugar- para probar que hoy día existe tal factor revolucionario y que ese encarnado por alguna nueva clase o grupo ocupacional. Sin embargo, disponemos de exiguas pruebas de que el socialismo revolucionario contemporáneo haya penetrado suficientemente en tales grupos clave o de que llegará a hacerlo.²⁰

También es posible sostener que los componentes clave de la teoría han recibido un significado enteramente nuevo en el contexto del sector de la izquierda intelectual que los ha adoptado. En la medida en que la sociedad masa y la masificación se conciben sólo como estadio inevitable de la historia moderna y en la medida en que se expresa todavía alguna esperanza sobre el desenlace final del proceso histórico, esto puede considerarse cierto. Empero en contraste abierto con otros tipos de pensamiento socialista y marxista apenas se nos dice como tendrá lugar precisamente la revuelta contra la sociedad masa alienante y qué fuerzas entrarán en juego para ponerla en marcha. Afirmar que un día los hombres masa, llegados a un punto de alienación extremo, abrirán sus ojos ante su condición y encontrarán los medios para superarla es mera profecía. Explicar racional y causal-

mente qué caminos tomará su liberación es predicción. Y ésta no acertamos a hallarla en ninguna parte.

3. EL RESCATE FRACASADO

En su ensayo publicado en 1951, la leyenda de la sociedad masa²¹ Theodor Geiger empezaba expresando sorpresa ante el hecho de que nadie parecía poner en cuestión la extendida pretensión de que a la sazón la gente vivía en una sociedad masa. Este juicio pasó desapercibido en gran parte, incluso por algunos de los críticos que, algunos años más tarde, ingresarían en las filas de la crítica de esa concepción. Ello no obstante, la aceptación cualificada de la noción y de algunas de sus implicaciones por parte de Geiger marcaron en gran medida la pauta del tipo de ataques que se han producido desde entonces. Asimismo, los numerosos esfuerzos hechos posteriormente para rescatar a la perspectiva de la sociedad masa de tales ataques, realizados con la intención de hacerla más viable para la explicación sociológica y más compatible con nuestra propia experiencia cotidiana de los asuntos humanos, no hacen más que seguir sustancialmente los pasos de Geiger.

Para Geiger, la "masividad" (Massendasein) no es el rasgo distintivo de la vida contemporánea. La masificación y la atomización son generadas sólo por las instituciones modernas, en especial las grandes organizaciones, que deben tra-

tar impersonalmente a las poblaciones y reclutar su personal según nuevos criterios de logro y competencia. Sin embargo, su influencia es contrarrestada en gran parte por el proceso contrario, la individualización de la vida social. Esta doble corriente es consecuencia de un "dualismo esencial de las esferas sociales", que es particularmente notable en la era moderna. Su signo distintivo es precisamente la complejidad de relaciones a la que da lugar el choque y la articulación de estas tendencias opuestas. Geiger no era tan ingenuo como para decir que cada corriente social posee peso por doquier y en todos momentos. El mismo había encabezado el inicio de un nuevo enfoque, más científico, de los movimientos y la psicología colectivos, como muestra su estudio publicado en 1926 La masa y los efectos de su acción, así como su obra de 1930 sobre la naturaleza del pánico en la clase media.²² Igualmente sus reflexiones sobre la política nazi (de la que se vio obligado a huir) muestran que no abrigaba duda alguna de que, bajo circunstancias específicas, el desorden social y la masificación política podían llegar a prevalecer. Por otra parte, tampoco era un iluso en lo que se refiere a las dislocaciones y crisis de moralidad ocasionadas por el ascenso del capitalismo. Pero tenía una creencia muy durkheniana en que las sociedades industriales modernas se mantienen unidas básicamente por la interdependencia de sus instituciones formales y sus grupos secundarios. Esta interdependencia, pensaba, no era ni mucho menos perfecta y en consecuencia necesitaba de un importante marco jurídico para regular sus conflictos y para preservar la intimidad y las esferas de la vida comunitaria, sin las cuales, en definitiva, el hombre no puede funcionar normalmente. En esta coyuntura, la nueva legalidad secular que surgía de las tendencias modernas se había convertido en la arena en que la ciudadanía, un grado importante de libertad y la asociación voluntaria pudieron medrar y hacerse mu-

tuamente compatibles. Por lo demás, esto era especialmente así porque ahora los conflictos entre las instituciones, las asociaciones voluntarias, el estado y los individuos habían sido reconocidos por la ley, esto es, se habían institucionalizado y legalizado. La nueva ley de las sociedades modernas legitima una serie de conflictos que, lejos de debilitar la trama social, la hacen más fuerte y más aceptable para todos los contendientes.²³

La crítica de Daniel Bell, que apareció unos años más tarde, y fue reeditada como ensayo introductorio a su obra El fin de la ideología, de 1960, también empezaba con un ataque contra la imprecisión de la noción de la sociedad masa. Bell señalaba los diversos usos del término "masa" (como número indiferenciado, el juicio de los incompetentes, la sociedad mecanizada, la sociedad burocrática y la chusma), que en su opinión no siempre estaban en armonía entre sí. Según él, guardan muy poca relación con la complejidad de la realidad social. El anonimato, el distanciamiento y la atomización sólo se hallan parcialmente en el mundo real, y todas las modernas fuerzas sociales no consiguen separar a los hombres por completo de sus vinculaciones y fidelidades personales. Bell podía aceptar la "torsión metafísica" dada a todas estas nociones por pensadores existencialistas como Gabriel Marcel o las imágenes de la sociedad masa que, a su parecer, rayan en la caricatura, como la afirmación de Jaspers de que en el "orden técnico" el hogar se transforma "en un cubil o en un dormitorio".²⁴ Dicho sea de paso, ya vimos que esta concepción no se limita a Jaspers, sino que es común a todos aquellos que creen que la "pesadilla suburbana" es el núcleo de la sociedad masa.

Si geiger detectaba simplificación, Bell también veía confusión de diversos elementos:

"En esta teoría se mezclan dos cosas: un juicio sobre la cualidad de la experiencia moderna -con gran parte del cual podría estar de acuerdo cualquier individuo sensible- y una presunta formulación científica sobre la desorganización de la sociedad creada por la industrialización y por las reivindicaciones de las masas en pro de la igualdad."²⁵

Su discrepancia más profunda versaba sobre la segunda parte de esta última afirmación. Bell señalaba que la identificación de las formaciones del tipo Gesellschaft con la sociedad masa encubre un prejuicio anticientífico y romántico, un anhelo por las comunidades pasadas y una falsa interpretación de la historia. De hecho creía que "la gran debilidad de la teoría es su falta de sentido histórico", una característica que ya he considerado con detalle al referirme a la idealización de las relaciones feudales y arcaicas de sus representantes. Al mismo tiempo, ya mostró cómo la teoría de la sociedad masa entraña una filosofía de la historia -lo cual es perfectamente compatible con el sólido argumento de Bell sobre su falta de sentido histórico, ya que muchas formas de historicismo tienden a ofuscar la percepción precisa de los acontecimientos pasados. Bell también hace hincapié en otros factores como las raíces conservadoras de esa visión. Aunque un tanto impresionistas, las observaciones de Bell llegan al fondo del asunto. Básicamente se dirigen en concreto contra la interpretación de América como una sociedad masa pero, a pesar de la amplia influencia del libro en que se contienen, no fueron suficientes para provocar la revisión seria y urgente que era necesaria. O, mejor dicho, como veremos ahora, esa revisión -uno de cuyos protagonistas ha sido el propio Daniel Bell- tomó un rumbo inesperado.

De todas formas, primero examinaré brevemente la reconsideración de la teoría por parte de Edward Shils.

En 1962 Shils señalaba el hecho de que el retablo de la sociedad occidental que pintaban los autores de la sociedad masa era en gran medida falso. Sin embargo, era menester desvelar los méritos de su concepción. Por errónea que fuera, decía, respondía a "un rasgo característico de la fase reciente de la sociedad moderna, a saber, el avance de la masa de la población hacia una mayor proximidad con el centro de la sociedad."²⁶ Ahí radica la novedad de nuestra sociedad, que puede llamarse, aunque con recelos, una "sociedad masa" si es eso lo que queremos destacar. La sociedad masa, proseguía Shils, también ha producido un grado considerablemente elevado de integración vertical, en contraposición con su integración horizontal. Con el primer término se quiere dar a entender la integración producida por "una jerarquía de poder y autoridad y un orden de status". En contraste, una sociedad es integrada horizontalmente "por la unidad de las élites de los diversos sectores o subsistemas de la sociedad y mediante el consenso moral del todo". Las sociedades civilizadas del pasado lograron grados sustanciales de integración horizontal, a pesar de las tensiones y luchas existentes entre sus diversas élites:

"Sin embargo, verticalmente estas sociedades pocas veces estuvieron muy integradas. Las aldeas, los estamentos y las regiones vivían sus propias vidas... (Sus) conexiones (con el centro de la sociedad), por lo general, eran muy intermitentes... Las instituciones centrales de gobierno, educación y religión no penetraban muy profundamente en la vida de la masa..."

Cuando volvemos nuestra atención a las sociedades industriales modernas la situación es completamente diferente. El gobierno está en contacto más continua y efectivamente con gran parte de la población a través de la variedad y amplitud de su legislación, a través de la continuidad e intensidad de la administración, a través de una educación pública casi universal que dura hasta bien entrada la adolescencia."

En otras palabras, pese a su mayor porción de poder y autoridad, los centros de la sociedad moderna no son patrimonio exclusivo de las élites. Existe un acceso diferencial a ellos con arreglo a las pautas imperantes de desigualdad, pero a través de las organizaciones económicas nacionales, las instituciones educativas, los cauces legales y los vastos servicios públicos casi todo el mundo tiene entrada en ellos.

Shils sostiene que aun cuando la sociedad construida sobre estos principios es un fenómeno nuevo, sus elementos originales no lo son porque están ligados al "sentido de afinidad cada vez más profundo entre los miembros de los diversos estratos y regiones de los países modernos", una de cuyas manifestaciones ha sido la conciencia de la nacionalidad. La moderna conciencia de la nacionalidad desborda las barreras de creencia, casta y parentesco, y con ello presenta una nueva imagen de la sociedad en la que cada individuo tiene una participación igual en la comunidad. Idealmente, y en una medida considerable, casi ninguna institución social es exclusiva. Lo que hace que exista la sociedad masa, según Shils, es la inclusión de la población entera en la sociedad, o al menos la presencia de una acusada tendencia hacia tal inclusión.²⁷ Por supuesto, esta concepción empieza a diferir seriamente de visión cen-

tral que hemos examinado hasta ahora, en la medida en que pone de relieve la integración societal como característica decisiva y relega o incluso ignora la masificación. Sin embargo, el énfasis en la integración no significa que Shils ignore el conflicto: al igual que Geiger anteriormente, lo que a Shils le interesa destacar es el hecho de que la sociedad masa en el mundo industrial avanzado, si no es el orden social más feliz, sí es al menos el "más consensual":

"Lo que es específico a esta "sociedad masa" moderna con todos sus conflictos, es el establecimiento de instituciones consensualmente legítimas dentro de las cuales tiene lugar gran parte de este conflicto y que le imponen límites. Los parlamentos, los sistemas de representación de intereses a través de los grupos de presión, los sistemas de negociación entre patronos y empleados son las nuevas formas de permitir y confinar el conflicto de intereses y los ideales característicos de las sociedades masa modernas. Estas instituciones, la misma constitución de la sociedad masa, pueden existir porque un extenso consenso, en particular un consenso de los miembros más activos de la sociedad, las legitima y, más fundamentalmente, porque un consenso más general y amorfo de los menos activos impone limitaciones sobre los más activos cuando llegan a quebrantar la constitución. Este consenso deriva en parte de una vinculación al centro, al sistema institucional central y al orden de valores de la sociedad. Es también producto de un sentimiento de unidad recientemente aparecido -al menos en una escala tan vasta- del hombre con sus propios semejantes, en particular dentro de las fronteras territoriales de las sociedades modernas."²⁸

Como podemos ver, esta visión particular estriba en una evaluación no pesimista de los procesos sociales mo-

derados y en la captación de algunos de los elementos constructivos presentes en las politeyas de hoy. Así, para Shils, lo que define a la nueva sociedad es la mayor actividad de la periferia centralmente conectada y orientada, prescindiendo del carácter de dicha actividad, que puede ser conflictiva o consecual, pero que muy a menudo halla cauces legalizados o institucionalizados para expresarse. Por consiguiente, no hay "rebelión" ni "violación" de las masas: por el contrario, éstas se han visto incorporadas al orden social junto con sus valores y su moralidad. Esta incorporación ha supuesto "la dispersión de la cualidad carismática más ampliamente en toda la sociedad de modo que todo el que es miembro de la sociedad, por el solo hecho de serlo, llega a poseer parte de ella".²⁹ El mayor valor que concedemos a los derechos y dignidad individuales, Shils concluye, es consecuencia de esta dispersión del carisma hasta los puntos más remotos de la periferia social. Su logro ha supuesto discontinuidades, crisis y conflictos, y es por ello por lo que hay cierta verdad en las acusaciones hechas por algunos críticos contra las ansiedades y las inseguridades personales del mundo moderno.³⁰ Si estas acusaciones han parecido algo convincentes a unos pocos es porque dejan de estar conectadas con muchos hechos de la vida moderna, verdaderos y sólidos. Sin embargo, estos críticos no han tomado en consideración otro conjunto de realidades, igualmente sólido, pero menos desagradable, sobre la naturaleza del mundo moderno.

Pero ha sido precisamente al tomar en cuenta lo que podríamos llamar la faz agradable de la sociedad masa cómo algunos críticos han proseguido su camino en la dirección abierta por Geiger, Bell y Shils y han alcanzado la conclusión -injustificada por sus juicios- de que la sociedad masa, si no es el mejor de todos los mundos posibles, sí es

casi el mejor. Esta visión optimista, que es minoritaria pero que tiene un número significativo de seguidores, es tan falsa como la tradición central pesimista. A primera vista, sus principales argumentos parecen ser razonables. En los años sesenta varios observadores de la "política de masa" democrática llegaron a la conclusión de que este tipo de política parecía extrañamente compatible con la buena representación política, un cuerpo de ciudadanos alerta y un funcionamiento seguro de las instituciones en un número de casos significativo. En vez de rechazar la teoría de la sociedad masa por su poca utilidad a la hora de explicar estos fenómenos, estos teóricos continuaron prestándole su adhesión. Uno de ellos advertía correctamente que implícita en ella y en su explicación de la política había una "concepción idealizada del sistema político pluralista considerado necesario para el mantenimiento de las instituciones democráticas", pero luego añadía que los "elementos de las sociedades masa vistos con alarma por los teóricos de la política de masa en realidad encierran instituciones positivas",³¹ a saber, la comunicación de masa, la burocracia y el igualitarismo. Es ahí donde el argumento cae por su propio peso: estos tres elementos son componentes relativamente neutrales de regímenes políticos diversos, y pueden desempeñar un papel clave tanto en el marco de las democracias pluralistas como en el de las sociedades totalitarias o despolíticas. La diferencia está en la fuerte tradición de tolerancia, secularismo, respeto hacia el estado, legitimidad del gobierno mediante el consenso del pueblo que existe en algunas de ellas. Pero la sociedad masa no puede pretender monopolizar exactamente estas instituciones. A otro nivel, nos preguntamos hasta qué punto los observadores pueden atribuir la diversidad de estilos de vida a la misma cultura y comunicación de masa que al parecer homogeniza, allana y

apaga nuestro universo cultural. De repente, ahora oímos de boca de los defensores de la visión de la sociedad masa que la cultura de masa está "desmasificada" (que por lo visto, es lo contrario de la "masificación"), y que los grupos minoritarios militantes han robustecido sus identidades y la fuerza de sus justas reivindicaciones gracias a los medios de comunicación de masa.³² Como crítico de la concepción entera, no tengo nada que objetar a este simple hecho, aunque dicho sea de paso, también es cierto que los medios de comunicación de masa han robustecido el poder de las bandas territoristas y violentas cuyos conflictos son producto de situaciones que desbordan la problemática y las predicciones de la perspectiva en cuestión. Los defensores de estas curiosas concepciones primero tendrían que enderezar sus conceptos: si la "política de masa" genera pluralismo y la "cultura de masa" engendra una diversificación de estilos de vida e ideologías, o bien esta política no está "masificada" o bien la dimensión de "masa" -o pública, popular o abierta- que en parte la sostiene está muy circunscrita en su poder de penetración y disolución de las identidades colectivas.³³

Tras todo ello discernimos realmente un intento de redefinición del viejo concepto de sociedad masa. El mismo Bell, aun teniendo en su haber una importante contribución a su crítica, cree que el concepto es aún necesario. Habiendo hecho amplio uso de al menos dos otros conceptos, el de "sociedad postindustrial" y el de "sociedad del conocimiento" para referirse a nuevas pautas sociales que están apareciendo en el mundo, aún lo considera importante. No cree que las sociedades masa estén caracterizadas por los grandes números, sino por la densidad y concentración:

"Cuando la segmentación se disuelve y la gente entra en contacto e interacción crecientes unos con otros -en las

grandes concentraciones urbanas en el pasado o gracias a la comunicación de masa hoy en día -aparecen los rasgos de la sociedad masa. Estos rasgos de la sociedad masa. Estos rasgos son (en la estructura social) el divorcio de la familia del sistema ocupacional, una creciente especialización, la multiplicación de las colectividades y jerarquías, la formalización de las reglas, la extensión del universalismo y (en la cultura) la secularización de las creencias, el énfasis en la experiencia individual, la búsqueda de la novedad y la sensación, el sincretismo de credos y formas."³⁴

Ciertamente no es posible quejarse de este inventario de rasgos -tal vez salvo en cuanto es indicativo e incompleto y excluye ciertas características desagradables. Pero se plantea la cuestión: si esto es la sociedad masa, ¿de qué forma concebible difiere de la sociedad que podría llamarse simplemente moderna?

4. LA IDEOLOGIA DE LA SOCIEDAD MASA

Las crisis profundas y el cambio social rápido siempre han impelido a los hombres a profesar nuevas fes, a abandonar las viejas y a participar en movimientos colectivos de índoles variadas. También han inducido a los hombres dotados de disposiciones intelectuales a reflexionar sobre la condición humana en general y sobre la situación del hombre en tiempos de disturbios sociales en particular. De hecho, el pensamiento social -desde el Antiguo Egipto hasta nuestros

días- debe más a los tiempos de cambio que a las épocas seguras y relativamente pacíficas. La concepción de la sociedad masa es hija de uno de estos períodos de crisis y disturbios y se ha desarrollado a partir de la necesidad de explicar de un modo plausible la aparición de las grandes estructuras sociales modernas y la nueva participación en ellas de la mayoría, así como de la dirección y ámbito de los movimientos sociales de la época y los nuevos credos en torno a los cuales éstos se han organizado. Esta elaboración también se ha visto facilitada por otros elementos: las nuevas formas de alienación y ansiedad, el ocaso de las viejas fes, el simple volumen y efectos del reclutamiento forzoso y la guerra universales, de la superpoblación y la urbanización. Al tratar de explicar tantos fenómenos con unas pocas ideas, la concepción de la sociedad masa ha pagado el precio inevitable, el de la degradación ideológica.

Ciertamente no todo lo que se ha dicho o escrito en nombre de la sociedad masa merece esta afirmación peyorativa. En gran medida, desde Malthus y Tocqueville no se pueden despaçar a la ligera las aportaciones hechas por sus fundadores, pues sus obras ni sólo son sintomáticas de lo que denuncian ni son meras expresiones de los temores e intereses de clase, incluidos los intereses sectoriales de los círculos intelectuales de los que brotan. Estos factores, por presentes que estén en sus obras, no son plenamente disimulados por todo lo que los críticos han dicho sobre la gran transformación del mundo tradicional de ayer en las sociedades industriales avanzadas de hoy. Sólo en la medida en que han caído presa de la tentación de aceptar los clisés de la sociedad masa, sospechosos lugares comunes y generalizaciones incuestionadas sobre la naturaleza de las gentes y las instituciones actuales, han cooperado seriamente en la elaboración de una

verdadera ideología. Inevitablemente esta ideología es más aparente en otra serie de publicaciones, que han sido los vehículos principales de la interpretación para el público más amplio posible: me refiero a las versiones populares de la visión de la sociedad masa -muchas de las cuales gozaron de un éxito fenomenal en su día- que han ido apareciendo regularmente desde 1895, fecha en que Gustave Le Bon publicó su Psicología de las Muchedumbres. Muchas de ellas son notablemente superficiales, y su mensaje oscila entre la advertencia alarmista del fin del mundo y la promesa inexplicable de una arcadia naciente.³⁵

Dejaré la cuestión abierta de cómo la perspectiva de la sociedad masa se ha convertido en una ideología y de hasta qué punto es una expresión seriamente crítica de la filosofía social actual, pues varía de caso en caso y de un grupo de personas o escuela de pensamiento a otro. Las más de las veces la explicación de la sociedad masa no es ideología ni teoría social crítica, sino una mezcla de ambas. Es una expresión angustiada de temores que no está enteramente congelada por una ideología rígida ni suficientemente redimida por los poderes siempre renovados de la mente crítica. Así, pues, quizás esta explicación está destinada a permanecer en la zona crepuscular entre la ideología y la razón: por una parte, está difícilmente sujeta a inclusión en un programa de acción, siquiera de acción política;³⁶ por otra, está ligada demasiado estrechamente a una visión pesimista del hombre y de la historia moderna para ser lo bastante satisfactoria para el análisis y la explicación sociales.

La cuasiideología de la sociedad masa es cierta y "verdadera" al menos en un sentido: es aceptada por una colectividad porque responde de una forma auténtica a sus necesidades mentales y morales. En su ambigüedad y variedades ha satis-

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T.W. (1967), Ohne Leitbild, ohne ~~...~~ aesthetics, Frankfurt : Suhrkampf.
- Adorno, T.W., ver también Horkheimer, M. & Adorno, T.W.
- Adorno, T.W. et al. (1950), The Authoritarian Personality, Nueva York: Harper Brothers.
- Albrow, M. (1970), Eureucocracy, Londres : Macmillan.
- Allardt, E. & Rokkan, S. (eds.) (1970) Mass Politics : Studies in Political Sociology, Nueva York; Free Press.
- Andreski, S. (1964) Elements of Comparative Sociology, Londres : Weiden-~~feld & Nicolson~~ field & Nicolson.
- Aranguren, J.L.L. (1968) Ética y política, Madrid : Guadarrama.
- Archer, M.S. & Giner, S. (1971) "Social Stratification in Contemporary Europe" en M.S. Archer & S. Giner, Contemporary Europe : Class, Status and Power, Londres : Heinemann, pp. 1-59.
- Arendt, H. (1958) The Human Condition, Chicago : University of Chicago.
- Arendt, H. (1962) The Origins of Totalitarianism, Cleveland : World Publishing Co. (primera edición 1952).
- Arendt, H. (1963) On Revolution, Nueva York : Viking Press.
- Arnold, M. (sin fecha, c. 1900) Culture and Anarchy, Londres : Thomas Nelson & Sons (reedición de la edición de 1900.).
- Arnold, M. (1935) Culture and Anarchy, Londres : Cambridge University Press.
- Aron, R. (1955), Falómiques, París : Les Essais.
- Ayala, F. (1958) El escritor en la sociedad de masas, Buenos Aires : Sur (primera edición. México : Obregón, 1956).
- Ayala, F. (1958) "Las garantías de la libertad en una sociedad de masas" en "Revista mexicana de sociología", vol. XX. nº 1, enero-abril.
- Ayala, F. (1961) Introducción a las ciencias sociales, Madrid : Aguilar.

- Bandini, L. (1948) Dalla massa all'individuo, Florencia : F. Le Monnier.
- Barker, E. (1956) From Alexander to Constantine, Londres : Oxford University Press.
- Barker, E. (1964) Greek Political Theory : Plato and his Predecessors, Londres : Methuen (primera edición, 1916).
- Berth, H. (1945) Wahrheit und Ideologie, Zurich : Manesse Verlag.
- Berth, H. (1969) Masse und Mythen, Die Theorie der Gewalt Georges Sorels, Hamburgo : Rohwolt.
- Bertlett, F.C. (1940) Political Propaganda, Londres : Cambridge University Press.
- Beschwitz, K. (1932) Der Massenwahn, Ursache und Heilung des deutschen Massen, Múnich: C.H. Beck, tercera edición (primera edición de 1923 bajo el título Der Massenwahn, seine Wirkung und seine Beherrschung).
- Beschwitz, K. (1935) Du und die Massen, Studien zur einen exakten Massenpsychologie, Amsterdam : Feikema.
- Beccaria, G. (1852) Elementi di economia politica, Turín : N.P. (primera edición, 1796).
- Becker, G.L. (1969) The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers, New Haven : Yale University Press (primera edición, 1932).
- Bell, G. (1968) Middle Class Families, Londres : Routledge & Kegan Paul.
- Bell, D. (1961) The End of Ideology, Nueva York : Collier (primera edición, 1960).
- Bell, D. (1963) Modernity and Mass Society en A. Schlessinger et al., Paths of American Thought, Boston : Houghton and Mifflin, pp. 411-431.
- Bell, D. (1965) Twelve Modes of Prediction en Penguin Survey of the Social Sciences (ed. J. Gould), Harmondsworth : Penguin.
- Bell, D. (1974) The Coming of Post-industrial Society : A Venture in Social Forecasting, ^{Londres} ~~Kranke~~ : Heinemann.
- Bell, D. (1976) The Cultural Contradictions of Capitalism, Londres : Heinemann.

Bensman, J. & Garver, I. (1970) Art and the Mass Society en H.U. Altbrecht et al., The Sociology of Art and Literature, Londres: Duckworth, pp. 661-663. (Originalmente una comunicación presentada a la American Sociological Society en 1934).

Bensman, J. & Rosenberg, B. (1963a) Mass Media and Mass Culture en P. Olson (ed.) America as a Mass Society, Londres: Collier Macmillan, pp. 166-184.

Bensman, J. & Rosenberg, B. (1963b) Mass, Class and Bureaucracy: The Evolution of Contemporary Society, Englewood Cliffs, N.Y.: Prentice Hall.

Bensman, J. & Vidich, A.J. (1971) The New American Society: The Revolution of the Middle Class, Chicago: Quadrangle Books.

Bensman, J., ver también Vidich, A. & Bensman, J.

Berdyayev, N. (1931) Una nueva Edad Media: reflexiones acerca de los destinos de Rusia y Europa, Barcelona: Anale (traducción española de Novoe sredneviakov'e, 1924; no he hallado versión inglesa).

Berdyayev, N. (1943) Der Mensch und die Technik, Lucerna: Vite Nova.

Bergson, J. (1969) Le deux sources de la morale et de la religion, París: Presses Universitaires de France (primera edición, 1935).

Bettelheim, B. (1960) The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age, Glencoe: Free Press.

Blumer, H. (1933) Movies and Conduct, Nueva York: Macmillan.

Blumer, H. (1936) The Moulding of Mass Behaviour through the Motion Picture, "Publications of the American Sociological Society", XXIX, pp. 115-127.

Bonjean, G. (1966) Mass, Class and the Industrial Community: A Comparative Analysis of Managers, Businessmen and Workers, "American Journal of Sociology", vol. 72, nº 2, septiembre, pp. 140-162.

Bosseno, L. (1962) Una modalidad política de la sociedad de masas, "Combate", nº 25, nov-dic, pp. 32 y ss.

- Bramson, L. (1970) The Political Context of Sociology, Princeton : Princeton University Press (primera edición, 1961).
- Bramson, L. & Schudson, M.S. (1974) Mass Society en Encyclopedia Britannica, Chicago : Chicago University Press, vol. 11, pp. 600-604.
- Brodbeck, A.J. (1961) Values in The Lonely Crowd : Ascent or Descent of Man? en S.M. Lipset & Lowenthal, Culture and Social Character, Nueva York : The Free Press of Glencoe.
- Brunt, P.A. (1966) The Roman Mob, "Past and Present", nº 35, diciembre.
- Grzezinski, Z. (1968) America in the Technetronic Age, "Encounter", vol. XXX, nº 1, enero, pp. 16-26.
- Burckhardt, J. (1957) Historische Fragmente aus dem Nachlass, Stuttgart: K. F. Koehler (primera edición, 1929).
- Burke, E. (1899) The Works of the Right Honourable Edmund Burke, Londres : John Nimmo, vol. III, Reflections on the Revolution in France, pp. 231-363.
- Burnham, J. (1960) The Managerial Revolution, Bloomington : Indiana University Press (primera edición, 1941).
- Burns, G.D. (1932) Leisure in the Modern World, Londres : Allen & Unwin.
- Caboara, L. (1946) Democrazia e libertà nel pensiero di Alexis de Tocqueville, Milán : Hoepli.
- Canetti, E. (1960) Masse und Macht, Hamburgo : V. Glöckner (trad. inglesa Crowds and Power, Londres : Gallacⁿ, 1962).
- Caro, E. (1878) Le pessimisme au XIX^e siècle, Paris : Hachette.
- Garr, E.H. (1951) The New Society, Londres : Macmillan.
- Chekhotin, S. ~~==~~ (Tchekhotine, S.) (1939) Le viol des foules par la propagande politique, ~~==~~, Paris : NRF Gallimard.
- Chekhotin, S. (1940) The Rape of the Masses, Londres : Routledge & Sons [traducción de Chekhotin, 1939].
- Chamberlain, M.W. (1970) Beyond Malthus : Population and Power, Nueva York : Basic Books.

- Chevrollon, A (1950) Portrait de Taine, Paris : Artoème Fayard.
- Childs, H.L. (1936) Propaganda and Dictatorship, Princeton : Princeton University Press.
- Cobban, A. (1934) Rousseau and the Modern State, Londres : Allen & Unwin.
- (1975)
Collins, R. Conflict Sociology : Toward an Explanatory Science, Nueva York : Academic Press.
- Cohan, A.S. (1976) Theories of Revolution, An Introduction, Londres : Nelson. (Ver esp. The Theory of Mass Society, pp. 146-170.)
- Conway, M. (1915) The Crowd in Peace and War, Londres : Longmans, Green, & Co.
- Cooley, C.H. (1956) Social Organization, Glencoe : Free Press (primera edición, 1910).
- Cranston, M. (1969) Herbert Marcuse, "Encounter", vol. XXXII, marzo, pp. 38-50.
- Grayshew-Williams, R. (1947) The Comforts of Unreason, Londres : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Grosland, C.A.R. (1962) The Mass Media, "Encounter", vol. XIX, nº 5, noviembre, pp. 3-14.
- Dahrendorf, R. (1969) Class and Class Conflict in Industrial Society, Londres : Routledge & Kegan Paul (primera edición inglesa, 1959; primera edición alemana, 1957).
- Dahrendorf, R. (1975) The New Liberty : Survival and Justice in a Changing World, Londres : Routledge & Kegan Paul.
- Dawson, C. (1957) The Dynamics of World History, Londres : Sheed & Ward.
- Díaz, E. (1964) Sociedad de masas y sistemas políticos contemporáneos, "Boletín Informativo", Seminario de Derecho Político, Universidad de Salamanca, nº 31, marzo.
- Diels, H. & Kranz, W. (1934-1937) Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 vol. (primera edición, 1903).
- Diana, L. (1960) Gli uomini e le masse, Turín : Einaudi.

- Díez del Corral, L. (1945) El Liberalismo doctrinario, Madrid : Instituto de Estudios Políticos.
- Dimier, L. (1918) Les Maîtres de la contre-révolution, Paris : Nouvelle ~~Éditions de la~~ Librairie Nationale.
- Djilas, M. (1957) The New Class : An Analysis of the Communist System, Nueva York : Praeger ~~and London~~ y Londres : Themes & Hudson.
- Dumon, W. (1963) De Middenstand als Sociologische Categorie, Lovaine : Uitgeverij Nauwelaerts.
- Durkheim, E. (1897) Le Suicide : étude de sociologie, Paris : Alcan.
- Durkheim, E. (1902) De la division du travail social : étude sur l'organisation des sociétés supérieures, Paris : Alcan, segunda edición con nuevo prefacio (primera edición, 1893). También se ha usado la edición inglesa : The Division of Labour in Society, Glencoe : Free Press, 1949, traducción de G. Simpson.
- Eccleshall, R. (1976) Technology and Liberation, "Radical Philosophy", nº 11, verano, pp. 9-14.
- Eisenstadt, S.N. (1970) Readings in Social Evolution and Development, Oxford : Pergamon Press.
- Eliot, T.S. (1961) Notes toward the Definition of Culture, Londres : Faber & Faber (primera edición, 1948).
- Elkin, F. (1964) Mass Society en J. Gould & W.L. Kolb (eds.), A Dictionary of the Social Sciences, Londres : UNESCO & Tavistock, pp. 413-414.
- Ellul, J. (1964) Western Man in 1970 en B. de Jouvenel (ed.) Futuribles I, Ginebra : Droz.
- Ellul, J. (1965) The Technological Society, Londres : Cape (edición francesa, La technique ou l'enjeu du siècle, Paris, 1954)
- Ellul, J. (1975) La technocratie se porte bien, "Le Monde", 23 de mayo, p. 16.
- Engels, F. (1927) Die Lage der arbeitenden Klasse in England, en D. Rja-

- zanov (ed.), Marx-Engels Gesamtausgabe, Frankfurt : Marx-Engels-Institut, primera parte, vol. 4.
- Etzioni, A. (1963) The Active Society, Nueva York : Free Press.
- Evans, R.E. (ed.) (1969) Readings in Collective Behaviour, Chicago : Rand McNally.
- Farrell, J.T. (1963) The League of Frightened Philistines, Nueva York : Vanguard Press.
- Félice, Ph. de (1947) Foules en délire, extases collectives, París : Albin Michel.
- Fernández de la Mora, G. (1971) El crepúsculo de las ideologías, Barcelona : Salvat.
- Ferrerotti, F. (1970) Macchina e uomo nella società industriale, Turín: Edizioni Rei.
- Finley, M.I. (1974) "Athenian Demagogues" en M.I. Finley (ed.) Studies in Ancient Society, Londres : Routledge & Kegan Paul, pp. 1-25.
- Fischer, R. (1961) Masse und Vermassung, Zürich : Polygraphischer Verlag.
- Frage, M. (1960) La familia y la educación en una sociedad de masas y máquinas, Madrid : Congreso de la Familia Española.
- Freedman, J.L. (1975) Crowding and Behaviour, Londres : W.H. Freeman.
- Freud, S. (1925) Gesammelte Schriften, Leinzig : I.P.V.
- Freud, S. (1959) Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt : Fischer.
- Fromm, E. (1937) Zum Gefühl der Ohnmacht, "Zeitschrift für Sozialforschung", vols. VI-VII.
- Fromm, E. (1942) The Fear of Freedom, Londres : Routledge & Kegan Paul.
- Fromm, E. (1955) The Sane Society, Nueva York : Rinehart.
- Füllöp-Müller, A. (1926) Geist und Gesicht des Bolschewismus, Viena : Almqvist.
- Fyvel, T.R. (1961) The Insecure Offenders, Londres : Chatto and Windus.
- Fyvel, T.R. (1970) Children of the Television Age, "Encounter", vol.

XXXV, nº 4, octubre, pp. 46-52.

Gabor, D. (1963) Inventing in the Future, Londres : Secker & Warburg .

Gelbreith, J.K. (1958) The Affluent Society, Boston : Houghton & Mifflin.

Gans, H.J. (1967) The Levittowners : Ways of Life and Politics in a New Suburban Community, Harmondsworth : Penguin.

Gans, H.J. (1974) Popular Culture and High Culture : An Analysis and Evaluation of Taste, Nueva York : Basic Books.

Gey, P. (1964) The Party of Humanity, Nueva York : Knopf.

Geiger, T. (1926) Die Masse und ihre Aktion : Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen, Stuttgart : Enke.

Geiger, T. (1930) Penik im Mittelstand en "Die Arbeit : Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde" , vol. 7, pp. 637-654.

Geiger, T. (1949) Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel, Colonia: Kiepenheuer & Witsch. Traducción parcial inglesa por C.S. Heller en

C.S. Heller (ed.) Structured Social Inequality, Londres : Collier-Macmillan, 1969, pp. 91-104. Publicado originalmente en danés bajo el título Klassenamfundet i Stbogyden, Copenhague, 1948.

Geiger, T. (1950) Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit, Aarhus, "Acta Jutlandica", vol. XXXII, nº 1, Reeditado bajo el título Demokratie ohne Dogma, Múnich : Szocsony, 1963. Fragmentos traducidos en R. Mayntz (ed.) Theodor Geiger on Social Order and Mass Society, Chicago : University of Chicago Press, 1969, 169-233.

Geiger, T. (1960) Das Problem der Masse in der modernen Gesellschaft, Múnich : Politische Studien.

Geiger, T. (1962) Die Legende von der Massengesellschaft en "Arbeiten zur Soziologie" . Neuwied-am Rhein : Luchterland, pp. 171-196. (Publicado originalmente en "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", vol. XXXIX, nº 3, 1961, pp. 305-323.)

Germani, G. (1960) Politica e massa, Universidad de Minas Gerais.

- Germani, G. (1962) Política y sociedad en la época de las masas, Buenos Aires : Paidós.
- Germani, G. (1963) Política y sociedad en una época de transición : de la sociedad tradicional a la sociedad de masas, Buenos Aires : Paidós.
- Germani, G. (1970) Mass Society, Social Class, and the Emergence of Fascism en I.L. Horowitz (ed.), pp. 577-600.
- Gerson, W. (1966) Alienation in Mass Society, "sociology and Social Research", vol. XL, enero, pp. 142-152.
- Ghent, W.J. (1969) Mass and Class, Nueva York : Macmillan.
- Gilson, E. (1967) La société de masse et sa culture, París : Librairie philosophique J. Vrin.
- Giner, S. (1961) La sociedad de masas, Barcelona : Dalmau.
- Giner, S. (1962) De la alienación y el pensamiento social, "Revista de Estudios Políticos, nº 62, julio-agosto, pp. 47-63.
- Giner, S. (1971) La sociedad masa : ideología y conflicto social, Madrid : Seminarios y Ediciones.
- Giner, S. (1974) El progreso de la conciencia sociológica, Barcelona : Península.
- Giner, S., ver también Archer, M.S. & Giner, S.; Sevilla, E. & Giner, S.
- Giraud, V. (1928) Hypolite Taine, París : Vrin.
- Gorz, A. (1969) Réforme et révolution, París : Souil (primera edición, 1963).
- Greenberg, C. (1957) Avant-Garde and Kitsch, reproducido en D. Rosenberg & D.M. White, pp. 98-107. (Aparecido originalmente en "Partisan Review", otoño, 1930.)
- Greer, S. & Orleans, P. (1962) The Mass Society and the Parapolitical Structure, "American Sociological Review", vol. XXVII, nº 9, octubre.
- Greene, D. (1960) Man and his Pride : A Study of the Political Philosophy of Thucydides and Plato, Chicago : University of Chicago Press. (Reeditado bajo el título Greek Political Theory : the Image of Man in Thucydides and Plato, Chicago : Chicago University Press, 1965.)

- Gusfield, J.R. (1962) Mass Society and Extremist Politics, "American Sociological Review", vol. XXVII, nº 1, febrero, pp. 19-30.
- Gusfield, J.R. (1963) Symbolic Crusade : Status, Politics and the American Temperance Movement, Urbana : University of Illinois Press (On Mass Society, pp. 139-147.)
- Haag, E. van den (1964) Passion and Social Constraint, Nueva York : Basic Books.
- Halsbry, S. (1976) Mass Society and Political Conflict : Towards a Reconstruction of a Theory, Londres : Cambridge University Press.
- Hardman, J.B.S. (1933) Masses en Encyclopedie of the Social Sciences, Nueva York : Macmillan, vol. IX, pp. 196-201.
- Harrington, M. (1967) The Accidental Century, Harmondsworth : Penguin (primera edición americana, 1965).
- Harris, V. (1949) All Coherence Gone, Chicago : University of Chicago Press.
- Hartley, A. (1973) Neither Bureaucrat nor Hippie : on the Ideal of Man in a Mass Society, "Encounter", vol. XI, nº 3, marzo, 3-10.
- Hatt, P.K. (1950) Stratification in the Mass Society, "American Sociological Review", vol. XV, abril, pp. 216-222.
- Hauser, P.M. (1960) The Chaotic Society : Product of the Social Morphological Revolution, "American Sociological Review", vol. XXIV, nº 1, febrero, 1-19.
- Herrero, V.J. (1960) Tácito y el vulgo, "Estudios clásicos", V, noviembre.
- Hertz-Eichenrode, D. (1962) "Massenpsychologie" bei den Jungheerlinern, "International Review of Social History", vol.VII, segunda parte, pp. 231-259.
- Hobbs, G. (1962) Ich oder wir : ein Kulturpolitischer Beitrag zum Gemeinschaftsgedanken, Berlin : Verlag für Kulturpolitik (primera edición, 1935).

- Hoffer, E. (1951) The True Believer : Thoughts on the Nature of Mass Movements, Nueva York : Harper & Brothers.
- Hoggart, R. (1963) The Uses of Literacy, Harmondsworth : Penguin (primera edición, 1957).
- Hoggart, R. (1969) Contemporary Cultural Studies : An Approach to the Study of Literature and Society, Birmingham University : Centre for Contemporary Cultural Studies, Occasional Paper nº 6.
- Horkheimer, M. (1936) Studien über Autorität und Familie, "Allgemeiner Teil", París.
- Horkheimer, M. (1941) Art and Mass Culture, "Studies in Philosophy and Social Sciences", nº 2.
- Horkheimer, M. (1947) The Eclipse of Reason, Nueva York : Oxford University Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (1973a) Dialectic of Enlightenment, Londres: Allen Lane (primera edición alemana, Dialektik der Aufklärung, Nueva York, 1944.)
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (eds.) (1973b) Aspects of Sociology, Londres: Heinemann (primera edición alemana, Sociologische Exkurse, 1956, para el Instituto de Investigación Social de Frankfurt). Ver esp. el cap. V, Masses, pp. 22-33.
- Horowitz, I.L. (ed.) Masses in Latin America, Nueva York : Oxford University Press.
- Huizinga, J. (1936) In the Shadow of Tomorrow : A Diagnosis of the Spiritual Distemper of our Time, Londres : Heinemann (primera edición holandesa, 1935).
- Huizinga, J. (1945) Geschieden vereld : Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving, Haarlem : Tjeenk Willink (World in Ruins : A Consideration of the Chances of Rebuilding Our Civilization).
- Huizinga, J. (1948) Homo Ludens, Londres : Routledge & Kegan Paul.
- Huizinga, J. (1972) The Waning of the Middle Ages, Harmondsworth : Penguin (primera edición holandesa, 1924).

Hunold, A. et al. (1957) Klasse und Demokratie, Zürich : Benteck.

Huxley, A. (1958) New World Revisited, Nueva York : Harper.

Jacobs, N. (ed.) (1961) Culture for the Millions?, Princeton : Van Nostrand.

Jaspers, K. (1961) Man in Modern Age, Londres : Routledge & Kegan Paul
(primera edición alemana, 1931).

Jay, M. (1973) The Dialectical Imagination : a History of the Frankfurt
School and the Institute of Social Research, 1923-1950, Londres : Heinemann.

Klapper, J. T. (1961) The Effects of Mass Communication, Glencoe : Free
Press.

Kloskowska, A. (1964a) Kultura Masowa. Kriticzn i obrona, Varsovia: Naukowe.

Kloskowska, A. (1964b) Mass Culture in Poland, "Polish Sociological Bulletin", nº 2, pp. 106 y ss.

König, R. (1966) Soziologische Orientierungen, Colonia-Berlín : Kiepenheuer.

Kornhauser, W. (1959) The Politics of Mass Society, Glencoe : Free Press.

Kornhauser, W. (1968) Mass Society, International Encyclopedia of the
Social Sciences, Nueva York : Cromwell Collier & Macmillan, vol. 10, pp.
58-64.

Leaing, R.D. (1967) The Politics of ~~the~~ Experience and the Bird of Paradise,
Harmondsworth : Penguin.

Laistner, M.L.N. (1958) The Greater Roman Historians, Berkeley : Califor-
nia University Press (primera edición, 1947).

Laslett, P.T. (1965) The World We Have Lost, Londres, Methuen.

Laswell, H.D. (1965) World Politics and Personal Insecurity, Nueva York :
The Free Press (primera edición, 1935).

Le Bon, Gustave (1929) La psychologie des foules, París : Alcan, 26ª edi-
ción (primera edición, 1896). Traducción inglesa, The Crowd, Londres :
Ernest Benn Ltd. (primera edición, 1896).

- Le Bon, Gustave (1921) Psicología del socialismo, Madrid : Jorro (trad. castellano). Edición francesa, Psychologie du socialisme, Paris: Alcan.
- Lederer, E. (1918) Einige Gedanken zur Soziologie der Revolutionen, Leipzig : Der Neue Geist Verlag.
- Lederer, E. (1940) State of the Masses : The Threat of the Classes Society, Nueva York : Norton.
- Lederer, E. & Marshak, S. (1926) Der Neue Mittelstand, Grundriss der Sozialökonomik, sección 2, primera parte.
- Lefebvre, H. (1971) Everyday Life in the Modern World, Londres : Allen Lane Penguin Press (primera edición francesa, La vie quotidienne dans le monde moderne, Paris : Gallimard, 1968).
- Levinson, R.B. (1953) In Defense of Plato, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Lichtenberger, H. et al. (1929) Ausgleich aus Aufgabe und Schicksal, Berlin-Grünwald : Walter Rothschild.
- Lindsay, A.D. (1962) The Modern Democratic State, Londres : Royal Institute for International Affairs (primera edición, 1943).
- Lipset, S.M. (1960) Political Man, Londres : Heinemann.
- Lipset, S.M. & Raeb, E. (1971) The Politics of Unreason : right-wing extremism in America 1790-1970, Londres : Heinemann.
- Lukes, S. (1967) Alienation and Anomie on P. Laslett & W.G. Runciman (eds.) Philosophy, Politics and Society, serie III, Londres : Oxford University Press, pp. 134-156.
- Lukes, S. (1973) Emile Durkheim : His Life and Work, Londres : Allen Lane.
- Lukes, S. (1974) Power : A Radical View, Londres : Macmillan.
- Lundberg, B. (1941) Begreppet Psykologisk Mass, Lund : Gleerup.
- Lynd, R.S. & Lynd, H.H. (1929) Middletown, a Study in Contemporary American Culture, Nueva York : Harcourt.
- Lynd, R.S. & Lynd H.H. (1937) Middletown in Transition, Nueva York : Harcourt.
- Lynes, R. (1954) The Trampsters, Nueva York : Grosset & Dunlap; contiene

su ensayo Highbrow, Lowbrow, Middlebrow (pp. 310-333) publicado originalmente en 1949 en "Harper's Magazine".

Macdonald, D. (1957) A Theory of Popular Culture, "Politics", febrero, 1944; revisado A Theory of Mass Culture (1953), reproducido en B. Rosenberg & D.M. White, 1957, pp. 59-73. Todas las referencias a esta última obra.

Macdonald, D. (1963) Against the American Grain, Londres : Collier.

McDougall, W. (1920) The Group Mind, Londres : Cambridge University Press.

MacIntyre, A. (1972) Marcuse, Londres : Fontana/Collins (primera edición, 1970).

Maciver, R.M. (1970) Community, A Sociological Study, Londres : Frank Cass & Co., 4ª edición, (primera edición, 1917).

Mackey, C. (1932) Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds, Boston : Page and Company. (Allen & Unwin, 1973 ha reeditado selecciones de esta obra; publicada originalmente en 1841 y 1852.)

McLellan, D. (1971) The Thought of Karl Marx, Londres : Macmillan.

McLuhan, M. (1964) Understanding Media, Londres : Routledge & Kegan Paul.

MacMullen, R. (1974) Roman Social Relations, 50 BC to AD 200, New Haven : Yale University Press.

McQuail, D. (1969) Towards a Sociology of Mass Communication, Londres : Macmillan.

Meiler, N. (1965) On Vietnam, "Partisan Review", vol. XXXII, nº 4, otoño.

Men, H. de (1961) Vermassung und Kulturverfall: Eine Diagnose unserer Zeit, Berna : Francke Verlag.

Mengin, W. (1967) Scattered ~~and~~ Settlements, "Scientific American", vol. CCXVII, nº 4, octubre, pp. 21-29.

Mann, M. (1973) Consciousness and Action among Western Working Class, Londres : Macmillan.

Mannheim, K. (1935) Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbrus, Lei-

- den : Sijthoff.
- Mannheim, K. (1940) Men and Society in the Age of Reconstruction, Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. (Traducción inglesa de Edward Shils.)
- Mannheim, K. (1943) Diagnosis of our Time : Wartime Essays of a Sociologist, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Mannheim, K. (1965) Freedom, Power and Democratic Planning, Londres : Routledge & Kegan Paul (primera edición, 1950); H. Gerth y E.H. Bremerstedt, (eds.
- Mannheim, K. (1971) Essays in Sociology of Culture, Londres : Routledge & Kegan Paul (primera impresión, 1956); E. Mannheim & P. Kokschemeti, eds., contiene en su tercera parte The Democratization of Culture, pp. 171-246.
- Mannheim, K. (1972) Ideology and Utopia, Londres : Routledge & Kegan Paul (primera edición alemana, 1929; primera edición inglesa, 1936).
- Mannucci, G. (1971) Società di massa, Milán : Comunità.
- Marcel, G. (1964a) Les hommes contre l'humain, Paris : Fayard.
- Marcel, G. (1964b) La dignité humaine et ses assises existentielles, Paris: Fayard.
- Marcuse, H. (1955) Eros and Civilization , Boston, Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964) One-Dimensional Man, Boston, Beacon Press.
- Marcuse, L. (1953) Pessimismus : ein Studium der Reife , Hamburgo : Rohwolt.
- Martin, A. von (1947) Nietzsche und Durckhardt, Zwei geistige Welte im Dialog, Múnich : Erasmus Verlag.
- Martin, A. von (1961) Mensch und Gesellschaft Heute, Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Martin, E.D. (1921) The Behavior of Crowds, Nueva York : Norton.
- Martin, E.D. (1932) The Conflict of the Individual and the Mass, Nueva York: Holt.
- Martindale, D. (1960) American Society, Princeton : Van Nostrand.

- Martindale, D. (1966) Institutions, Organizations and Mass Society, Boston : Houghton Mifflin.
- Mark, K. (1974) Capital, A Critique of Political Economy, Londres : Lawrence & Wishart, 3 vols. traducción inglesa de S. Moore y E. Aveling.
- Mathieu, G. (1926) Les idées politiques d'Isocrate, Paris : Les Belles Lettres.
- Maurer, E.H. (1963) Der Spätbürger, Berna : Francke Verlag.
- Mayer, J.P. (1939) Prophet of the Mass Age (un estudio sobre A. de Tocqueville), Londres : Dent & Sons.
- Menzel, A. (1939) Grundriss der Soziologie, Baden bei Wien: Rudolf Rohrer.
- Merton R.K. (1946) Mass Persuasion : The Social Psychology of a War Bond Drive, Nueva York : Harper.
- Mesnard, P. (1936) L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle, Paris : Vrin.
- Michelet, J. (1940) Le peuple, Paris: Didier (primera edición, 1846).
- Michels, R. (1925) Psychologie der antikapitalistischen Massenbewegungen, Grundriss der Sozialökonomik, Tubinga : Mohr, sección IX, primera parte, pp. 241-369.
- Michels, R. (1955) Man in Contemporary Society, Nueva York : Columbia University Press.
- Michels, R. (1959) Political Parties, Nueva York : Dover Publications (primera edición inglesa, 1915; primera edición alemana, 1911).
- Mill, J.S. (1961) On Liberty en J. Bentham & J.S. Mill, The Utilitarians, Garden City, N.Y. : Doubleday & Co., pp. 473-600 (primera edición de la obra de Mill, 1849).
- Mills, C.W. (1959) White Collar, The American Middle Classes, Nueva York : Oxford University Press (primera edición, 1951)
- Mills, C.W. (1963) Power, Politics and People, Nueva York : Oxford University Press.

- Mills, C.W. (1964) The Power Elite, Nueva York : Oxford University Press (primera edición, 1956).
- Moore, B. Jnr. (1966) The Social Origins of Dictatorship and Democracy, Boston : Beacon Press.
- Murray, R. H. (1926) The Political Consequences of the Reformation, Boston : Little Brown.
- Musgrave, F. (1974) Counter-culture and the Open Society, Londres : Associated Book Publishers.
- Myrdal, G. (1969) Asian Drama : An Enquiry into the Poverty of Nations, Nueva York : Twentieth Century Fund.
- Nahirny, V. (1962) Some Observations on Ideological Groups, "American Journal of Sociology", vol. LXVII, nº 4, enero, pp. 397-405 .
- Neumann, S. (1966) Permanent Revolution : Totalitarianism in the Age of International Civil War , Nueva York : Praeger (primera edición, 1942).
- Nietzsche, F. (1956-1959) Werke, Stuttgart : Kroner Verlag, especialmente Menschliches allzumenschliches (72), Die fröhliche Wissenschaft (74) y Wille und Macht (78).
- Nietzsche, F. (1973) Beyond Good and Evil, Harmondsworth : Penguin (traducción de R.J. Hollingdale).
- Nisbet, R.A. (1953) The Quest for Community, Nueva York : Oxford University Press.
- Nisbet, R.A. (1969) Social Change and History, Aspects of the Western Theory of Development, Nueva York : Oxford University Press.
- Nisbet, R. A. (1970) The Sociological Tradition, Londres : Heinemann (primera edición, Nueva York, 1966).
- Nisbet, R.A. (1973) The Social Philosophers, Community and Conflict in Western Thought, Nueva York : Thomas Crowell.
- Notenstain, F. (1965) Population - The Long View en T.W. Schultz (ed.) Food for the World, Chicago : University of Chicago Press.

Nye, R.A. (1975) The Origins of Crowd Psychology : Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic, Londres : Sage.

Omerndörfer, D. (1961) Von der Eiskaltkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau : Rombach, segunda edición.

Olson, P. (ed.) (1963) America as a Mass Society, Nueva York : Free Press of Glencoe.

Ortega y Gasset, J. (1926) La deshumanización del arte, Madrid : Revista de Occidente (primera edición, 1925)

Ortega y Gasset, J. (1943) Obras, Madrid : Espasa Calpe, tercera edición.

Ortega y Gasset, J. (1960) La rebelión de las masas, Madrid : Revista de Occidente, 34ª edición (primera edición, Revista de Occidente, 1929).

Ossowski, S. (1963) Class Structure in the Social Consciousness, Londres : Routledge & Kegan Paul, (primera edición en polaco).

Peckard, V. (1966) The Hidden Persuaders, Nueva York : Macmillan.

Peckard, V. (1963) The Naked Society, Nueva York : David McKay (primera edición, 1964)

Palm, G. di (ed.) (1972) Mass Politics in Industrial Societies, Chicago : Markham.

Papalekas, J.K. (1961) Massa en Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Stuttgart : Fischer, vol. VII, pp. 222 y ss.

Peppernheim, F. (1959) The Alienation of Modern Man : An Interpretation based on Marx and Tönnies, Nueva York : Monthly Review Press.

Pareto, V. (1910) Le azione non-logiche, Scansano.

Pareto, V. (1926) Les systèmes socialistes, Paris : Bibliothèque internationale d'économie politique (primera edición, 1903, 1903).

Pareto, V. (1963) A Treatise on General Sociology, Nueva York : Dover Publications (primera edición inglesa, 1935; edición original italiana, Trat-

- mera edición, 1952).
- Seville, E. & Giner, S. (1975) Absolutismo despótico y dominación de clase, "Cuadernos de Rueda Ibérica", nº 43-48, París, pp. 83-104.
- Shils, E. (1957) Drydreams and Nightmares: Reflections on the Criticism of Mass Culture, "The Sewanee Review", vol. 65, nº 4, octubre-diciembre, pp. 586-608. Reeditado en E. Shils (1972), pp. 243-264.
- Shils, E. (1960) Mass Society and its Culture, "Dreidelus", vol. 89, nº 2, primavera, pp. 289-314. Reedición revisada en E. Shils (1972), pp. 229-247.
- Shils, E. (1961) Centre and Periphery en M. Polanyi (Festschrift), The Logic of Personal Knowledge, Londres : Routledge & Kegan Paul. Reeditado en E. Shils (1970), pp. 1-14.
- Shils, E. (1962) The Theory of Mass Society, "Diogenes", nº 39. Reeditado en E. Shils (1970), pp. 15-36.
- Shils, E. (1964) The High Culture of the Age en R.W. Wilson (ed.) The Arts in Society, Englewood Cliffs : Prentice Hall, pp. 317-362. Reeditado en E. Shils (1972), pp. 97-134.
- Shils, E. (1967) The Stratification System of Mass Society en B.B. Singh y V.B. Singh (eds.) Social and Economic Change, Nueva York : Allied Publishers, pp. 163-177.
- Shils, E. (1970) Selected Essays, University of Chicago : Centre for Social Organization Studies, Department of Sociology, Student Edition.
- Shils, E. (1972) The Intellectual and the Powers and other Essays, vol. 1 de Selected Papers, The University of Chicago.
- Shils, E. & Lipset, S.M. (1973) Class en Encyclopaedia Britannica, Chicago : University of Chicago Press, vol. 5, pp. 873-876.
- Sighele, S. (1931) L'intelligenza della folla, Turin: Bocca.
- Simmel, G. (1960) The Social and the Individual Level, An Example of General Sociology en K.H. Wolff (ed. y traductor), The Sociology of Georg Simmel, Nueva York : Free Press, pp. 26-39.
- Simmel, G. (1971) The Patronalis and Mental Life en G. Simmel, On Individ-

- duelity and Social Forms (ed., D.N. Levine), University of Chicago ~~Press~~ Press, pp. 324-339; traducción de E.A. Shils de ~~Die~~ Die Grossstadt und des Geistesleben, 1903).
- Sinclair, T.A. (1967) A History of Greek Political Thought, Londres : Routledge & Kegan Paul (primera edición, 1951).
- Singer, B.D. (1973) Mass Society, Mass Media and the Transformation of Minority Identity, "British Journal of Sociology", vol. XXXIV, nº 2, junio, pp. 140-150.
- Smelser, N.J. (1962) The Theory of Collective Behaviour, Londres : Routledge & Kegan Paul.
- Smith, A.D. (1973) The Concept of Social Change : A Critique of the Functionalist Theory of Social Change, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Sorel, G. (1950) Reflections on Violence, introducción de E.A. Shils, Glencoe : Free Press (primera edición francesa, Réflexions sur la violence, 1908).
- Sorokin, P.A. (1962) Social and Cultural Dynamics, Nueva York : Bedminster Press (primera edición, 1937),
- Spengler, O. (1924) Der Untergang des Abendlandes, Múnich : ~~Beck~~ Beck.
- Stanton, F. (1962) Mass Media and Mass Culture, Nueva York : OSS Publications.
- Stearns, P.N. (1967) European Society in Upheaval, Social History since 1800, Nueva York : Macmillan. Ver esp. The Rise of the Masses, pp. 195-307.
- Stein, M.R. (1960) The Eclipse of Community: An Interpretation of American Studies, Princeton : Princeton University Press.
- Stein, M.R., Vidich, A.J. & White, D.M. (eds.) (1963) Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society, Glencoe : Free Press.
- Steiner, G. (1971) In Plutarch's Castle : Some Notes Towards the Redefinition of Culture, Londres : Faber & Faber.
- Steiner, G. (1972) Extra-Territorial, Londres : Faber & Faber.

- Strauss, L. (1963) The Political Philosophy of Hobbes, Chicago : University of Chicago Press (primera edición, 1936).
- Sugarmen, B. (1967) What the Sociologist has to Say on J. Wilson et al., Introduction to Moral Education, Harmondsworth : Penguin, pp. 307-308., esp. pp. 313-349 ■ sobre Mass Society and Youth Culture.
- Szabo, D. (1965) Société de masse et inadaptations psychoculturelles, "Revue Française de Sociologie", vol. VI, pp. 472-486.
- Taine, H. (1881) Les origines de la France contemporaine, Paris : ~~Hachette~~ Hachette, esp. Vol. II, La conquête jacobine.
- Tarde, G. (1898) Los crímenes de las multitudes, "Archives d'anthropologie criminelle", etc., vo. VII, pp. 353 y ss.
- Perdo, G. (1901) L'opinion et la foule, Paris : Alcan. Algunas partes del libro están traducidas en G. Tarde, On Communication and Social Influence, ed. T. Glask, Chicago : Chicago University Press, 1908.
- Tas, S. (1946) De illusie van Ondergang, Amsterdam : De Soefje Bij.
- Tawney, R.H. (1952) Religion and the Rise of Capitalism, Nueva York : New American Library (primera edición, 1926).
- Taylor, G.R. (1972) Rethink, A Preprimitive Solution, Londres : Secker and Warburg.
- Telle, T. de, et al. (1965) Argentina, sociedad de masas, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Thomas, W.I. & Znaniecki, F. (1950) The Polish Peasant in Europe and America, Nueva York : Dover, tercera edición, 2 vols.
- Titus, H.E. & Hollender, E.P. (1957) The California F-scale in Psychological Research, 1950-1957, "Psychological Bulletin", vol. LIV, pp. 47-64.
- Tocqueville, A. de (1831) De la démocratie en Amérique, Paris : NRF-Gallimard, 2 vols.
- Tocqueville, A. de (1848) L'Ancien régime et la Révolution, Paris : NRF-Gallimard.
- Toffler, A. (1970) The Future Shock, Nueva York: Random House.

Toller, E. (1961) Masse Mensch en Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte, Hamburgo : Reinbeck-Rohvold (publicado originalmente en Potsdam, 1920, con el título Masse Mensch. Ein Stück aus der sozialen Revolution des 20. Jahrhunderts).

Tönnies, F. (1935) Community and Association, Londres : Routledge & Kegan Paul; introducción de P.A. Sorokin (primera edición alemana, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887).

Tönnies, F. (1971) In Sociology : Pure, Applied and Empirical, Ensayos escogidos, selección e introducción a cargo de W.J. Cahnman y R. Heberle, Chicago : University of Chicago Press.

Torre, G. de (1963) Minorías y masas en la cultura y arte contemporáneos, Barcelona : EDHASA.

Touchard, J. ~~---~~ (1962) L'apparition du terme "dépolitisation" en G. Vedel (ed.) La dépolitisation, mythe ou réalité?, Paris : Armand Colin.

Touchard, J. et al. (1959) Histoire des idées politiques, Paris : Presses Universitaires de France, 2 vols.

Tovar, A. (1956) Un libro sobre Platón, Madrid : Espasa Calpe.

Touraine, A. (1965) Sociologie de l'action, Paris : Seuil.

Touraine, A. (1969) La société post-industrielle, Paris : Seuil.

Toynbee, A. (ed.) (1963) Cities of Destiny, Londres : Thames and Hudson.

Tribe, D. (1975) The Rise of Mediocracy, Londres : G. Allen & Unwin.

Trotter, W. (1920) Instincts of the Herd in Peace and War, Londres: Fisher Unwin, 5ª edición (primera edición, 1916) . Anteriormente (en 1903 y 1909) habíase publicado partes del libro en el "Sociological Review".

Trow, M. (1953) Small Business, Political Tolerance, and Support for Mc-
Carthy, "American Journal of Sociology", vol. LXIV, noviembre, pp. 270-281.

Valenti, E. (ed. y trad.) (1930) Cicerón, De Officiis, Barcelona : Bernat Metge.

Vallet de Goytisolo, J. (1963) Sociedad de masas y derecho, Madrid: Taurus.