



LA REDENCIÓN DE LAS MULTITUDES: RESCATE Y RESTAURACIÓN DEL SUJETO EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE ÚLTIMA GENERACIÓN¹

The redemption of the crowds. The rescue and restoration of the individual in the social movements of the last generation

Manuel Delgado

Universitat de Barcelona

manueldelgado@ub.edu

Resumen:

La acción colectiva en las calles lleva dos siglos siendo motivo de desasosiego no solo en tanto que problema gubernativo, sino también, y por la despersonalización atribuida a quienes la protagonizaban, como desacato frontal a la hegemonía del sujeto responsable y autónomo en que se asentaba el proyecto político de la modernidad capitalista. Es como reacción ideológica de la burguesía ante la amenaza de las turbas que se postula desde finales del XIX la existencia del público como personaje colectivo opuesto, distinto y superior a las muchedumbres compactas, puesto que no se fundamenta como estas en la fusión de sus componentes, sino en la deliberación y el consenso entre personas particulares que no renuncian a su singularidad. Reinterpretando sus orígenes ilustrados, el público vino a ser promocionado como conjunción de sujetos autoconscientes y diferenciados que, a diferencia de las masas, actuaba mediante la circulación y debate a distancia de juicios fundamentados. Es el regreso de ese viejo objetivo liberal de sustitución de las masas populares por públicos burgueses lo que se adivina animando ciertas teorías a propósito de los nuevos movimientos sociales, en buena medida orientados a restablecer al individuo debidamente informado de virtudes cívicas como centro de la organización política de la sociedad.

Palabras clave: Acción colectiva, masas, multitud, público, conflicto, espacio público, calle, sujeto, individuo, opinión pública.

¹ Este artículo constituye una aportación teórica al proyecto I+D+i *Planificación urbana, movilidad y siniestralidad vial en África subsahariana*, referencia SEJ2009-12470, concedido por el Ministerio de Economía y Sostenibilidad.

Abstract:

Collective action in the streets has been a source of unrest for two centuries not only as a problem for governing, but also for the depersonalization attributed to its main protagonists, as blatant contempt for the hegemony of the responsible and autonomous individual, that underpinned the political project of the capitalist modernity. It seems an ideological reaction of the bourgeoisie, faced with the threat of the mob, which since the late nineteenth century positioned itself as the existence of the public as a contrary collective character, different and superior to the compacted crowds since, unlike the mass, it is not founded in the merging of its components but rather in the deliberation and consensus among particular individuals who do not renounce their uniqueness. Reinterpreting their illustrious origins, the public turns out to be endorsed as a combination of differentiated and self-conscious subjects that, unlike the masses, acted by means of exchange and debate, removed from grounded judgments. It is the return of this old liberal goal of replacing popular masses by bourgeois public that can be surmised as encouraging certain theories about the new social movements, largely aimed at restoring the individual, duly informed of civic virtues, as the core of the political organization of society.

Key-words: Collective action, masses, crowd, public, conflict, public space, street, subject, individual, public opinion.

1. Masas y públicos

No se insistirá lo suficiente en que no hay teoría sobre las masas como fenómeno social e histórico que se genere en el vacío, es decir de espaldas a lo que ocurre, intriga e inquieta en las calles de las ciudades en cada momento en que se elaboran. Si a lo largo del siglo XIX la muchedumbre hormigueante que se ve agitarse de ordinario ya es de por sí motivo de desazón —a veces no exenta de fascinación estética—, cuando se excita en forma de lo que se presenta como chusma o turba se convierte en motivo de máxima alerta y exige de las ciencias competentes que lleven a cabo su cometido de diagnosis y propuesta de terapia para ese mal social, puesto que es a una epidemia a lo que la civilización debe enfrentarse.² En ese orden de cosas, una de las primeras definiciones de la multitud como hecho social alarmante es la de Gabriel Tarde. En 1890, en su *La philosophie pénale*, la describe como una unidad operativa y psicológica sobrevenida que funciona a partir de principios de imitación y contagio:

Una muchedumbre es un agregado de elementos heterogéneos, desconocidos los unos a los otros, y, sin embargo, no bien una chispa de pasión, que brote de cualquiera de ellos, electriza a este montón de individuos, se produce súbitamente una especie de organización, algo así como una generación espontánea [...]. La incoherencia se cambia en cohesión; el confuso rumor se convierte en voz clara y distinta, y de pronto aquel millar de hombres que antes tenían distintos sentimientos y distintas ideas, no forman más que una sola bestia, una fiera innominada y monstruosa que marcha hacia su fin con una finalidad irresistible" (Tarde, 1972 [1890]: 34).

Al año siguiente, en 1891, aparece la que acaso sea la primera teoría sistemática sobre las muchedumbres formulada desde su apreciación en tanto que fenómeno social peligroso. Se publica en 1892 en el contexto de una escuela italiana de psicología colectiva muy emparentada con el positivismo criminológico de Cesare Lombroso. Su autor es Scipio Sighele, que aborda la cuestión de la responsabilidad criminal de quienes han

² No se pretende a partir de aquí hacer un inventario exhaustivo de las teorías a propósito de las masas como fenómeno sui géneris provistas por las ciencias sociales hasta el momento actual. Para una perspectiva al respecto me remito a Borch (2012). Para una mirada más centrada en la psicología de masas de finales del XIX, véase Van Ginneken (1992). La visión que de las masas turbulentas proyectarán los teóricos a los que se hará referencia en este apartado y su grado de popularidad están —está excelentemente ilustrados por la película *Futy*, de Fritz Lang (1936).

actuado al amparo de una multitud y compartiendo con ella una misma voluntad de causar daño, individuos que en condiciones normales y en solitario jamás hubieran acometido determinados actos violentos, incluso atroces. La clave de su conducta reside, una vez más, en las consecuencias patológicas de la desindividuación que conllevan las acumulaciones humanas. A pesar de la extraordinaria heterogeneidad de movimientos de aspecto caótico que se registran en el transcurso de su actividad, los agregados humanos "inorgánicos", como los califica Sighele, registran una unidad de acción y de propósito que no puede resultar más que de que "las particulares personalidades de los individuos que forman parte se concentran y se identifican en una sola personalidad; hay, pues, que reconocer forzosamente en la muchedumbre, aun cuando no se pueda explicar, la acción de *algo* que sirve provisoriamente de pensamiento común. Este *algo* es el entrar en escena las más bajas energías mentales y no puede aspirar al rango de verdadera facultad intelectual; no puede encontrarse para definirlo otro nombre sino el de *alma de la muchedumbre*" (Sighele, 1892: 35; el subrayado es suyo). Para Sighele, las masas no deben ser consideradas como el precipitado de las cualidades morales o racionales de quienes les componen, pero sí de sus afectos y pasiones, y más todavía de sus bajezas, cuya acumulación genera una fuerza que puede tener efectos devastadores. El principio resultante es entonces que la energía destructiva que desata lo que Sighele llama "la plebe reclamante" es producto de haber hallado una amplificación lo más deleznable de cada individuo interviniente.

Es en esa misma escuela italiana en la que se inscriben las teorías de Pasquale Rossi sobre el alma colectiva tal y como se manifiesta en la acción de las multitudes, *l'anima de la folla*, a la que dedica el título de su obra más influyente, publicada en 1899. Rossi asume las premisas de la recién inventada ciencia psicología de las masas a la hora de definir la multitud como una formación inestable y amorfa que puede conocer exteriorizaciones patológicas graves e incluso en forma de plaga, resultado a su vez de "congenialidades morbosas". Ahora bien, esas manifestaciones salvajes corresponden a estadios bajos de desarrollo evolutivo, aquellos en los que la multitud se expresa como una entidad brutal, ignorante, cobarde, desequilibrada y sin moral. Ahora bien, la multitud puede conocer un progreso que la arranque de su barbarie y la dote de consistencia y perdurabilidad, a la vez que la convierta en creativa y altruista. Ese es el diferencial de la propuesta explicativa de Rossi, que no se conforma con una descalificación genérica a las masas, sino que advierte en ellas una potencialidad para el bien que una formación adecuada debería estimular y encauzar. Así, "epidemia, delito, no menos que acciones generosas; cultura intelectual y artística, todo puede ser materia y contenido psíquico de una multitud" (Rossi, 1904: 190). De ahí su propuesta de una auténtica ciencia de la educación de la multitud, *la demopedia*.

Rossi pertenece a la genealogía italiana de la psicología de masas que inaugura Sighele, pero escribe a la sombra de la ya determinante influencia de Gustave Le Bon. Es este quien, en su *La psicología de las masas* (1983 [1895]), propone la que será la más influyente de las teorías para la conducta de las muchedumbres compactas que acompañan el proceso de industrialización a lo largo del siglo, en la misma línea que Sighele y Tarde de considerarlas modalidades enfermas de agrupación social en cuyo seno la autonomía humana y el sentido de la responsabilidad moral se desintegran cuando el individuo acepta incorporarse a una torbellino que puede pasar en poco tiempo del desenfreno destructor al supeditamiento ciego a una autoridad, en estados en los que la persona queda sumida en algo parecido al trance místico, al brote demente, a la hipnosis, a la estupefacción o a la ebriedad, por hacer referencia a algunas de las analogías propuestas por el propio Le Bon.³ Como si las fusiones sociales fueran algo así como un animal ora fiero, ora dócil, al que se debe temer y al que es preciso domesticar..., o seducir, habida cuenta de ese otro parentesco que las asocia a la mujer y al que se le atribuye lo que el discurso misógino dominante en la época considera su temperamento natural: caprichoso, superficial, veleidoso, pero siempre predispuesto a conocer arrebatos histéricos. Freud ampliará

³ Recuérdese como la psicología de las masas de Le Bon, con su contraposición entre la barbarie de las masas y la civilización que encarna el individuo, es uno de los ejemplos que Georg Lukàcs ponía de cómo la sociología se había puesto al servicio de la demostración "científica" de la "imposibilidad del socialismo y de toda revolución" (Lukàcs, 1975 [1953]: 25).

esa visión en su célebre ensayo sobre la naturaleza en última instancia libidinosa de esa energía masiva en que se recoge "el germen de todo lo malo existente en el alma humana" (Freud, 1969 [1921]: 14). Frente a tal amenaza, la única cura es, sostiene La Bon, la democracia de los ciudadanos, las asambleas parlamentarias, que, a pesar de sus carencias, representan "el mejor método que los pueblos han encontrado hasta ahora para gobernarse", así como para sustraerse de las tiranías personales que las multitudes propician o a las que son propicias (*ibidem*: 185). Esa visión no dejaría de estar emparentada con la de la horda primitiva imaginada por la antropología evolucionista, recogida luego por Freud y por Engels, ni tampoco le sería ajena la noción durkheimiana de solidaridad mecánica, concebida como una reunión de "cuerpos brutos", moléculas sociales que se mueven al mismo tiempo coordinadas por una lógica espontánea y que muchas veces se expresan de manera que podría parecer irreflexiva, que ni siquiera podría decirse que fuera una estructura social, sino más bien un tipo de cohesión basada en la similitud de los componentes del *socius* (Durkheim, 2001 [1893]: 206-207).⁴

Es como contrapeso al desprecio y a la vez alivio al temor hacia las multitudes enervadas que vemos extenderse otro tipo de destinatario deseado para la gestión política de los grandes procesos de urbanización e industrialización: el público, entendido como conjunto congruente de individualidades privadas y responsables que se pronuncian y hacen en relación con temas de interés compartido a partir del debate y la reflexión racionales. Es conocido el ensayo en que Jürgen Habermas (1981 [1962]) levanta la genealogía de esa noción y otras emparentadas como *opinión pública*, como manifestaciones de una voluntad colectiva emanada del consenso deliberativo, desarrollos a su vez de la que fuera la publicidad ilustrada, convertida ahora en funcional al servicio de la modernidad capitalista. Es esa noción de *opinión pública*, como expresión de la publicidad política activa a cargo de propietarios particulares que se creen autónomos y actúan como si lo fueran, sobre lo que Marx ironiza aquí y allá a lo largo de su obra, viéndola como una ficción, la quimera republicana que urge desenmascarar, puesto que la autonomía burguesa no encarna la libertad humana, sino, al contrario, su límite.

Pero es de la mano de Gabriel Tarde y su *La opinión y la multitud* (1986 [1901]) que esas nociones fundamentales para la ilusión liberal de *público* y *opinión pública* son empleadas no sólo, como hasta entonces, para hacer referencia a determinados procesos abstractos de comunicación en el seno de una sociedad concebida como constituida por propietarios privados, sino ante todo para oponerlas a la realidad física que implicaban las masas reales —"de carne y hueso", por así decirlo— que se apoderaban inamistosamente de las calles en aquellos mismos momentos en todas las ciudades industrializadas del mundo. Si esas comunidades instantáneas y efímeras que se conformaban de la nada, actuaban enérgicamente y se esfumaban de inmediato resultaban abyectas era porque eran amalgamas de individuos fundidos en una sola unidad de acción y pensamiento con tendencia a comportarse de manera irresponsable, puesto que en tales condiciones su singularidad moral quedaba inhibida. Si la masa era siempre inferior intelectual y moralmente al individuo, puesto que la alimentaban átomos inconsistentes, amorales y sin comprensión, aquello que

⁴ Puestos a hacer un breve repaso de las diferentes aportaciones de la psicología de masas de finales del XIX, merece destacarse, en el contexto latinoamericano, la aportación de José María Ramos Mejía, que en 1899 publica *Las multitudes argentinas*, una interesante disquisición sobre el papel de las masas en la historia argentina, con un análisis pormenorizado de acontecimientos concretos como fueron la reconquista de Buenos Aires frente a la ocupación británica de 1806 y la revolución de mayo de 1810. En su desarrollo teórico Ramos Mejía asume los presupuestos de Le Bon, Sighele y Tarde a propósito de la irracionalidad endémica de las masas, pero en cambio no deja de reconocer que es al "hombre de la multitud" argentino a quien le corresponde el protagonismo trascendente y heroico en las grandes gestas patrias. La bestialización de las masas se combina con su elogio como lugar de nacimiento y residencia del espíritu de rebeldía y desobediencia que ha permitido la emancipación del continente americano. A la multitud le dedica calificativos de gran fuerza descriptiva: "contagio sagrado", "superávit de vida", "torrente", "mancomunidad de esfuerzos e impulsos pequeños, que produce resultados grandes y trascendentes", "fuerza que viene de lejos y que empuja hacia destinos que ella misma desconoce". La multitud, "el esfuerzo común, la asociación de los iguales y de los que nada pueden solos" (Ramos Mejía, 1994 [1899]: 37).

que la alimentaban átomos inconsistentes, amorales y sin comprensión, aquello que Tarde presentaba como su alternativa, el público opinante, suponía la posibilidad de una acción colectiva racional y sobre todo casi siempre aquietada, que determinara la actuación de las instituciones políticas desde el ejercicio de la ponderación que corresponde a personas privadas que intercambian pareceres desde su respectiva autonomía moral e intelectual.

A Gabriel Tarde se le suele incluir en el epígrafe de la psicología de masas de entresiglos, pero corresponde sin duda atribuir a su teoría un punto mucho mayor de profundidad y alcance. Para Tarde la característica especial del público moderno, como colectivo surgido en buena medida de la capacidad de los nuevos medios de comunicación de crear estados de ánimo y opinión compartidos por una parte importante de la población, es su condición *dispersa* y *extensiva*, es decir de coincidencia a distancia, sin que quienes comparten un determinado espíritu se codeen y las sugerencias que les unen no se contagien por contacto físico inmediato, ni por el intercambio de miradas. La multitud es la suma de moléculas; el público, una combinación. Por supuesto que el público puede convertirse en multitud en ciertas oportunidades de ardor, incluso compartir eventualmente sus tendencias al alboroto y a la actuación en tropel, pero la generación de masas sería mucho más frecuente y más ruidosa si no existieran esas otras agrupaciones surgidas a partir de la aparición de la prensa y de su correspondiente colección de lectores –es decir *su público*– educados intelectualmente y, por ello, mucho menos proclives a caer en el estado de turba. El público supone, respecto de la masa y en términos generales, un paso adelante en el proceso evolutivo, pero ante todo su irrupción en la historia tiene sentido en tanto que instrumento de alivio del pavor burgués ante el desgobierno de ciudades que parecen caer periódicamente bajo el control de muchedumbres airadas, a cuyo amparo recurren esos "asesinos de la calle" cuyos crímenes y desmanes son atribuibles al veneno que vierten personajes como, por citar aquellos que el propio Tarde menciona, Marx y Kropotkin (*ibidem.*: 176). La irrupción del público en tanto que nuevo sujeto colectivo propio de la edad contemporánea supone, por tanto, una transformación social que nos acerca al ideal kantiano de una convivencia ordenada a partir de principios morales, es decir "en el sentido de la unión y la pacificación finales de la sociedad" (*ibidem.*: 76).

Es derivada de la conceptualización que Tarde propone de ese nuevo sujeto colectivo que es público que nos encontramos con una aportación que merece ser puesta de relieve. Se trata de la tesis doctoral de Robert Ezra Park, discípulo directo de Dewey, William James, Simmel y Windelband y, como se sabe, uno de los fundadores de la Escuela de Chicago, la matriz de lo que luego han sido todas las corrientes de sociología y antropología urbanas. El título de su disertación doctoral es *La masa y el público*, se presenta en alemán en 1903 en Heidelberg y contiene una serie de apreciaciones que deberían ser reconocidas como estratégicas en la evolución y el sentido actual de la noción de masa. Haciendo balance y dialogando con los aportes de la psicología de masas precedente, Park abre el camino para lo que serán lecturas en clave interaccionista de la actividad colectiva, al ver la multitud-masa como una forma de dependencia recíproca, una forma de atención social en la que un grupo influye sobre sí mismo, de manera que la energía que emite resulta de una intensificación del acomodo recíproco entre sus miembros, siguiendo una lógica circular; es más, como si los individuos reprimiesen cualquier tipo de estímulo social que no fuera el generado por la interacción pura, como si la masa funcionase como algo parecido a un colosal acelerador de partículas.

También tiene Park el valor de reconocer que su preocupación teórica remite a las condiciones históricas concretas en que se desarrolla, es decir en un convulso cambio de siglo marcado por la proliferación de agitaciones sociales y revueltas urbanas.

Precisamente porque se comprueba que es un poder social cuyo efecto siempre es más o menos perturbador y revolucionario, rara vez surge la masa donde hay estabilidad social y donde las costumbres tienen raíces profundas. Sin embargo, allá donde se eliminan los vínculos sociales y se debilitan las antiguas instituciones, se desarrollan con mayor facilidad y rigor grandes movimientos de masas. Desde una perspectiva sociológica esto explica, al menos en parte, la significación de la huelga. La huelga es un movimiento cuyo primer objetivo es conducir la atención del público hacia una situación considerada injusta e insoportable por los

trabajadores. Es una llamada al juicio de la colectividad porque ningún tribunal tiene jurisdicción en el asunto. Y, por consiguiente, proporciona las condiciones para un movimiento de masas y, eventualmente, para un motín popular (Park, 1996 [1903]: 397).

Todas las especulaciones teóricas procuradas por la psicología de las masas tenían en común su descalificación grosera por causa de la naturaleza que se les atribuía como delirantes, salvajes o criminales. Al procurar de estas teorías una síntesis, Park va mucho más allá: arrancando sobre todo en la de Tarde,⁵ las conecta con la problemática más compleja de la posibilidad misma de un sistema democrático que requiere de la individuación del ciudadano, esa mónada dotada de luz propia que la mística liberal considera irrenunciable en orden a orientar la convivencia en sociedades complejas y diferenciadas, es decir en sociedades esencialmente urbano-industriales. Eso permite a Park incorporarse a un tema central, casi obsesivo, en la saga intelectual que arranca sobre todo con Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill y que es el de la compatibilidad entre el régimen liberal y esa sociedad que precisamente se va a calificar pronto como *de masas*. La ambición analítica de Park es de mucho mayor calado que la provista por sus predecesores en el tema, como lo demuestra que convoque para su reflexión la autoridad de los grandes maestros del pensamiento político moderno –Hobbes, Locke, Kant, Hegel, Rousseau, Fichte.– a propósito de cómo se conforma la "voluntad general" y como esta funciona como un mecanismo de control del aparato político del Estado y como un regulador del que debe depender cualquier forma de dominación consentida por los dominados.

De ahí la importancia de la oposición masa-público. No hay entre ellas una diferencia de forma, sino de contenido: tanto una como otra son modalidades de conciencia colectiva; en ambas encontramos interacción, es decir determinación recíproca de impulsos humanos, y también una voluntad compartida que se impone a los intereses de los individuos. Ambas se producen de espaldas a las estructuras sociales tanto controladoras como controladas, o lo hacen en sus intersticios. Es más, de algún modo la masa y el público son asociaciones individualistas, en la medida en que interpelan a la persona individual, aunque sea en un sentido antagónico, arrancándola de lo que había sido sus vínculos y recomponiéndola en otros nuevos, y lo hacen de manera bien para que sobresalga como pieza soberana de un público o para suspenderla en el seno de una masa cualquiera. Además, son esencialmente ambos formatos intrínsecamente modernos, resultado adaptativo del tipo nuevo de vida derivado de los procesos de metropolización, por cuanto "son un tipo de unión social que se desarrolla a partir de los otros, yendo más allá de ellos, y que sirven para sacar a los individuos de los viejos vínculos y llevarlos a otros nuevos (*ibidem*: 420). En cualquier caso la relación masa-público continua siendo evolutiva: el público es una fase perfeccionada, superior y posterior a la masa, de tal manera que el proceso de mejora social debe consistir en avanzar hacia él, en convertir —léase elevar— a la masa en público.

El diferencial entre masa y público estriba en que en la primera esa reciprocidad y esa voluntad común son, por así decirlo, instintivas y están dominadas por imperativos prácticos inmediatos, mientras que en la segunda la mutua influencia y las puestas en común son de índole racional y resultan del consenso acerca de los principios teóricos abstractos a que conviene someterse. El público reúne por difusión —es decir por contagio sin contacto— a individuos con perspectivas diferenciadas, pero que definen, discuten de manera racional y acuerdan cómo resolver problemas comunes. En la medida en que es una colección de seres humanos dispersos y no un agregado de cuerpos copresentes, el público hace emerger todas las cualidades volitivas e intelectuales del individuo que la masa reprime para existir; es más, el público no solo tolera las singularidades que alberga, sino que las intensifica, obtiene, por así decirlo, lo mejor de ellas. El público está hecho, según Park, de discusiones que los individuos mantienen a propósito de asuntos de interés compartido, mientras que la masa no tiene tiempo para pensar y menos para debatir, puesto que se mueve en un nivel de percepción inmediato, que hace que reaccione ante los hechos poniendo en marcha resortes automáticos. "Cuando el público deja de ser crítico, se disuelve o se transforma en una masa. Precisamente ahí reside la

⁵ Sobre la interesante conexión entre las teorías de Gabriel Tarde y de Robert Ezra Park a propósito de la relación masa-público, me remito a Joseph (2001).

característica esencial que distingue a una masa de un público: la masa se somete a la presión de un impulso colectivo al que obedece sin crítica alguna" (*ibidem.*: 422).⁶

Dado que el público "es un producto de las actitudes críticas individuales, se expresa de modo diverso en los distintos individuos", modo diverso que quienes lo detentan viven como subjetivo, autoconsciente, puesto que implica la "distinción de uno mismo como individuo que siente y quiere de otros individuos que sienten y quieren" (*ibidem.*: 406). Para el público las cosas son las mismas para todos sus miembros, pero valen diferente para cada uno, mientras que en las masas las cosas son y valen lo mismo para todos sus componentes. El público se rige por normas teóricas abstractas a las que, mediante la deliberación, los individuos aceptan someterse, sin perder con ello el sentido de su particularidad, puesto que de algún modo saben que esos principios abstractos que aceptan son la fuerza que anima y hace posible la vida colectiva. Esa asunción de valores normativos abstractos, asumidos por cada cual en sus propios términos, es inconcebible en la masa, a la que sólo mueve la urgencia por obtener sus fines inmediatos, objetivo para el que ha sido necesario que los individuos renuncien a su criterio personal.

El público está compuesto por individuos que son y se reconocen *diferentes*, aunque acuerdan superar sus diferencias sin perderlas nunca de vista; en la masa, en cambio, se renuncia a la diferencia en nombre de la unidad resultante. El otro contraste que Park enfatiza es el ya planteado por Tarde oponiendo una forma de ajuste recíproco basado en la coincidencia sensible de actores en un momento y en un punto —la multitud coagulada que ocupa una calle o una plaza— y otro basado en la simultaneidad de puntos de vista que se influyen mutuamente por difusión a distancia, a la manera del público y sus corrientes de opinión. El contraste masa-público es, por tanto, del tipo homogeneidad-heterogeneidad, unidad-multiplicidad, singular-indiviso..., hoy diríamos analógico-digital, etc.,⁷ al tiempo que coincidencia física-coincidencia intelectual. Fundamentales ambas comparaciones, por cuanto establecen que lo contrario de lo público no es —como sostendrían Arendt o Habermas— lo privado, sino *lo fusional*.

2. La esfera pública o la elevación moral del hombre-masa

Los desarrollos teóricos procurados desde la escuela sociológica de Durkheim y Mauss o procedentes de la izquierda revolucionaria a propósito de las constitución momentánea de unificaciones masivas tienen en común que se sostienen a partir de la superioridad ontológica atribuida a lo colectivo sobre lo individual y, más

⁶ A hacer notar que la distinción entre *masa* y *público* propuesta en principio por Gabriel Tarde y desarrollada luego por la tradición pragmática —Park, Dewey, Blumer—, está anticipada en el ya mencionado *Las multitudes argentinas*, donde Ramos Mejía —dos años antes que Tarde, en 1899— propone ese mismo contraste en términos de *masa* versus *grupo*: "El hecho fundamental en la psicología del *grupo*, es que el individuo conserva su personalidad, no se ha verificado todavía la operación mental que funde su voluntad dentro de la masa colectiva. El *grupo* tiene algo de contrato bilateral por las recíprocas y voluntarias concesiones que se hacen sus asociados para un objeto fijado de antemano, y sin abdicar su autonomía. El *grupo* delibera y la *multitud* no; porque procede por impresiones y reflejos. En el primero, la mutua desconfianza pone vigilante la voluntad y la enardece, por eso el individuo conserva su relativa independencia. La suma de influencias sugestivas que gravitan sobre cada uno, son necesariamente menores que en la *multitud*, donde aquél está atado por fuerzas mayores, y baja sus facultades al diapason moral que impone la mayoría, que tal es lo que la constituye. En el grupo, la vinculación está en la analogía del propósito, cualquiera que sea la heterogeneidad de su organización moral, mientras que en la multitud es la semejanza de estructura mental más que la mancomunidad de los fines lo que los atrae entre sí" (*ibidem.*: 34-35).

⁷ Considerando los atributos que la psicología de masas les había asignado, otras oposiciones resultarían pertinentes para subrayar la inferioridad mental y moral de las muchedumbres compactas y el escalafón evolutivo anterior que ocupaban en relación a ese otro personaje colectivo que era el público. Por ejemplo: irracional-racional, salvaje o primitivo-civilizado, locura-cordura y, por supuesto, considerando la insistencia en la analogía masa-mujer, femenino-masculino.

en concreto, en la confianza en la creatividad y la inteligencia no consciente que emergen del comportamiento no planificado de conglomerados humanos en acción, por encima de las que resultan de la actividad calculadora de individuos y organizaciones. Esa visión, fundamentada en el principio mayor que reconoce la trascendencia de lo social sobre lo individual choca con otras perspectivas que se fundan en la inmanencia del individuo, tal y como queda instaurada como núcleo mismo del mundo moderno desde Descartes y las revoluciones protestantes. La psicología de masas y la relectura en su seno de la noción de *público* vinieron a constituir reacciones teóricas ante la amenaza que para los valores del sujeto individual, soberano y consciente, suponía el creciente protagonismo de las multitudes urbanas, especialmente las levantiscas. Esta alarma ante el enseñoramiento de las muchedumbres era compartida también por quienes recogían el testigo de la vieja tradición aristocrática que, desde las eras clásicas –Platón, Tácito, Cicerón, Salustio, Filón...–, había venido insistiendo en la distancia irrevocable entre las élites y la plebe.⁸ Eran castas intelectuales parecidas las que ahora debían asistir al espectáculo, pavoroso para ellas, de las grandes convulsiones revolucionarias que acompañan los procesos de urbanización e industrialización a lo largo del siglo XIX –entre ellas en especial la Comuna de París de 1871– y culminan en las grandes insurrecciones obreras de las primeras décadas del siguiente siglo, una de las cuales, la de Rusia en 1917, consigue por primera vez derrocar el poder instituido y hacerse con el control de la nación. Esas catervas desbocadas que osaban obstaculizar las dinámicas de apropiación capitalista del mundo e impedían el control gubernamental sobre las ciudades eran vistas por las clases dominantes y sus intelectuales como una especie de abominación a través de la cual se hacía manifiesto no sólo el resquebrajamiento de lo que quedaba de la vieja y añorada comunidad primaria, sino también la inviabilidad de los valores morales que la civilización burguesa había asignado al individuo como nuevo rey de la creación. La multitud era, desde tal perspectiva, contemplada como objeto que negaba al sujeto, una cosificación que le permitía o le obligaba a renunciar a su capacidad de raciocinio y le eximía de toda responsabilidad ética.

El desdén contemporáneo hacia las multitudes urbanas lo encontramos en la raíz de toda una línea de producciones teóricas que arrancan en el pensamiento contrarrevolucionario francés de la primera mitad del XIX: Bonald, Chateaubriand, de Maistre; en España Donoso Cortés. Esa primera crítica moderna a las masas hemos visto que encuentra su formalización teórica de la mano de la primera psicología de masas, que establecería las bases positivas para una ciencia de las multitudes en condiciones de determinar qué hacía de ellas esa hidra a la que al mismo se despreciaba y se temía. Es de ese tipo de nuevo agregado humano —las masas— del que el lenguaje político de la modernidad hablará permanentemente en tanto que pesadilla que convierte las ciudades en ingobernables, puesto que en ellas se expresa una fuerza elemental y torpe, abandonada a periódicos estallidos de irracionalidad, cuya naturaleza y mecanismos era perentorio dilucidar. En gran medida, pues, bien diríamos que la redención moral de la masa, el rescate de su estolidez crónica y la liberación de su esclavitud respecto de sus propias pasiones, su conversión, en una palabra, en sujeto soberano dotado de voluntad racional, están entre los principales objetivos de la Modernidad como proyecto.

En el estado en que se manifiestan habitualmente, las masas no sólo son detestadas desde todas las modalidades de aristocraticismo, que sólo las contemplan como destinadas a la obediencia mediante la mezcla de disciplina y embeleso que se les impone desde personalidades superiores. También son incompatibles con el propio proyecto de la democracia representativa, basada en su origen, como se sabe, en la autonomía de las conciencias iluminadas por la fe y la gracia en la elección del propio camino moral, es decir en la imagen calvinista del ciudadano cristiano, origen y materia prima del pensamiento político moderno. Como una amenaza ante la primacía del individuo, toda la tradición republicano-liberal del XIX aprovecha la mínima oportunidad para expresar su desconfianza hacia ese nuevo ente político colectivo que ha irrumpido en escena con fuerza en las ciudades y cuyo rasgo es precisamente que está compuesto por sujetos que de pronto han devenido entidades sin consciencia de sí. Piénsese en la aversión que sentía hacia el populacho organizado un teórico

⁸ Una visión en panorámica histórica de este tipo de descalificaciones elitistas de las mayorías sociales la ofrece McClelland (2010).

fundamental para el pensamiento liberal como Tocqueville, tal y como vemos reflejado en diversos comentarios de su segundo volumen de *La democracia en América*. Lo mismo por lo que hace a John Stuart Mill, que expresa aquí y allá en su obra preocupación viendo como el poder no está en manos del individuo, sino de las masas, que han acabado imponiendo su veleidosa voluntad a los gobiernos.

Reflexiones análogas las encontraremos en otros grandes teóricos: Mosca, Pareto, Robert Michels, Scheller, T.S. Eliot..., siempre en ese mismo tono de añoranza de los viejos lazos comunitarios, ahora rotos, la derogación de los valores esenciales, así como de pesar ante la imposibilidad de la emergencia de individuos plenos bajo el peso de los principios y comportamientos unificadores que caracterizan el mundo moderno. Sin duda la obra más conocida de esa línea de pensamiento es *La rebelión de las masas*, publicada por Ortega y Gasset en 1917, en la que el pensador desarrolla su incomodidad ante el abigarramiento humano que conoce la vida en las ciudades, el gentío que se aglomera por doquier y lo invade todo, sin opinión, sin criterio, pero que, paradójicamente, recibe la posibilidad de imponer sus caprichos como forma de gobierno. Por masa no entiende Ortega sólo las muchedumbres revoltosas, sino, en general, la purria indiferenciada de personas sin opinión ni voluntad propias: "La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entiende, pues, por masas sólo ni principalmente las 'masas obreras'. Masa es el 'hombre medio'. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad –la muchedumbre– en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es el mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico" (Ortega y Gasset, 1972 [1917]: 39).⁹ Ortega habla pues de la "nostalgia del rebaño" que constituye la preeminencia de "lo colectivo" y que se traduce en "odio al liberalismo", que no es una ideología o proyecto político, sino "una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino" (Ortega y Gasset, 1966 [1930]: 226).

Por mencionar otro ejemplo más de esa sensibilidad a propósito de la amenaza de las masas para la instauración del yo autosuficiente como fuente de toda certeza última y núcleo de todo orden civilizado: Georg Simmel. Es Simmel (2002 [1917]: 65) quien advierte de lo que llama "la tragedia sociológica", la inferioridad intrínseca de lo social en relación a lo individual, o cómo las cualidades más cultivadas, espirituales e incomparables del individuo hacen improbable cualquier forma de coincidencia, de mutua dependencia y menos todavía de unificación, al contrario de lo que ocurre con sus aspectos más sensitivos, mucho más proclives a generar una dinámica de semejanzas y contigüidades que, a su vez, exacerbada, desemboque en estados de "nerviosidad colectiva", y de ahí a la formación de masas activas. En su seno, el individuo se vería abducido por un estado de ánimo en que reconocería sentimientos dormidos en su propio interior, que, ahora, conforman una ola de frenesí que le arrastra y que le hace arrastrar a otros con él. En esas situaciones, sometido a leyes casi naturales incompatibles con la libertad, inhibidas la sensatez y la responsabilidad características del sujeto-individuo, quien Simmel presenta como sujeto-masa obtiene, como consecuencia paradójica de la obnubilación de su conciencia ética, una certidumbre acerca de los objetivos a cubrir y los enemigos a vencer que el individuo, dubitativo y contradictorio siempre como producto de su vocación de autoconsecuencia, jamás obtiene. No son propias de las masas las vacilaciones propias del individuo, sus dudas, sus escrúpulos. Menos todavía sus ambigüedades. "La masa no miente, ni disimula" (*ibidem.*: 69).

Es en ese contexto y a partir de esa preocupación que vemos formulada aquí y allá en el pensamiento individualista occidental, que se procuran los principales ensayos teóricos a propósito de cómo hacer frente a un doble problema relacionado con el número de personas que están en condiciones de incidir en la vida política

⁹ A pesar de que Ortega insiste en que las masas a las que alude no son las que vienen protagonizando huelgas y movilizaciones en toda el momento, parece contrastado que en el momento en que empieza a escribir sobre el papel de las masas está impresionado por los acontecimientos del llamado *trienio bolchevique* en Andalucía. es decir entre 1917 y 1919, que el filósofo advertía como el anuncio de una inminente revolución social en el sur de España (Dowson, 1989: 30). Aunque no es menos cierto que, tal y como lo expresaba en el segundo capítulo de *La España invertebrada* —"El imperio de las masas"— había unas masas que asustaban a Ortega más que la de la "algarada en la plazuela, más difusa, profunda y omnipresente...: las de la clase media y superior" (Ortega y Gasset, 1967 [1921]: 103).

de la nación y de las que se supone que debería depender la coexistencia basada en la aceptación consensuada de normas racionales. Por un lado el de unas poblaciones cada vez más dilatadas y comprensivas a las que se invita a participar en el gobierno de sus propios asuntos al precio de que asuman una subjetividad autoconsciente, responsable y racional que se supone que no poseían, y, por el otro, la presencia física de esos mismos individuos desindividualizados, por así decirlo, que habitualmente se amontonaban de manera informe pululando por las calles, pero que, a la mínima oportunidad, generaban en esas mismas calles grandes coágulos humanos cuya acción podía llegar a ser devastadora.

Uno de esos desarrollos teóricos es el provisto por Karl Mannheim, en especial en sus *Ensayos de sociología de la cultura*, en donde establece como uno de los principios fundamentales de la democracia el del reconocimiento de lo que llama la "autonomía de las unidades sociales", en referencia al individuo como átomo de la sociedad, amenazado por la tendencia a una masificación que propicia la sociedad moderna que sólo puede ser combatida con la creación de "numerosas comunidades reducidas, que proporcionarían a todos sus miembros la oportunidad de llegar a conclusiones individuales importantes" (1964 [1933-35]: 276). Y una masificación, por otro lado, que, identificada con el caos y el desorden, no es tan solo exterior, sino que aguarda en el interior de cada persona, por democratizada que esté, el momento de volver a emerger. En cuanto a las masas, también estarán siempre ahí, predispuestas a convertirse en lo que son a la menor oportunidad: "Y las masas permanecerán en calma y contentas mientras haya prosperidad... Pero el arreglo de cuentas llegará finalmente. Puede llegar de manera caótica, irracional; la sociedad puede tambalearse ciegamente desde un extremo a otro, puesto que las masas [...] actúan por impulsos meramente emocionales" (*ibidem.*: 278).

3. La invención de la massmediología

Un poco antes de que lo hiciera la sociología centroeuropea, el pensamiento político estadounidense ya se había planteado esa misma cuestión de cómo la democracia podría ser posible en una sociedad urbana que parecía abocar a la masificación, es decir a la uniformidad de las ideas, la homogeneización de las experiencias, la estandarización de las conductas, la renuncia al juicio crítico. Fue John Dewey (2004 [1927]) quien retomó la idea de *público* planteada por Tarde y Park, su propio discípulo, para polemizar con Walter Lipmann sobre el porvenir de las sociedades democráticas, en particular la de los Estados Unidos. Dewey se plantea el mismo problema que una buena parte de la intelectualidad liberal, también en Europa: cómo elevar el tono moral de las muchedumbres de la era industrial —esa amontonamiento de personas mediocres y obnubiladas, que, por si fuera poco, experimenta periódicos ataques de insensatez—, cómo hacer de esa materia humana inorgánica una asociación de seres conscientes y responsables, capaces de conformar el soporte de un auténtico control popular del Estado. La respuesta a esa inquietud sería una fórmula que permitiese convertir la Gran Sociedad en una Gran Comunidad, cuyos miembros se sintiesen unidos fraternalmente por valores, emociones, símbolos e intereses compartidos, y en la que las nuevas tecnologías de la información aparecieran al servicio de la emancipación de las conciencias y no se su abotargamiento.

Se trata, para Dewey, de conducir a su máximo nivel la creatividad comunicativa, hecha de relaciones sobre todo personales y cara a cara y cuyo modelo no es otro que la asamblea local o, más allá, la antigua *gemeinshaft* sobre la que escribiera Tönnies, la comunidad recuperada al fin de entre la miseria de una modernidad inhumana. En otras palabras: el ideal de Público que reclama Dewey —y que escribe con mayúscula— es aquel que es capaz de rescatar al individuo de esa masificación que lo acecha, de realizar sus potencialidades y de aportarlas al bien común, de convertirlo, al fin, en encarnación de ideal de ciudadano soberano, capaz de tomar y hacer tomar decisiones justas. Uno de los rasgos principales de ese Público democrático es que sus componentes serían conscientes en todo momento de su papel activo y responsable a la hora de tener en cuenta las consecuencias de la acción propia y la ajena, al tiempo que toda convicción, cualquier afirmación, podía ser puesta a prueba mediante el debate y la deliberación. Como se ve, Dewey era consciente de ese rasgo que Richard Sennett (1978: 368) había localizado como fundamental en la moderna vida ur-

baña, que es el de la crónica relación antitética entre muchedumbre y comunidad, o, lo que sería idéntico, la imposibilidad que la vida urbana imponía de realizar el sueño de la clase media convertir verdades psicológicas en relaciones sociales auténticas.

En esa misma tradición doctrinal pragmática, desde el interaccionismo simbólico, Herbet Blumer continuará oponiendo masa y público. El público lo conforman individuos con intereses divergentes que discuten y razonan a propósito de cómo definir y resolver situaciones problemáticas. Masa, en cambio, es un grupo colectivo elemental y espontáneo, representado por personas que participan de un comportamiento con poca integración o intercambio de experiencias entre sus miembros, que proceden de clases y orígenes culturales distintos, pero a los que homogeniza un interés compartido por factores que trascienden sus respectivas filiaciones y que pertenece a campos no definidos ni regidos por reglas y expectativas previas, complejos y difíciles de entender insertos en una visión ordenada. La masa no es una sociedad, ni una comunidad: no posee una organización, cotumbres, cuerpo establecido de normas y rituales... La masa se parece, eso sí, a la multitud, sólo que en un punto crítico de exasperación, del que resulta la activación simultánea de múltiples líneas individuales de acción, como "respuesta a un objeto que atrae su atención y que tiene como base los impulsos despertados por ese mismo objeto" (Blumer, 1987 [1946]: 179). Cabe remarcar que Blumer encuentra el paradigma ilustrativo de la masa —y a él le dedica un apartado en su texto a ese propósito— en las "masas proletarias", a las que destina las apreciaciones dominantes en la Escuela de Chicago sobre una clase obrera norteamericana conformada por individuos desestructurados por el exilio de sus comunidades de origen y la desagregación propia de la vida en las ciudades.

Lo que se designa muchas veces como masas proletarias sirve para ilustrar otras características de la masa. Representan una amplia población con una organización mínima y escasa comunicación efectiva. Estas personas fueron arrancadas de una vida estable en grupo. En general son personas inquietas, que traducen sus ansias en vagas esperanzas, nuevos gustos e intereses. Luego, la inestabilidad caracteriza su comportamiento —un proceso confuso de selección entre objetos e ideas que han sido colocados a su alcance (*ibidem.*: 181).

Desde el conductismo social propio del pragmatismo, tal y como se concreta en los teóricos de la Escuela de Chicago y luego en el interaccionismo simbólico, a la masa, estimulada en su conformación por la desorganización urbana, le corresponde una conducta mediada por lo emocional y sobre la cual la razón tiene escasa incidencia.. El contraste vuelve a establecerse, en Blumer, con el público, la característica del cual es que quienes lo componen son individuos que mantienen posturas diferenciadas y discuten entre ellos en orden a obtener una solución basada en argumentos y contra-argumentos. Ese tipo de congregación humana no está estructurada de manera estable, ni la rigen normas fijadas, sino que surge como consecuencia de la necesidad de enfrentarse y vencer una dificultad compartida y hacerlo racionalmente, esto es mediante la articulación de razonamientos prácticos en pos de iniciativas eficaces que permitan superar el obstáculo planteado. La diferencia con la multitud es absoluta: en la multitud —no digamos cuando deviene masa— se desarrolla una relación que alcanza la unanimidad porque suprime cualquier discordancia; el público, en cambio, requiere que "en su interior los individuos intensifiquen su autoconciencia y fortalezcan sus capacidades críticas, en lugar de ver disminuidos su autocomprensión y su potencial crítico como ocurre en la multitud" (*ibidem.*: 183).

Más adelante, C. Wright Mills (1964 [1958]) radicalizará la crítica republicano-liberal de la estereotipación de la experiencia humana que impone la vida en las ciudades, incapaz de generar una comunidad integrada por individuos críticos y conscientes, es decir por un *público*. La soberanía de una nación éticamente orientada no es el pueblo, sino justamente el público, una entidad cuya característica básica es que el número de personas en condiciones de emitir y recibir una opinión es idéntico, a diferencia de una masa, en la que una amplia mayoría recibe —y obedece— ideas y consignas procedentes de un número muy restringido de fuentes, por ejemplo la de los no en vano llamados medios de comunicación de masas. La decadencia del público, su inviabilidad en el contexto de la masificación metropolitana, era en el fondo la expresión más elocuente del fracaso de una clase media incapaz de generar en torno suyo un modelo de sociedad hecho a su imagen y

semejanza, esto es organizada a partir del intercambio horizontal de ideas e iniciativas, siendo el único remedio, según Mills, la de una educación liberal en valores que eleve el nivel moral del hombre medio y lo rescate de la vulgaridad a que la sociedad de masas le condena.

Es interesante cómo se sobreponen constantemente la categoría abstracta *masa* para referirse a la colección innumerable, pero ilocalizada, de consumidores de banalidad cultural y la multitud urbana, máxime cuando adopta la forma de masa. Lo hemos visto en Tarde, en Park, en Mannheim... Lo hubiéramos encontrado antes en Baudelaire, cuando identifica a las gentes con las que se cruza como *flâneur* por las calles de París con los nuevos lectores de literatura, y lo encontraremos después en el análisis que Jürgen Habermas establece a propósito del proceso que lleva a "la destrucción tendencial de la publicidad literaria" (Habermas, o.c.: 196), por la vía de la transformación comercial de la participación en la publicidad burguesa, que la disgrega abandonándola a las masas y que se transfigura en su propia caricatura al haber quedado desactivada su potencialidad para la controversia, el consenso y el conflicto basados en el raciocinio organizado. Ese argumento es el que encontraremos en ese momento, a caballo entre la década de los 50 y 60 del siglo XX, en los primeros teóricos de los mass media, como Dwight MacDonal, cuando establece una equivalencia entre las masas mediáticas y las multitudes que llenan las aceras de la gran ciudad: "Las masas son, en el tiempo histórico, lo que la muchedumbre es en el espacio: una gran cantidad de personas incapaces de expresar sus cualidades humanas porque no están ligadas unas a otras ni como individuos ni como miembros de una comunidad" (MacDonal, 1969 [1960]: 74).

Es significativa la irrupción con fuerza, a partir de ese momento y para quedarse en el eje de la producción sociológica, de un conjunto de acepciones que comparten la denominación de origen "de masas": sociedad de masas, turismo de masas, consumo de masas..., siendo la masa una abstracción que reúne el conjunto de los hombres-masa orteguianos, seres aislados que comparten su mutua insolidaridad, narcotizados por los medios de comunicación *de masas*, que son los nuevos abalorios con los que se lobotomiza a los ciudadanos para que no ejerzan como tales. En realidad, todas las teorías sobre la obnubilación de los hombres-masa y de las masas en que se apilan bien podrían responder a una especie de nostalgia romántica, que, en un último periodo y a diferencia de sus primeras expresiones contrarrevolucionarias, ya no es de la extinguida autoridad moral de la vieja aristocracia, sino respecto de la frustrada generalización de la figura modélica del libre pensador moral, culto e informado que la Ilustración y luego la burguesía reformista del XIX ensoñaron presidiendo el sistema democrático que debía organizar la nueva sociedad capitalista, un modelo del que el personaje del intelectual sería campeón. Cada miembro del público debía ser una réplica de la figura del burgués intelectual y éticamente virtuoso, objetivo que hacían imposible primero la vorágine de la vida urbana y, más adelante, la perversa actividad de los massmedia, forzándole a permanecer sólo como larva atrapada entre las formas contemporáneas del vulgo.¹⁰ Los mass media invertían el proceso que le había sido encomendado, que era el de extender hasta el infinito el espacio de la publicidad ilustrada y en lugar de elevar al hombre-masa a la calidad de ciudadano autónomo y concernido —esto es a miembro de un público—, lo embrutecían hasta devolverlo a un nivel inferior de civilización: el de la masa. Los medios de comunicación de masas generaban masas, no públicos, puesto que no eran en realidad medios de comunicación, sino de propaganda, del mismo modo que la publicidad consumista era cualquier cosa menos un instrumento de publicidad en el sentido ilustrado. Tanto la propaganda como la publicidad comercial no buscan difundir información, sino excitar sentidos y sentimientos, de manera que el producto resultante no serán opiniones personales críticas y

¹⁰ Una tan excelente como concisa biografía de las teorías de la sociedad masa fue un libro pionero de Salvador Giner (1961), que continúa siendo una buena herramienta para la visión en perspectiva de las raíces y la evolución del concepto, sobre todo de cómo pasa de ser un argumento característico de todas las formas de elitismo reaccionario a convertirse en tópico de la izquierda liberal norteamericana, primero, y luego de todo el pensamiento etiquetado como progresista.

fundamentadas, sino esa compactación de las respuestas que hemos visto como la característica esencial de la masa.¹¹

Una contribución reciente a esa descalificación teórica de las masas como consecuencia de su negativa a ser salvadas de sí mismas lo tenemos en Peter Sloterdijk, para quien las viejas masas locas, irascibles, caprichosas, crueles o serviles que habían asustado un día a la burguesía se mantienen en ese mismo estado de somnolencia que las caracterizaba de ordinario, sólo que ahora ya no son, como fueron a cada uno de sus despertares, fuerza de arrastre, descarga de fuerza. Los miembros de la masa continúan siéndolo, pero ahora —aunque Ortega ya lo notó entonces— por separado, sin tocarse, sin verse, atomizados, en estado gaseoso, pero continuando cada uno de ellos siendo parte de esa criatura ciega de la que ahora andan desgajados y, por tanto, sin aquel vigor temible que su presencia física exhibía a veces en las calles. En eso consiste el "individualismo de masas", un individualismo que no hace propias las virtudes del individuo consciente de la imaginación romántico-racionalista, porque no es más que masa descompuesta o en proceso de descomposición, sin potencia política alguna, toda ella hecha de vulgaridad y sumisión. En este caso, la pacificación de la masa densa o molar no se ha producido por la vía de su conversión en público molecular, dispersa —es decir en público compuesto por sujetos autónomos—, sino en masa molecular. La emancipación personal consiste entonces en vencer o domeñar "la chusma ansiosa de placer y destrucción" que ya Freud advertía que cada cual llevaba en su interior, y que debe ser sometida por vía de la formación intelectual y sensible. Se trata, pues, de hacer de la cultura "el conjunto de tentativas encaminadas a provocar a la masa que está dentro de nosotros y a tomar partido contra ella" (Sloterdijk, 2011 [2000]: 99).

Pero la crítica a las masas ha tenido también su crítica. Es a Pierre Bourdieu a quien le corresponde el mérito de haber puesto de manifiesto la condición compleja y compuesta de las "masas", pero también, más allá, su papel como protagonista colectivo de una mitología encargada de alimentar un esquema de percepción brutalmente simplificador y que funciona organizando la realidad en oposiciones binarias en la que las élites dominantes pueden mostrar a los dominados como, en efecto, una masa, es decir como una "multiplicidad contingente y desordenada, intercambiable e innumerable, débil y desarmada, sin otra existencia que la estadística". Una estrategia discursiva que emplearía sus apocalípticas denuncias de la nivelación, de la homogeneización, de la banalización..., es decir de la "masificación", para disimular el objetivo de la burguesía de hacer pasar su propia crisis por crisis de la sociedad en su conjunto (Bourdieu, 1991 [1979]: 479).

El fondo y la función ideologizante del concepto de *masas* ya había sido notado en un texto anterior del propio Bourdieu y de Jean Claude Passeron (1975 [1963]), en el que sometían a escrutinio a los "massmediólogos" y su nueva ciencia —la "massmediología"—, mostrándola como un corolario de fórmulas que permitían obliterar la complejidad de las relaciones sociales tal y como son, hacer como si las segmentaciones, las clases y todo lo que conforma el entramado del mundo social real quedara anulado por explicaciones fáciles para quien las necesitara y quisiera aceptarlas, un recurso perfecto que permite explicar lo que ocurre de un plumazo, imaginando una fantasmática reducción a la unidad de una mayoría de la sociedad, unidad en la que las relaciones de dominación y la división del trabajo no inciden y que estaría formada por individuos a los que se supone incapaces de pensar por sí mismos, y ello como resultado de una manipulación de la que se puede prescindir de nombrar a los manipuladores. Con otra ventaja añadida: que permite hacer como que no se percibe que el pésimo gusto cultural de "las masas" coincide de manera sorprendente con los de lo que otro registro clasificatorio rubricaría como pueblo, clases populares, clases subalternas, clase obrera, etc. Cabe añadir que es cierto que toda construcción teórica acerca de la "manipulación" de las masas parece intentar dar respuesta a lo que para ciertos intelectuales o con pretensiones de serlo es el angustioso enigma de por qué la "gente normal" no piensa como ellos.

¹¹ "Como espacio de la comunicación, el espacio público del modelo propagandista es continuo y homogéneo. Pero lo es a la manera de una compacificación, de una fusión de los individuos que escuchan al líder. Por eso, la unidad multitud/auditorio se logra, entre otras cosas, mediante la exclusión de todo lo que se niega a esa compacificación, de todo lo que no comparte el afecto común y la identidad del sentimiento" (Achache, 1997: 118).

Esa desenmascaramiento de "las masas" como una noción que escamotea un universo social altamente diferenciado, en realidad ya había sido expuesta por la propia sociología norteamericana en cuyo seno había hecho aparición la massmediología. Fue Daniel Bell quien, a finales de los años 50, ya supo ver las ambigüedades e imprecisiones que invalidaban la "sociedad de masas" como noción operacional en ciencias sociales, abstracción útil para aludir a la desorganización, la decadencia, la anomia y el desorden que se presuponían propias de la sociedad urbano-industrial. Bell iba desmontando todos los tópicos que daban un falso contenido a la supuesta masificación social, pero había un elemento en su argumentación en que vale la pena detenerse, cual es el que la aparente polisemia del valor "masa" y su sentido peyorativo, todas sus acepciones asociadas —número indiferenciado, valoración de los incompetentes, sociedad mecanizada, sociedad burocratiza...—, acababan desembocando en su sinonimia con *multitud*, puesto que todas derivaban del "el temor a la masa [que] tiene su base en la tradición predominantemente conservadora del pensamiento político occidental, que todavía informa muchas de las categorías políticas y sociológicas de la teoría social", y que remite siempre a las "masas inconscientes", capaces únicamente de violencia y excesos. Una perspectiva esta siempre expresión de la "tradición cultural aristocrática" y una "defensa conservadora de los privilegios", heredera a su vez del miedo y el desprecio hacia la chusma plebeya de las épocas clásicas, ávida de "pan y circo", tal y como Shakespeare supo reflejar en su *Coriolano* (Bell, 1964 [1959]: 23-31).

Ese último matiz es importante. Es cierto que las masas de las que hablan los especialistas en cultura o comunicación de masas son las destinatarias masificadas de lo que esa misma cultura de masas hace de ellas, por reproducir el juego de palabras que proponían Bourdieu y Passeron (o.c.: 54-55). Pero no siempre *masa* es una cajón de sastre conceptual para cualquier explicación-atajo, una categoría inefable que sirve para designar la quimera de una unidad social que nadie ni ha visto y ni verá en realidad y de la que solo sabemos aquello de lo que, en términos exclusivamente numéricos —esto es masivos—, nos informen las estadísticas, los ranking de ventas, los medidores de audiencia o, en la actualidad, los contadores de visitas en internet. Esa naturaleza de un receptor colectivo casi incognoscible le corresponde más bien al público, al que no puede haber más acceso sensible que el que procuren las encuestas o los escrutinios electorales, puesto que quien vota no son las masas, sino el público, o mejor dicho sus miembros individuales. Ya se ha subrayado, aludiendo tanto a Tarde como a Park, que la diferencia entre masa y público es la que hay entre acción conjunta y acción a distancia.

Porque mantiene a distancia a sus componentes para serlo, el público no tiene otra concreción eventual que la que le prestan los auditorios que concurren a un acto específico y que evalúan racional y moralmente el espectáculo que se les depara.¹² En cambio las masas sí que pueden salir de su ambigüedad y reificarse, porque las masas están ahí, igual que las multitudes, estas hirviendo por las calles sin descanso, las otras apropiándose de ellas como una piña para convertirlas en escenario viviente de su voluntad de existir y ser vistas y oídas. De hecho el proceso semántico sería inverso: no es que las masas abstractas de la massmediología se concreten en las masas que vemos congregarse en las calles y plazas, sino que son estas las que resultan convertidas en ideología por los expertos, como si al dispersarse cada miembro de la masa continuara siendo masa, arrastrando la masa con él o dejándose poseer por su desvarío y una desorientación que continua experimentado ahora en solitario. El hombre-masa conceptual no es más que la expresión mo-

¹² Un interesante ejemplo de cómo se convierte la masa en público, en el sentido de audiencia, lo tenemos en los cambios normativos que supuso la institucionalización de las corridas de toros en España en el siglo XIX, una operación que consistió en sustituir la fiestas populares en las calles, en las que una multitud lidiaba y daba muerte en tumulto a los toros, por espectáculos reglamentados destinados a un público sentado en las gradas, que evaluaba la representación casi teatral que se le deparaba. Diferentes evidencias ponen de manifiesto cómo la fiesta de los toros se concibió como un dispositivo para solucionar un problema de orden público por parte de un Estado en vías de modernización que debía asumir el monopolio sobre la violencia pública, en este caso la de índole festiva. De ahí el simulacro de plaza pública que es el toril; el despejo de la plaza, ese primer acto de la corrida en el que el alguacil expulsa simbólicamente al gentío del redondel ahora vacío, o la asignación a un comisario de policía de la presidencia de la corrida (cf. Delgado, 2014).

lecular de la multitud anómica con la que se mezcla en su vida ordinaria o de la masa ululante que, en ciertas oportunidades excepcionales, le convierte en su marioneta o en marioneta de quien la supuestamente la manipula.

4. La traición de las masas

Los desarrollos procurados desde las teorías democrático-liberales a propósito de la debilidad mental de las multitudes, "científicamente" confirmada por la psicología de masas y en cierto modo también por los sociólogos de la Escuela de Chicago, vieron confirmada su desconfianza cuando cupo asistir a las adhesiones populares a las doctrinas autoritarias que se extendieron por Europa en la década de los años 30 del siglo pasado. Se trataba, o al menos así se podía percibir, de una verdadera traición de las masas obreras a lo que debería haber sido el destino natural de su fuerza, que no podía ser más que el de la destrucción del orden capitalista. Wilhem Reich lo notó así:

Desde un punto de vista racional podría esperarse que las masas trabajadoras empobrecidas desarrollaran una conciencia aguda de su situación social y trataran de poner fin a su angustia. Por el mismo motivo, un trabajador reducido a la miseria tendría que rebelarse contra los malos tratos y decirse: "Quien cumple una labor social útil soy yo. La suerte de la sociedad depende esencialmente de mí. Asumiré por mí mismo la responsabilidad de las tareas que me incumben". En este caso, el pensamiento ("conciencia") del obrero estaría en consonancia con su situación social. El marxista designaba tal actitud "conciencia de clase". Nosotros diremos de este trabajador que tiene conciencia de realizar un trabajo especializado, que se halla animado por una "conciencia social". Sin embargo, la divergencia entre la situación social de las masas trabajadoras y la conciencia que ellas tienen de esta situación conduce, no a un mejoramiento, sino a una deterioración de su condición social. Fueron precisamente las masas empobrecidas las que ayudaron a la instalación en el poder del fascismo (Reich, 1973 [1933]: 13).

Los totalitarismos parecían asentarse, en efecto, en unas masas que al mismo tiempo despreciaban. El propio Adolf Hitler se jactaba de haberle sacado el mejor provecho a las enseñanzas de Gustave Le Bon y haber asentado su poder político en la manipulación de unas masas que socialistas y comunistas habían creído monopolio suyo en Alemania. Frente a las pretensiones de la izquierda, pero también frente a la rudimentaria descalificación reaccionaria, Hitler estaba convencido de haber encontrado la clave para ponerlas al servicio de los objetivos del Partido Nazi. En sus confidencias a Hermann Rauschning, podemos leer en un capítulo XXXV todo él dedicado a su concepción de la política de masas:

La masa es como un animal que obedece a sus instintos. Para ella, la lógica y el razonamiento no cuentan. Si acerté al desatar el movimiento nacional más poderoso de todos los tiempos, se debe a que nunca obré en contradicción con la psicología de las multitudes no choqué con la sensibilidad de las masas. Tal sensibilidad puede ser primitiva, pero tiene el carácter permanente e irresistible de una fuerza natural. Cuando la multitud adquiere una dura experiencia, como en la época de las tarjetas de pan y de la inflación, ya no la olvidará nunca. La masa posee un aparato intelectual y sensorial muy sencillo. Todo cuanto no acierta a catalogar le llena de desasosiego. Sólo teniendo en cuenta las leyes naturales soy capaz de dominarla. Se me ha reprochado que fanatizo a la multitud y la pongo en un estado extático. El consejo de los psicólogos sutiles prescribe que debe apaciguarse a las masas y mantenerlas en estado de apatía letárgica. No, señores; es exactamente lo contrario lo que debe hacerse. Sólo gano a la multitud cuando la arranco de su apatía; la masa sólo es manejable cuando está fanatizada. Una masa que permanece apática y amorfa es el mayor peligro para una comunidad política, cualquiera que sea. [...] Fanaticé a la masa para hacerla instrumento de mi política. La desperté. La obligué a elevarse por encima de sí misma; le di un sentido y una función. Se me ha censurado que desperté en ella los más bajos instintos. Jamás hice tal cosa. Si me presentara ante ella con argumentos razonables no me comprendería; pero cuando despierto en ella sentimientos que le convienen sigue inmediatamente la orden que le doy. En una asamblea de masas apenas queda sitio para el pensamiento. Y como necesito tal ambiente para asegurarme que mis discursos producirán el efecto máximo, hago intervenir

en mis reuniones el mayor número posible de auditores de todo linaje y les obligo a fundirse en la masa, quieran o no: intelectuales, burgueses, junto a los obreros. Agito al pueblo hasta hacer de él una masa (en Rauschning, 2006 [1938]: 230-231).

El auge de los autoritarismos del siglo XX va a suponer un punto de inflexión en la consideración teórica de las masas desde la izquierda, en buena medida gracias al contacto entre psicoanálisis y marxismo, es decir entre dos perspectivas antepuestas e irreconciliables acerca de las muchedumbres activas en las ciudades del mundo industrializado, de un lado la de Freud, deudora de Le Bon y los teóricos reaccionarios en su línea; del otro, la confianza de Marx, Engels y Lenin en la genialidad natural de las masas. De corresponder a quienes desde una posición u otra recelan y temen su potencial revolucionario, pasa a convertirse, frente al terrible espectáculo del apoyo popular a los grandes movimientos totalitarios, en denuncia de la facilidad con que caen en manos de demagogos enloquecidos. La izquierda freudiana que encarnan Paul Federn, Erich Fromm o Wilhem Reich señala que la regresión afectiva, intelectual y moral que experimentan los individuos subsumidos en una masa conduce no a la revolución, sino al fanatismo, como si los acontecimientos que preparan la segunda guerra mundial fueran la confirmación del símil que los teóricos de la psicología de masas habían tantas veces propuesto entre los estados de fervor colectivo y la hipnosis.

Porque en eso consistió el auge del estalinismo, del fascismo o del nazismo según su interpretación en clave psicoanalítica: en un colosal mecanismo de sugestión a través del cual líderes carismáticos perversos habían conseguido secuestrar la conciencia y la voluntad de la gente hasta convertirla en una horda de títeres sanguinarios, capitalizando en su favor la ansiedad provocada por una economía sexual restrictiva. A partir de ese momento, no sólo todos los ensayos de confluencia entre psicoanálisis y marxismo asumirán postulados en relación con el asunto de las multitudes que hasta bien entrado el siglo XX habían sido exclusivos del pensamiento burgués-reformista o conservador, sino que tal asunción acabará impregnado el grueso de la Escuela de Frankfurt, que incorporará a la crítica a las masas elementos de la teoría de la alienación de Marx y Engels, relativa a los factores que, propiciados por la explotación capitalista, obstaculizan la realización de las mejores cualidades humanas.

Otras lecturas abordaran la anormalidad de las masas desde otras escuelas psicológicas, como es el caso de la de Serge Tchakhotine sobre la catastrófica influencia de la propaganda sobre unas multitudes frágiles ante la demagogía política y sus ardidés, a partir siempre de la manera como en el momento en que se intenta publicar por primera vez su *Le viol des foules* —1939—, se está asistiendo a fenómenos históricos probatorios en ese sentido, como son el estalinismo y los fascismos. En este caso, el ascendente de la psicología procede del behaviorismo pavloviano, que le atribuiría a agitadores, periodistas, líderes y lo que hoy llamaremos profesionales del marketing comercial o político la labor de crear primero y desencadenar después, a través de la disposición de determinados simbolismos, reflejos condicionados entre los componentes de las masas, que llevaran a estas a respuestas automáticas adecuadas a los intereses de instancias manipuladoras de rango superior. Se trata entonces de reconocer la actividad de verdaderos "opresores psíquicos", capaces de establecer además móviles moral y racionalmente negativos para excitar y enseguida encauzar en su beneficio la emotividad natural de las multitudes, tanto cuando estas se expresan en la calle como cuando lo hacen votando en elecciones o plebiscitos. La acción de los individuos en este tipo de actividades colectivas no responde a deliberaciones conscientes, sino "al efecto de procesos nerviosos psicológicos..., desencadenados científicamente por energías aplicadas desde el exterior, por medios llamados de propaganda, o demagogia, o mejor aún 'psicagogia'" (Tchakhotine, 1952 [1939]: 285).¹³

¹³ A hacer notar que en la nomenclatura que propone Tchakhotine, y en la línea de esa confusión temática que acompaña la clasificación de los grandes agregados humanos modernos, la masa —*masse*— se corresponde con el público según Tarde o Park, como unidad social "dispersa topográficamente", reservándose la multitud o *foule* para nombrar las compactaciones físicas sobrevenidas en las calles (Tchakhotine, 1952 [1939]: 149-150).

Es ese el marco en que empiezan a circular producciones teóricas que alcanzarán una notable popularidad e influencia en los Estados Unidos en la década de los 50, como el estudio dirigido por Theodor Adorno y publicado con el título de *La personalidad autoritaria*, un concepto deudor del "carácter autoritario" al que antes se habían referido Reich y Fromm. Tal sensibilidad hacia los condicionantes psicológicos del cambio de bando de las masas, propia del psicoanálisis suavemente marxista y de los autores frankfurterianos fue asumida por la intelectualidad liberal estadounidense, en un clima al que no es ajena la aportación de Hannah Arendt sobre la distinción pueblo-populacho a propósito del Estado totalitario y la complicidad que en su constitución y mantenimiento encuentra este en las masas, concebidas de manera paradójica como la consecuencia de una sociedad sin clases. En la mejor línea reaccionaria de Gustave Le Bon –a quien dedica un encendido elogio–, Arendt ve la masas como una entidad amorfa, ajena o contraria a toda estructuración o jerarquía organizativa, impulsada por instintos "más allá del control del individuo y, por ello, más allá de la razón" (Arendt, 1974 [1958]: 393), sin ideales, sin intereses, estúpida, y por tanto maleable, en todo momento predispuesta para que en su seno se generen bandas violentas e irracionales, que Arendt llama *mob*, del latín *mobile vulgus*, es decir vulgo caprichoso y sin criterio.

A partir de determinado momento, después de la segunda guerra mundial, ese papel central otorgado a las masas en los discursos para la transformación socialista y el derrocamiento del capitalismo desaparece o se debilita en una buena parte de la izquierda intelectual, que parece renunciar al leninismo como metodología revolucionaria y hace suyas las presunciones individualistas de la tradición liberal-republicana, con su consabida censura de la "sociedad de masas" y la pereza intelectual de las "mayorías silenciosas". El exitoso libro de David Riesman *La muchedumbre solitaria* (1981 [1950]), implicará una formalización sociológica de ese personaje "dirigido por otros" que se instalará en la cultura popular de los países industrializados y vendrá a ser algo así como el engarce que vinculará el "hombre-masa" orteguiano con "el hombre unidimensional" de Marcuse. Se vuelve así a asimilar la masa a una nube densa de individuos desanclados, que se agitan como zombis por los espacios del consumo y el ocio irresponsable, atontados ante todos los reflejos que se hacen brillar ante ellos o que se amontonan fascinados por todo tipo de espectáculos no en vano presentados como "de masas".

La concreción de todo ello es que al marco de las turbulencias obreras y estudiantiles de los años 60 del siglo pasado concurren dos tendencias. Una se mantiene fiel al canon marxista sobre el papel central atribuido a las masas, aunque ahora sea de la mano de corrientes que se colocan a la izquierda de los partidos comunistas institucionalizados y que se definen como castristas, guevaristas, trotskistas o maoístas. Pero, en paralelo, surgen corrientes de pensamiento revolucionario que, procuradas desde la izquierda contracultural norteamericana, los situacionistas o desde corrientes neomarxistas o neoanarquistas europeas, asumen como propia la que hasta hacía unas décadas había sido la crítica a las masas propia de la tradición liberal, incluyendo una nueva manera de vindicar los valores de la subjetividad personal y la soberanía del individuo.¹⁴ incluyendo implícita o explícitamente buen número de las premisas de la psicología de masas de finales del XIX.

5. Nuevas multitudes y retorno del sujeto

Un nuevo estilo de apropiación colectiva de la calle se generalizó a finales del siglo pasado y en los primeros años del nuestro de la mano del movimiento antiglobalización. Luego de un periodo de luchas dispersas y aisladas en la década de los 90, planteadas en términos locales, indiferentes ante la cuestión fundamental hasta entonces de la toma del poder por las clases populares y marcadas por el trauma que para una parte

¹⁴ No es casual, que en su teorización de lo que había sido la ocupación de la Columbia University en 1969, Mark Rudo titule uno de sus apartados "El fracaso de la 'política de masas'" (Rudo, 1978: 381-385).

importante de la izquierda supuso el hundimiento del bloque socialista, se producía por primera vez una oleada de protestas de alcance mundial que congregaba a militantes y activistas que con frecuencia iban de ciudad en ciudad para boicotear encuentros de las más altas instancias políticas o económicas, a las que se hacía culpables del empobrecimiento de los pueblos y de la destrucción del planeta. A esos contraforos acudía gente de muy diversa filiación ideológica y organizativa: los restos de los respectivos movimientos obreros nacionales y de la izquierda encuadrada, pero también organizaciones ecologistas, pacifistas, feministas, todo tipo de minorías culturales, étnicas, sexuales, más diversas variantes del oenegismo. Así fue en las calles de Seattle, Goteburgo, Niza, Melbourne, Praga, Génova, Barcelona... Lo que caracterizó aquellas grandes concentraciones altermundistas fue, además de la pluralidad de sus composición temática, el despliegue intensivo de códigos formales tomados de la performance artística y de la fiesta, que se constituyeron en dramatización de los paradigmas propios de lo que se ha dado en llamar postpolítica, no sólo en el sentido de renuncia a presupuestos ideológicos contundentes y la abdicación de alcanzar grandes metas históricas, sino especialmente por el lugar concedido al individuo y su subjetividad en la conformación de esos conglomerados humanos reunidos, vinculados por una coincidencia que era más ética que política y que ya no podían ser reconocidos como propiamente masas, al menos en el sentido que la tradición obrerista habría establecido como tales.

Estas movilizaciones de nueva generación venían a expresar, en buena medida, doctrinas que apostaban por un aumento de la participación de los ciudadanos ejerciendo en tanto que tales, es decir reclamando la activación de los valores de la ciudadanía al margen de la política formal y como fuente permanente de fiscalización y crítica de los poderes gubernamentales y económicos, en aras de una agudización de los principios abstractos de la democracia. El objetivo final de ese civismo reivindicativo ya no era la conformación de un bloque histórico, ni generar un punto de referencia teórico y práctico, ni cultivar la lucha ideológica, ni suscitar bases orgánicas para la transformación social, sino más bien potenciar una imaginaria ecúmene horizontal basada en el individuo autónomo, responsable y racional, que se asociaba con otros iguales a él en agregaciones solidarias y autónomas en orden a afrontar contingencias y expresar con otros opiniones o estados de ánimo en relación a determinados temas de actualidad que les afectaban. Ese sería uno de los rasgos que le permiten a Clauss Offe (1992: 182) tipificar a los llamados "nuevos movimientos sociales" a partir del papel que en ellos juega la autodeterminación individual. Entre sus axiomas está que todo cambio empieza por la propia persona y que en las articulaciones sociales a las que se incorpore cada cual se represente a sí mismo y nadie pueda arrogarse su representación, elementos que son herencia directa de las tendencias subjetivistas ya presentes en buena parte de la nueva izquierda de los años 60 del siglo pasado, con sus llamadas constantes a la congruencia, integridad, compromiso personales, y con su concepción de la toma de conciencia como una revelación psicológica del yo inmanente.

Ese tipo de axiomas conducían a un replanteamiento central de la inserción del sujeto en la movilización en la calle, un sujeto para el que se reclamaba la naturaleza esencial que había quedado negada o escabullida por corrientes teóricas, revolucionarias o no, que habían insistido en la dimensión trascendente de lo social sobre lo individual, con la consecuente exaltación de la potencialidad generadora de la agitación de las masas.¹⁵ Obedeciendo ese nuevo paradigma, en las citas para la acción colectiva del cambio de siglo ya no hay masas, en el sentido de unidades dotadas de una personalidad y una voluntad propias, distintas —superiores o inferiores, según la óptica que se les aplique— a las de los individuos que las componen. Esas coaliciones de extraños ya no son una súbita sedimentación de lo que hasta entonces era un magma viscoso en agitación permanente por los espacios urbanos de libre competencia. Ya no se produce un paso de implicaciones cuali-

¹⁵ En efecto, desde su mismo arranque no se hizo sino reprocharle a la tradición sociológica inaugurada por Durkheim su visión teofánica de lo social como manifestación de una nueva forma de Ser Supremo trascendente. Pero algo parecido se ha dicho de la noción de clase obrera, emanación no menos mística del programa filosófico marxista, en la que André Gorz, un teórico sesentayochista precursor del actual clima intelectual postpolítico, reconocía la deuda de Marx y Engels tanto con el cristianismo como con la mixtificación hegeliana del Espíritu. Véase el primer capítulo de su *Adiós al proletariado* (Gorz, 1981: 25-31), sarcásticamente titulado "El proletariado según San Marx".

tativas de lo molecular a lo molar. El individuo ya no queda absorbido por una nueva organicidad producida, puesto que esta ya no es *otra cosa*, sino —ahora sí— una adición de elementos monádicos cuya interdependencia no cuestiona su independencia.

Esta nueva visión acerca de las concurrencias civiles es explícito en el programa postpolítico de renovación de la toma de la calle para la protesta. Cuando, pongamos por caso, uno de los teóricos del arte activista actual, Marcelo Expósito (2002), alaba los nuevos estilos de desobediencia civil, lo hace elogiando su superación de las expresiones de protesta propias de los antagonismos clásicos, basados en el eje izquierda-derecha y capital-trabajo. Adiós, escribe, a "la manifestación lineal, en la que una masa más o menos uniforme recorre un mismo trayecto entre un punto de inicio y un punto de llegada". A este formato caduco le sustituiría "un movimiento fluido, multiforme, poliédrico, dotado de una alta capacidad de agregación y contaminación, sin un centro fijo, con múltiples focos de conflicto y gramáticas de visibilización, una diversidad antagonista irreductible". El precipitado producido ya no es un conglomerado desindividualizante, sino una "multiplicación de subjetividades políticas".

Lo que sorprende es ver cómo esa doctrina disfraza su esencia liberal —*sujeto* es, por definición y desde su génesis, un concepto liberal— y aparece transfigurada en doctrina supuestamente rupturista bajo el patrocinio teórico de esa tendencia presentada como neo-obrerista —De Giorgi, Negri, Lazzarato, Mezzara, Virno, etc.— para la que la desactivación de las masas obreras —y del obrero-masa que las nutría— es la consecuencia del fin mismo de un capitalismo industrial o fordista que había estado propiciando justamente una producción, una vida social y unas luchas igualmente *de masa* (Herdt y Mazzara, 2013: 64).¹⁶ Una clase obrera que es considerada no solo derrotada, sino ya moribunda o en vías de extinción, aparece ahora sustituida por una nueva forma de fuerza de trabajo en que es imposible unificar la diversidad de subjetividades que la generan y que genera, puesto que constituye un conjunto indiferenciado, irreductible, móvil, irrepresentable, flexible, inidentificable, complejo..., de potencialidades cooperativas y productivas hostiles ante cualquier intento de sometimiento, rebelde a todo intento de reglamentación rígida. Aparece en escena el concepto de *multitud*, que no pretende asumir el papel de nuevo sujeto revolucionario, sino "expresar el carácter múltiple y rizomático de la fuerza de trabajo postfordista y que no puede ser capturado mediante el complejo de caracterizaciones, distinciones y separaciones que pertenecían al análisis de la clase obrera fordista" (De Giorgi, 2006 [2002]: 50).

Escribe Virno (2001: 25): "El pueblo es lo colectivo; la multitud está ensombrecida por la presunta impotencia, cuando no por la incontrolable intranquilidad o agitación, de los individuos singulares". Si la *masa*, en su acepción clásica,¹⁷ había sido siempre desactivación de las ilusiones de individualidad y subjetividad, la multi-

¹⁶ El obrero-masa del sistema de producción en cadena es un obrero estabilizado, por así decirlo, en el sentido de que su vida entera, incluidas sus confrontaciones de clase, asumían como eje el modelo de relación social que le prestaba la fábrica. En la fase actual de acumulación capitalista esa regularidad que permite organizar el conjunto de la actividad vital de los trabajadores —ocio, consumo, hábitat, cuidado corporal, amor, gestión administrativa...— a partir del esquema que le impone la factoría, ha estallado con un tiempo que se ha vuelto arrítmico y un espacio cada vez más dislocado. Como el trabajo, todo se ha vuelto precario y lábil. La vida ya no es *masiva*, en el sentido de uniforme, compacta y hasta cierto punto previsible. Tampoco los son los combates y las resistencias. De ahí que al obrero-masa le sustituya lo que Antonio Negri llama el *obrero-social*, puesto que la fábrica ya no está en la fábrica, sino en la sociedad entera. Siguiendo a Jean-Paul Godemar (1981: 221-229, se dirá que al estilo de la movilización relativa del antiguo movimiento obrero le sucede en las últimas décadas una movilización *general* o externalización total de la lucha, que pasa ahora a impregnar el conjunto de la experiencia vital de los individuos.

¹⁷ Se reclama en Virno (2001: 114-115) el valor *masas*, pero no para designar la clase obrera movilizada del marxismo y el anarquismo clásicos, sino como la proyección mental y comunicacional de la multitud, que recuerda la noción no menos de moda de "inteligencia colectiva": facultad del lenguaje, disposición al aprendizaje, memoria, capacidad de abstracción y correlación, inclinación hacia la autorreflexión, competencia lingüística, inclinaciones éticas, matices de la subjetividad.

tud postpolítica es todo lo contrario: contribución a la descorporización de la sociedad, apoteosis del principio de individuación y regreso con nuevas fuerzas del viejo idealismo subjetivista que arranca con Descartes y la revolución protestante. En el capítulo titulado "La multitud como subjetividad" de *La gramática de la multitud*, Virno define ese extremo: "Multitud significa la pluralidad —literalmente, el ser-muchos— como forma durable de existencia social y política, contrapuesta a la unidad cohesionada del pueblo. Es decir, la multitud consiste en una red de *individuos*; los muchos son *singularidades*". En *Multitud*, Toni Negri y Michael Hardt insisten en ver la multitud de la que hablan como multiplicación de subjetividades que produce, ella misma, subjetividad, y que existe y se agita negándose en todo momento a fundirse en cualquier forma de bloque, es decir a *confundirse*.

La multitud se compone de un conjunto de singularidades, y aquí entendemos por singularidad un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a uniformidad: una diferencia que sigue siendo diferente. Las partes componentes del pueblo son indiferentes dentro de su unidad; se convierten en identidad negando o dejando de lado las diferencias. De este modo, las singularidades plurales de la multitud contrastan con la unidad indiferenciada del pueblo. Los componentes de las masas, de las turbas, de las gentes, no son singularidades, como lo evidencia el hecho de que sus diferencias desaparecen fácilmente en la indiferenciación del conjunto [...]. Además, estos sujetos sociales son fundamentalmente pasivos, en el sentido de que no son capaces de actuar por sí mismos, de que necesitan ser conducidos. La gente, o las turbas, o la chusma pueden ejercer efectos sociales —a veces, unos efectos terriblemente destructivos—, pero no actúan por voluntad propia. Por eso son tan vulnerables a la manipulación externa. Con el término de multitud, en cambio, designamos a un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común. (o.c.: 127-128).

Es más. La persecución, el acoso, los castigos, la segregación y todas las violencias nuevas y viejas que conforman las prácticas de control social contemporáneo ya no buscan someter a los ingobernables como lo habían hecho antes, cuanto estos lo eran como resultado de su toma de conciencia de la realidad y su inmersión en la lucha de masas espontánea u organizada, sino que ahora tienen como objeto "la riqueza de las subjetividades" y como objetivo su destrucción, si es posible antes de que estas se autoreconozcan como parte de la nueva multitud, siendo la principal estrategia contra ellas ya no la represión directa, sino la cristalización en unidades, su enclaustramiento vigilado dentro de cubículos identitarios predefinidos, para hacerlas devenir *masa*. De la conciencia de clase se pasa a la "autoconsciencia", cuya emergencia ya no conoce como escenario las calles, sino ante todo "la cotidianeidad silenciosa de las formas de vida y de las experiencias biográficas individuales" (De Giorgi, o.c.: 148).

Ya se han hecho las suficientes genealogías de la escuela postoperaria y han sido debidamente reconocidos los mimbres con que conforma su teoría y sus propuestas para la acción: la propia tradición del autonomismo obrerista italiano de los años 60 y 70, un marxismo al que se le habría descontado la dimensión dialéctica, las intuiciones situacionistas, Vygotski, Wittgenstein, Bachelard, De Martino, Gibert Simondon, Foucault, varias de las expresiones del postestructuralismo francés..., etc. En particular, la impugnación a determinados aspectos tenidos por obsoletos de las teorías clásicas de la izquierda revolucionaria y del papel en ellas de las masas como concepto y como realidad empírica pretende hundirse en raíces más profundas todavía: en la recuperación de los aspectos más potencialmente revolucionarios en un sentido democrático del humanismo renacentista —Maquiavelo, sobre todo— y en cierto pensamiento político barroco, en especial el de Spinoza. Es del *Tractatus* que Antonio Negri recupera un concepto que hemos visto que devendrá clave: *multitudo*, que Hobbes contraponía a *pueblo* y que en el *Leviatán* asociaba a los súbditos en estado de insubordinación, pero que en Spinoza no deriva en reducción alguna al uno, sino que despliega su potencia sin negar la multiplicidad de sus elementos constitutivos contingentes, en este caso los individuos particulares. O, planteándolo como propone Negri, a la *multitudo* spinoziana cabe asignarle el mérito de haber extendido la trascendencia renacentista del sujeto a una nueva calidad: la del "sentido de la multiplicidad de los sujetos y a la potencia constructiva que emana de su dignidad entendida como totalidad" (Negri, 1993: 31). De hecho, bien podría decirse que a Spinoza le corresponde la anticipación lúcida de que el gran objetivo de la democracia moderna

es conseguir que las multitudes se autogobierren luego de haber adquirido la necesaria madurez lógica, es decir lo que siglos después el liberalismo y, tras él, una cierta sociología crítica, se planteará como el necesario paso de masa a público.

El concepto de *multiplicidad* —la nueva multitud es sobre todo una multiplicidad de sujetos, recuérdese— está tomado, por su parte, de Husserl y Bergson partiendo de la noción matemática acuñada por Bernhard Riemann. De ella, Canetti ya había extraído el contraste entre multiplicidades de masa y multiplicidades de manada, las primeras análogas a las que Bergson habría presentado como *continuas* y las segundas como *discretas*. Las multiplicidades de masa serían aquellas cuyos componentes son divisibles e iguales, mantienen entre sí vínculos muchas veces jerárquicos de sociabilidad, emiten signos y se organizan territorialmente. Las multiplicidad de manada, por contra, implica dimensiones más reducidas, dispersión, distancias indiscomponibles, mutaciones cualitativas, saltos, desigualdades y asimetrías, inviabilidad de cualquier jerarquía estable, imposibilidad de totalización, desterritorialización. Deleuze y Guattari retoman esta oposición en términos de multiplicidades arborescentes *versus* multiplicidades rizomáticas. Las primeras, extensivas, divisibles, molares, susceptibles de unificarse, totalizarse y organizarse. Las segundas, “libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, antes o después.” (Deleuze y Guattari, 1994: 39). No es casual que ese orden de disquisiciones aparezca asociado a la prevención que ese tipo de multiplicidad experimenta o debería experimentar ante la tendencia a cristalizar, a dejarse *agenciar*, en masa o en clase social que impondrían los obrerismos clásicos, marxistas o anarquistas.

Ahora bien, a la hora de hacer la historia de la multitud y la multiplicidad neooperaria no siempre se reconoce su deuda con un tipo de perspectivas que, ubicadas a finales del siglo XIX principios del XX, no solo contribuyeron —como todas las demás— a la máquina de guerra contra el fantasma que recorría en aquellos momentos Europa —el comunismo como proyecto político y el marxismo como teoría revolucionaria— sino que también aparecieron empeñadas en una crítica a la mística de lo social atribuida a Durkheim, que los sociólogos de la Escuela de Chicago habrán de heredar.

Así, frente a la indiferencia ante el pequeño acontecimiento propia de la escuela de *l'Année sociologique*, Gabriel Tarde prepara la teoría negriana de las multitudes y las multiplicidades con lo que vendría a ser una física social de los microprocesos, en la que más que la compenetración entre elementos orgánicos integrados se postula un análisis de colisiones, encabalgamientos, acoplamientos irregulares y provisionales, perturbaciones, dinámicas de interacción entre partículas caracterizadas por su naturaleza inestable, una inmensidad de microfactores coordinados por mecanismos capaces de dotar de coherencia un cúmulo de unidades en permanente agitación. Tarde sostenía —como los neo-operarios hoy— que se podían producir cambios estratégicos en los estados de ánimo colectivos como consecuencia de la aparición de factores nuevos ajenos al orden dominante, momentos especiales en que una determinada estructura macroscópica empezaba a perder estabilidad a partir de que perturbaciones o fluctuaciones locales y microscópicas alcanzasen umbrales críticos, lo que ponía de manifiesto la vulnerabilidad de todo orden social ante la amplificación de comportamientos rupturistas. Frente a la teoría durkheimniana según la cual los contenidos de la conciencia personal son irrelevantes, puesto que son la consecuencia de la coacción social, para Tarde la vida social está animada por procesos de sugestión-imitación que relacionan espíritus y voluntades individuales. De ahí la noción ya referenciada de *público*, entendido como “una agrupación momentánea y más o menos lógica de juicios” (Tarde, o.c.: 82).

A partir de ese ascendente recibido de Gabriel Tarde es fácil llegar al desvelar cómo la multitud de los neooperarios acabe remitiendo en realidad, en cuanto se deja entender, a una reedición del concepto de *público* diseñado por el propio Tarde y luego desarrollado por los pragmáticos como Park y Dewey. Tras ellos el interaccionismo de Blumer y una tradición sociología crítica norteamericana a la que la figura de Hannah Arendt no le sería ajena, como tampoco le sería el marxismo light de la Escuela de Frankfurt. Todo ese precipitado,

que asumirá como propias todas las variantes de abominación de las masas —desde la aristocratizante a la psicológica, pasando por la liberal-reformista que encarnaría mejor que nadie Ortega—, restituye desde posiciones que se presuponen rupturistas la gran meta liberal de rescatar al individuo de todo avasallamiento por parte de cualquier forma de unificación psicológica o emocional como la que suponen la acción colectiva de naturaleza masiva, pero también la planteada por el encuadramiento organizativo en partidos o sindicatos, la procedente del Estado o la impuesta por la manipulación mediática, propagandística o publicitaria. Se trata de lo que podríamos llamar, evocando la película de Win Wenders, el "amigo americano" de los neo-operarios, la conexión que le permite a Negri y Hardt proponer al proletariado norteamericano como modelo para el autonomismo obrero por su capacidad de ignorar las estructuras partidarias o sindicales (Negri y Hardt, 2002: 372-373), o convertir la historia de la elaboración de la constitución de los Estados Unidos en el siglo XVIII en la concreción del maquiavelismo republicano y revolucionario cuyo valor reivindican, al tiempo que paradigma de proceso constituyente como máxima expresión de la creatividad emancipadora de la multitud (*ibidem*: 294-297). Una constitución, la estadounidense, de la que Noam Chomsky decía precisamente que no era "más que una criatura concebida para mantener la chusma a raya y para evitar que ni siquiera por error el populacho pudiera tener la mala idea de tomar el destino en sus propias manos" (citado por Boron, 2005: 117).

Esa línea desemboca en su propia renovación de la mano de la preocupación de los neo-operarios por que la multitud que postulan —nueva denominación del público pragmático— esté orientada para hacer que la articulación del sujeto con y en lo colectivo se traduzca no, como en la masa, en su desintegración sino, al contrario, en una afinamiento y una intensificación de sus potencialidades como ser autónomo y autodiseñado. Esa defensa de la individuación como factor clave constituyente frente a cualquier atractor hacia la unidad constituida —Estado, pueblo, clase, masa o público masificado— es del todo consecuente con lo que ya se ha hecho notar que es la izquierda del ciudadanía, esa tendencia política que parece convencida de que el antídoto contra el capitalismo pasa o incluso consiste en llevar hasta sus últimas consecuencias los principios democráticos abstractos, lo que en la práctica es imposible sin la institucionalización, como fundamento del lazo social, del individuo responsable y debidamente informado de virtudes cívicas, es decir del *ciudadano*. Democracia radical —o democracia absoluta de la multitud, en dialecto postoperario— es, en ese orden de cosas, subjetividad radical. Se pasa de la historia sin sujeto althusseriana al sujeto sin historia de la nebulosa movimientista postmoderna.

Si la masa marxista era sustantivación del proletariado o de las clases populares, la nueva multitud reifica la vieja sociedad civil inventada por Hegel: consenso entre ciudadanos autoconscientes, libres e iguales, que existe ignorando todo antagonismo en su seno y que habita una trascendental y por supuesto que ficticia esfera pública, situada más allá o al margen de contingencias y determinantes materiales. Pero esa vida civil, entendida en tanto que entidad eventualmente crítica que permite que el Estado no sea un simple órgano de una dominación arbitraria, Hegel la concibe como sustentada solo sobre la base de "la individualidad abstracta del arbitrio y de la opinión", es decir sobre particulares que han sido emancipados de la voluntad inorgánica de la "mera masa", ni siquiera cuando aparece como "multitud disuelta en sus átomos", en cualquier caso siempre "montón informe cuyo impulso y obrar sería justamente por eso, sólo primario, irracional, salvaje y brutal" (Hegel, 1968 [1812]: § 301-302). He ahí la idea precursora de todo proyecto de conquista racionalizante de la chusma, para hacer de ella ora público, ora multitud, luego del giro que recibe el término a manos del extremismo ciudadanista.

Recuérdese que es en buena medida en diálogo no explícito con la centralidad de la oposición público-masa que podemos entender los desarrollos que en los años 50 y 60 del siglo XX conoce ese concepto de *esfera pública*, sobre todo de la mano de Hannah Arendt y Jürgen Habermas, vista en tanto que arena de encuentro y controversia entre individuos que buscan ponerse de acuerdo acerca de qué pensar, decir y hacer en relación con asuntos que les conciernen, escenario abstracto en que circulan y se intercambian discursos y en el que se desarrolla la actividad de la sociedad civil como dispositivo de mediación y control crítico del poder político. Un ámbito este, por cierto, cada vez más identificado hoy con "las relaciones no gubernamentales y no económicas y las asociaciones de voluntarios que afianzan las estructuras de comunicación de la esfera

pública, en el componente de sociedad del mundo de la vida" (Habermas, 2005 [1992]: 367), una descripción que se adecúa bastante bien a la composición de la nueva multitud negriana, tal y como de vez en cuando aparece precaria y relativamente clarificada.

Es cierto que desde las perspectivas postoperarias ha fracasado el proyecto moderno de sociedad civil —es decir, digámoslo con claridad, de sociedad burguesa— en tanto subsunción racional y consentida de lo particular a un interés universal mediado por instituciones y sostenido por una permanentemente activada pedagogía de los valores. Estamos en realidad en una sociedad postcívica, lo que no implica que por ello se continúe reclamando el potencial democrático y socialista del viejo concepto de sociedad civil y, es más, se persista en considerar "la sociedad civil como la realidad política más deseable" (Hardt, 2003: 33). Pero ello sin que en lugar alguno se reclame que la socialización y universalización de la esfera civil cumpla con el requisito previo que Marx y Engels le exigían para verse liberada de su pecado original de fantasmagoría al servicio del espejismo democrático burgués: una sociedad sin clases, único escenario en que se podrá hacer realidad la conversión del ciudadano como encarnación o imitación del ideal de propietario privado, en ciudadano como ser humano a secas.

6. La dislocación del espacio social

He ahí la clave que explica el papel central concedido al espacio público en la doctrina general en la que neobrerismo no deja de enmarcarse, que es la del ciudadanía radical, esa ideología que no solo pretende superar la interpretación dogmática del marxismo, sino que desemboca en una autonomización de los movimientos sociales, una vez estos han renegado de lo que fue su papel subordinado y dependiente respecto a la lucha de clases, una lucha que ya no es ni será más de clases y que ya ha renunciado a cualquier eje de rotación. Para la democracia radical el espacio público no es ya la comarca física accesible a todos, sino el espacio de y para ese público que aspira a suplantar a las antiguas masas, un territorio desterritorializado que es la versión expandida y universal —dislocada o deslocalizada, podríamos decir— de esos espacios concretos que fueron el ágora griega, según Arendt, o, si atendemos a Habermas y Koselleck, los salones ilustrados, espacialización irreal de la no menos irreal esfera pública burguesa y de su despliegue —hay que insistir— como sociedad civil, aquella arena de mediación centrada en "la persona concreta..., en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad" (Hegel, o.c.: § 182).

En tanto debe cumplir su misión de suelo de esa sociedad civil rejuvenecida —lo que Mary Kaldor (2005: 21-22) clasifica como su "versión activista"—, el espacio público debe objetivarse ahora en ese marco sensible que hasta entonces había sido simplemente la calle, para hacer de ella escenario programático de y para la "auténtica" cívica; no la corrupta y adulterada actual, sino, por fin, en tanto que verdadero marco autogestionado de discusión y acción en el seno del cual el individuo vive no sólo su máximo nivel de institucionalización política, sino que se ve investido de toda su dignidad moral como fundamento innegociable de la mística democrática de la obediencia libremente consentida. En el fondo, ese espacio público ideal sólo puede ser el escenario por el que transcurra la actividad pública de un imaginario ciudadano universal o, lo que es lo mismo, el miembro de una clase media internacional que ha visto por fin realizado el horizonte de una integración de las conductas basado en las buenas prácticas y en el ejercicio intensivo de competencias comunicacionales. Esa pequeña burguesía cosmopolita es aquella a cuyos hijos e hijas —no nos engañemos— recluta esa nueva multitud negriana, no en vano nutrida sobre todo por jóvenes empleados u orientados hacia esas formas de producción inmaterial que han venido a ocupar, según la nueva-nueva izquierda, el lugar central que ocupara el viejo trabajo industrial y que no deja de coincidir con la mítica "clase creativa" a la que el capitalismo confía su propia reproducción en la nueva era tecnológica.

Pero cuando se insiste en que el espacio público es la espacialización de los principios morales que hacen posible la convivencia ordenada y la crítica moral al poder en un contexto nominalmente democrático, lo que

se está haciendo es también establecer una discontinuidad absoluta de lo que hasta entonces había sido simplemente la calle como escenario de una sociabilidad singular entre extraños, sociabilidad que podía conocer expresiones fusionales que implicaban el paso abrupto y total entre una experiencia por definición colectiva y al tiempo dispersa y el desencadenamiento de un mecanismo drástico de desindividuación y, por tanto, de amoralidad. Ese paso de lo que fue un simple marco ecológico de actividad —el espacio público como espacio urbano de libre acceso; la calle— al marco participativo, moral y político del compromiso democrático —el espacio público filosófico—, que no puede existir sino negando aquello con lo que es del todo incompatible, puesto que contiene su negación, que es precisamente cualquier forma de fundición humana que inutilice la "ley del corazón" hegeliana, es decir el ejercicio de las virtudes personales como principio fundamental de cualquier vínculo social y la razón como mecanismo de moderación de las pasiones.

De ahí esa vindicación que los nuevos apologetas del espacio público —incluyendo los ciudadanistas de izquierda— han hecho de la premisa pragmática, ya enunciada en referencia a Robert Ezra Park, según la cual lo contrario de lo público no es *lo privado*, sino *lo fusional*, cualquier modalidad de fusión, esté ésta sólidamente estabilizada a partir de criterios cosmovisionales —no importa qué forma de comunidad tradicional o pueblo—, políticos —el Estado— o se organice efímeramente a partir de una coincidencia afectiva o psicológica, como ocurre en el caso de las muchedumbres unificadas: las masas. La experiencia de la vida pública, en el sentido postulado por Arendt o Habermas, nunca pierde de vista que quienes la constituyen son seres humanos diferenciados y diferenciables y que esas diferenciaciones son soslayables a través de la concertación, que no de concentración. Con toda fusión pasa justo lo contrario: las diferencias son negadas provisionalmente en aras a la unidad obtenida para un fin específico y circunstancial. La experiencia de la sociabilidad en el espacio público ideal es la de una concertación no fusional, es decir basada en distanciamiento y la reserva entre quienes la practican, que no niegan esa distancia, sino que la consideran simplemente sorteable a efectos de la consecución de consensos operativos y discursivos eventuales (Joseph, 1981: 62).

El idealismo del espacio público se proyecta así sobre la calle para obligarla a ser mucho más que el terreno en que se desarrolla un tipo singular de convivencia social entre extraños totales o relativos, que puede coagularse en ocasiones en esas formidables unidades de sentimiento y acción que eran las masas. Ahora debe ser sobre todo un escenario comunicacional en que los usuarios pueden reconocer automáticamente y pactar las pautas que los organizan, que distribuyen y articulan sus disposiciones entre sí y en relación con los elementos del entorno, siempre a partir no de sus pertenencias, sino de sus pertinencias, esto es de su capacidad para ser reconocidos como concertantes a partir de su buena conducta civil o *urbanidad*. Lo que se distingue ahí —siempre a nivel teórico, no real— no es un conjunto homogéneo de componentes humanos, sino una conformación de agentes dispersos que se ponen de acuerdo no solamente en qué pensar o sentir, sino en cómo hacer que se encadenen armónicamente una serie ininterrumpida de acontecimientos, en un contexto que ha devenido una pura abstracción y en el que el conflicto es inconcebible, puesto que exige un estado de conciliación y reconciliación permanentemente reactivados a través de la negociación y el consenso. En estos casos los presupuestos de inferencia para la acción pertinente no sólo pueden prescindir de que cada cual se presente a sí mismo —es decir, se identifique— sino que se supone que pueden y deben hacer abstracción de su estatus social, de su aspecto fenotípico, de sus pensamientos, de sus sentimientos, de su género, de su ideología, de su religión o de cualquiera de las demás filiaciones o marcajes a las que se considera o se le considera adscrito, para tener en cuenta sólo sus virtudes morales y su capacidad para asumir decisiones colectivamente vinculantes.

En efecto, las bases del proyecto cultural de la modernidad, que el ciudadanismo reclama y apremia, se fundan en la afirmación de las identidades singulares, pero una afirmación que inmediatamente se soslaya y se supera al incorporarse cada cual en esa esfera pública ideal conformada por individualidades que se presentan como indeterminadas a la hora de concertar con otros los cauces por los que debe desarrollarse la existencia en común. En eso consiste la vida civil, es decir en vida de y entre conciudadanos que generan y controlan cooperativamente esa cierta verdad práctica que les permite estar juntos de manera ordenada. El *ciudadanismo* como ideología política actualiza entonces la noción hegeliana de *civismo* o *civilidad* como conjun-

to de prácticas individuales apropiadas en aras del bien colectivo, la labor que le permite al individuo liberarse de su propio interés, puesto que constituye "el punto absoluto de tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la ética, no más inmediata y natural, sino espiritual y elevada igualmente a la forma de la universalidad" (Hegel, *o.c.*: § 187).

Se produce, como se ve, un traslado físico de los axiomas que rigen la arena pública democrática, constituida por individuos indeterminados que se pasan el tiempo intercambiando argumentos racionales, a la calle, convertida ahora en espacio público postulado por la tradición filosófica republicana, en la que se espera que se despliegue una sociedad cuyos componentes son reconocidos como concertantes al margen de su identidad y en la medida que saben actuar y actúan de forma adecuada y justificada. Pero en eso es en lo que se concreta la figura actual del activista, que ocupa el lugar del antiguo militante y que es eso: alguien que actúa, puesto que la lucha misma se concibe como el conjunto de actividades independientes de sujetos sociales independientes que actúan de manera creativa desde su propia unicidad, en cuyo ejemplo moral se adivina un mundo nuevo. En eso consiste la autonomía de quienes gustan de llamarse a sí mismo autónomos, adscritos a movimientos autónomos que conforman individuos no menos autónomos. Pero esa "autonomía" es congruente con la fetichización del individuo que representa la figura abstracta de ciudadano, para el que la experiencia democrática ideal debería estar sometida a la lógica de una desafiliación total. En eso consiste el mito del "hombre de la calle" de la civilización burguesa, concreción de ese ciudadano teórico que lo es porque puede ejercer y ejerce su presunto derecho al anonimato, es decir a aceptar un nicho común de existencia social en la que las clases y los enclavamientos han desaparecido como por encanto.

Imposible no asociar esas premisas de la importancia concedida para las tendencias neozquierdistas del republicanismo postmoderno precisamente al anonimato (cf. Garcés, López Petit y Fernández-Savater, eds., 2009, y López-Petit, 2009: 115-130), que es en el fondo el estatuto que reclama ese personaje conceptual que es el ciudadano, ente en cierto modo celestial que se supone que está destinado a interpelar y ser interpelado por el Estado y por los demás en función no de quién ese, sino tan sólo de lo que hace y le pasa, todo ello en un espacio público concebido como marco informal atravesado y movido no, como la calle, por meros órdenes operativos interobjetivos eventualmente polémicos, sino sobre todo por la circulación en todas direcciones de fluidos comunicacionales intersubjetivos para los que el conflicto es un obstáculo a vencer mediante el diálogo. En individuo alcanza aquí no sólo su máximo nivel de institucionalización política, sino también su nivel superior de eficacia simbólica. Sale del campo de la entelequia, deja de ser una entidad teórica y se cosifica, aunque sea bajo la figura de un ser sin rostro, ni identidad concreta, puesto que, en la teoría republicana, hoy ciudadanista, le basta con ser una masa corpórea con rostro humano para ser reconocido como con derechos y obligaciones.

El ciudadano, en efecto, es por definición una entidad viviente a la que le corresponde la cualidad básica de la inidentidad, puesto que se encarna en la figura del desconocido urbano, cuyo estatuto es, en teoría, el de ser libre e igual al margen de cuál sea el lugar real que ocupa en un orden social jerárquico y estratificado que se puede hacer como si no existiera o como si ya no importara. Es a ese personaje incógnito, base del imaginario político liberal, al que le corresponde la misión de coproducir con otros desconocidos con quienes coexiste comarcas de autocomprensión normativa permanentemente renovadas, compromisos entre actores emancipados, que se encuadran en esa experiencia general de la inidentidad que es la fantástica esfera pública democrática de la que las movilizaciones ciudadanistas se presumen exaltación, aunque en realidad la sociedad democrática así idealizada no vendría a ser, de hecho, más que una amplificación universal de la idea matriz de sociedad anónima mercantil, cuyos individuos participan en función no de su identidad, sino en tanto comparten conceptos que, colocados en la base de la jerga postpolítica, consiguen disimular su sentido original: intereses, acciones, valores...¹⁸

¹⁸ También ahí encontramos una parentesco directo entre la noción de *público* y las nuevas conceptualizaciones de lo colectivo propuestas desde el pensamiento postpolítico. En efecto, el público es, en Park (1996 [1903]: 403-404), en el

Acaso sea porque la calle está claro que no se encuentra en condiciones de cumplir las expectativas puestas en ella por los partidarios del advenimiento de la democracia real —hasta tal punto son constantes los desmentidos de que pueda ser un espacio de igualdad, libertad y fraternidad—, que estos muestran su predilección por internet, un espacio público de nuevo cuño en que se puede hacer real la ilusión de una sociedad en red, trama de conexiones exclusivamente hechas de competencias comunicativas desencarnadas ejercidas por individuos autosuficientes, nexos de los que se puede entrar y salir libremente haciendo abstracción del lugar que cada cual ocupa en el organigrama social real. Esa sociedad metafísica —y por tanto indestructible— es la que permite realizar la utopía, imposible fuera, de un público universal, fundado, como querían Tarde y Park y restaurado bajo el nombre de *multitud*, en una coincidencia a distancia y que sólo de manera eventual se transformaría en coincidencia física, a la manera como vemos hoy en las *smart mobs*, *flash mobs* o *mobs*, que es el formato que asumen también hoy bien número de movilizaciones de temática política o civil en general.

De hecho, la multitud de ese postmarxismo —que es en realidad, considerando sus fuentes renacentistas y barrocas, premarxista— hereda del público de los pragmáticos esa naturaleza de red. El público funcionaba en la modelización propuesta por Park como una "red de perspectivas y de perspectivas sobre perspectivas, replicándose en un infinito juego de espejos...., que no reflejan jamás una conciencia colectiva en fusión" (Cefaï, 2007: 47). Casi un siglo después, la multitud de los neo-obreristas es una red de individuos, de singularidades contingentes que resultan a su vez de un proceso de individuación, puesto que esa multitud, como potencia anónima e indiferenciada, sólo puede existir en tanto que se individúa en la acción de sujetos particulares (Virno, 2001). Negri y Hardt lo plantean así:

El modelo del enjambre sugerido por las sociedades animales y desarrollado por estos investigadores plantea que cada agente o partícula del enjambre es idéntica a las demás y no posee una gran creatividad propia. En cambio, los enjambres emergentes que vemos en las nuevas organizaciones políticas en red están compuestos por una multitud de agentes con distintos niveles de creatividad, lo cual añade varios grados de complejidad al modelo. Para comunicarse y cooperar, los miembros de la multitud no necesitan la uniformidad, ni renunciar a la creatividad individual. Siguen siendo diferentes en términos de raza, género, sexualidad, y así sucesivamente. Lo que necesitamos entender ahora es qué inteligencia colectiva puede emerger de la comunicación y la cooperación de tan variada multiplicidad. (Negri y Hardt, 2004: 121).

De ahí esa *multitud inteligente* que acuñara como concepto Howard Rheingold (2004 [2002]), entre cuyas características estaría la de colocarse en el reverso de la multitud clásica, dispersa o masiva, de las cuales el rasgo identificador sería precisamente su carencia de raciocinio. Y no es casual, puesto que las llamadas nuevas tecnologías en que se despliega esa nueva muchedumbre inteligente a la que Rheingold se refiere han acabado siendo al tiempo el modelo y el último reservorio de la preferencia por las sociabilidades reticulares en general, sin intermediaciones, descentradas o policentradas, desjerarquizadas, dotadas de estructuras dispersas, líquidas o dispadas, a las que la botánica les presta metáforas como las del hongo *slime mold* o mixomiceto, unicelular o pluricelular según el medio, o tallos de crecimiento horizontal y subterráneo: los rizoma.¹⁹

Se cumple así, en ese nuevo dominio aparentemente sin dominio de las nuevas tecnologías digitales, el objetivo final de la desactivación definitiva de las masas urbanas, ya no disueltas por la policía o el ejército, ni

fondo una trasposición de ese ámbito relacional que es el mercado, yuxtaposición de individuos entregados a una negociación fugitiva determinada por sus objetivos particulares, de manera que el precio sería el resultado de una interacción entre intereses. Jean-Paul Sartre también percibió esa analogía entre los flujos de mercado y la opinión pública (Sartre, 1979 [1960], libro I: 468-469).

¹⁹ Sobre ese lugar de las redes sociales cibernéticas como modelo y a la vez como soporte de los movimientos sociales postpolíticos, me remito a Domínguez (2008).

secuestradas por la demagogia de líderes aberrantes, ni embaucadas por la televisión, ni tampoco aletargadas por la hipnosis colectiva que les impone el gran espectáculo consumista. La dispersión de las masas ha sido posible sólo en la ficticia autonomía ejercida por individuos aislados en ese espacio dislocado por el que se desplazan sin salir de casa o inmóviles los cibernautas, un universo de encuentros incorpóreos en que se practica una sociabilidad pura en que solo prima la comunicación y el diálogo. Sólo de vez en cuando esa nebulosa metafísica se sustancia en convergencias materiales que no en vano asumen la asamblea como estado natural, puesto que no dejan de ser grandes chats en vivo en que se realiza el sueño dorado del público como conversación de todos con todos. Es en ese universo hiperabstracto en que la nueva multitud encuentra su única posibilidad de existir, puesto que afuera o alrededor de las redes sociales abstractas, lo que hay es lo que había: la brutalidad de las asimetrías, el despotismo de los poderosos, la violencia con que se sostiene el desorden del mundo y, como si nunca se hubieran ido del todo, las viejas y nuevas turbas, siempre al acecho, esperando el momento de la rabia y del asalto.

Bibliografía:

- Achache, Gilles. 1992. "El marketing político", en Jean-Marc Ferry et al., *El nuevo espacio público*, Barcelona, Gedisa, pp. 112-123.
- Arendt, Hanna. 1974 [1958]. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus.
- Bell, Daniel. 1964 [1959]. "Los Estados Unidos una sociedad de masas. Crítica", en *El fin de las ideologías*, Madrid: Tecnos, pp. 21-47.
- Blumer, Herbert (1987 [1946]). "A Massa, o Público e a Opinião Pública", en Gabriel Cohn, dir., *Comunicação e indústria cultural*, São Paulo: T. A. Queiroz Ed., pp. 177-186.
- Boron, Atilio. 2005. *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Buenos Aires: CLACSO-Eudeba
- Bourdieu, Pierre. 1991 [1979]. *La distinción. Las claves sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron. (1975 [1963]). "Sociología de la mitología y mitología de la sociología", en *Mitosociología*, Barcelona: Fontanella.
- Canetti, Elias. 1994 [1960]. *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik.
- Cefaï, Daniel (2007). *Pourquoi se mobilise-t'on? Les théories de l'action collective*, París: La Découverte-MAUSS.
- De Giorgi, Alessandro, 2006 (2002). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Deleuze, G. y Guattari, Félix, 1994. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos.
- Delgado, Manuel. 2014. *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelona: Bellaterra.
- Dewey, John. 2004 [1927]. *La opinión pública y sus problemas*, Madrid: Morata.
- Domínguez, Mario (2008). "Ciudadanismo y postpolítica", en "IX Congreso español de sociología. Barcelona, 2007. Ponencia mimeografiada.
- Dowson, Andrew. 1989. *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dupuis-Dért, Francis. 2003. "Manifestations altermondialisation et 'groupes d'affinité'. Anarchisme et psychologie des foules rationnelles", intervención en el *Colloque "Les mobilisations altermondialistes"*, 3-5 diciembre.
- Durkheim, Émile. 2001 [1893]. *La división del trabajo social*, Akal, Barcelona.
- Expósito, Marcelo. 2002. "De la desobediencia civil a la desobediencia política: La hipótesis imaginativa", *Transversal*, 19: 66-69.
- Freud, Sigmund, 1969 [1921]. *Psicología de las masas*, Madrid: Alianza.
- Garcés, Marina; López-Petit, Santiago, y Fernández-Savater, Amador, eds.. 2009. *La fuerza del anonimato*. Barcelona: Bellaterra.
- Gaudemar, Jean-Paul de. 1981. *La movilización general*, Madrid: La Piqueta.
- Giner, Salvador. 1961. *La societat de masses*. Barcelona. Rafael Dalmau.
- Gorz, André. (1981). *Adiós al proletariado*, Barcelona: El Viejo Topo.
- Harbermas, Jürgen. 1981 [1962]. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- 2005 [1993]. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta.
- Hardt, Michael. 2003. "Il deperimento della società civile", en Paolo Peticari, *Biopolitica minore*, Roma: Manifestolibri, pp. 33-59.
- Hardt, Michael y Sandro Mezzadra. 2013. "Transformaciones en los procesos de gobierno y movimientos sociales en América Latina", en Mauro Cerbino e Isabella Giunta, comp., *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Quito: FLACSO, pp. 43-77.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968 [1821]. *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad.
- Joseph, Isaac. 1981. "Éléments pour l'analyse de l'expérience de la vie publique", *Espaces et sociétés*, 38-39 (julio-diciembre), pp. 57-76.
- 2001. "Tarde avec Park. A quoi servent les foules?", *Multitudes*, 7 (diciembre). <http://multitudes.samizdat.net/Tarde-avec-Park>.
- Kaldor, Mary. 2005. *La sociedad civil global*. Barcelona: Tusquets.
- Le Bon, Gustave. 1983 [1895]. *Psicología de las masas*, Madrid: Morata.
- López-Petit, Santiago. 2009. *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Lukács, Georg. 1975 [1953]. *El asalto a la razón*, Madrid: Grijalbo.
- MacDonald, Dwight. 1969 [1960]. "Masscult y midcult", en MacDonald et al., *La industria de la cultura*, Madrid: Alberto Corazón, pp. 67-156.
- Mannheim, Karl, 1964 [1933-1935]. *Ensayos de sociología de la cultura*, Madrid: Aguilar.
- McClelland, J.S. 2010. *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*. Londres: Routledge.
- Mills, C. Wright. 1964 [1954]. "La sociedad de masas y la educación liberal", en *Poder, política, pueblo*, México DF., FCE, pp. 277-293.
- Moscovici, Serge. 1985. *La era de las multitudes*. México DF: FCE.
- Negri, Antonio. 1993. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, Barcelona: Anthropos.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. 2002. *Imperio*, Barcelona: Paidós.
- 2004. *Multitud*. Barcelona: Debate.

- Offe, Carl. 1992. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, 2ª ed. Madrid: Sistema..
- Ortega y Gasset, José. 1966 [1930]. "Socialización del hombre", en *El espectador*, Madrid: Espasa-Calpe, pp. 221-226.
- 1967 [1921]. *La España invertebrada*, Madrid: Espasa-Calpe.
- 1972 [1917]. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Park, Robert Ezra. 1996 [1903]. "La masa y el público. Investigación metodológica y sociológica", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 76: 361-423.
- Ramos Mejía, José María. 1994 [1899]. *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación/Marymar.
- Rauschning, Hermann. 2006 [1938]. *Hitler. Confesiones íntimas, 1932-1934*, Barcelona, Círculo Latino.
- Reich, Wilhem. 1973 [1933]. *Psicología de masas del fascismo*. México DF, Roca.
- Rheingold, Howard. 2004 [2002]. *Multitudes inteligentes: La próxima revolución social*, Barcelona: Gedisa.
- Riesman, David. 1981 [1950]. *La muchedumbre solitaria*. Barcelona: Paidós.
- Rossi, Pasquale. 1904. *Psicología colectiva morbosa*, Barcelona: Carbonell y Esteva.
- Rudo, Mark. 1978. "Columbia: notas sobre la rebelión de la primavera", en *Textos de la nueva izquierda*. Madrid: Miguel Castellote, pp. 363-389.
- Sartre, Jean-Paul. 1979 [1960]. *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires: Losada.
- Sennett, Richard. 1978. *El declive del hombre público*, Barcelona: Península.
- Sighele, Scipio. 1892. *La muchedumbre criminal. Ensayo de psicología colectiva*, Madrid: La España Moderna.
- Simmel, G. 2002 [1917]. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Sloterdijk, Peter. 2011 [2002]. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia. Pre-Textos.
- Tarde, Gabriel. 1972 [1890]. *La philosophie pénale*, París: Cujas.
- 1986 [1901]. *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus.
- Tchakhotine, Serge. 1952 [1939]. *Le viol des foules par la propagande politique*. Paris: Gallimard.
- Virno, Paulo. 2001. "Multitud et principe d'individuation", *Multitudes*, 7 (diciembre).