

## *Individuos, masas, colectivos, públicos*

Artículo publicado en *Escuela de Noche* (Revista sobre la creación literaria de la Escuela de Letras), n°s 11 y 12, Madrid, 1994, pp. 88–102.

---

## Una advertencia metodológica

Voy a resumir algunas opiniones personales sobre ciertos fenómenos complejos (en particular sobre aquellos que Richard Sennett englobó en sus análisis sobre El declive del hombre público, o aquellos de los que habló Habermas en su Estructura y crítica de la opinión pública) que requerirían matices y precisiones que, en parte, no puedo hacer, sobre todo porque alargaría esta narración más allá de lo debido. Todas estas cuestiones forman parte de mi trabajo cotidiano como profesor de una materia llamada Opinión Pública, concepto problemático en sí mismo, como lo es todo lo que se relaciona con él: el individuo opinante, el carácter público o privado de sus actos, la masa (qué concepto!) en la que esas opiniones se integran, y la propia individualidad como algo realmente existente más allá de esa encrucijada interactiva que somos o parecemos ser en perspectiva dinámica.

Vivimos en unos tiempos en los que se ha cuestionado casi todo. En el territorio del pensamiento más o menos puro no ha quedado títere con cabeza, y es difícil otear algo en pie en medio del campo de batalla. Desde luego no parece estarlo eso que llamamos el individuo, tan vinculado a eso otro que llamamos mente. Si hiciéramos más caso del que prudentemente hay que hacer a las reflexiones de algunos filósofos, sería inútil seguir hablando de estas cosas, porque un mundo opaco lleno de paradojas, subjetivismos e invencibles soledades expresivas, hace imposible cualquier acercamiento cognitivo a cualquier cosa. El individuo y la mente no son excepciones a esta inutilidad: son sus principales ejemplos. Y sin embargo es posible decir algunas cosas sobre estas complicadas cuestiones aceptando las reglas expresivas vigentes del sentido común y aceptando, claro está, que estas cosas son tan comunicables, al menos, como un poema de Rilke o una pieza de Ravel: relativamente. Pero esa es la (maldita) gracia de todo. No somos autómatas incontextuales aplicando reglas estrictas de significación fiscalista: somos solitarios imperfectos intentando rehacer continuamente las reglas de significación. Y la cosa debe funcionar bastante bien, porque la ciencia va caminando con alguna firmeza.

Con todo, el mismo concepto de "individuo" es complejo. Voy a entender por individuo a un humano que ha alcanzado una cierta autonomía personal, y que tiene una razonable capacidad para elegir inteligentemente la parte de su destino que depende de su voluntad. Ya sé que esta definición, como todas, es muy endeble. Pero se entiende la intención. Por otra parte, no se puede soslayar el hecho de que una parte de lo que llamamos "individualidad" es una construcción colectiva: lo que una época define como individuo se impone a los individuos como criterio de conducta y de definición. También a mí. Pese a eso, incluso uno puede cuestionar "individualmente" estas construcciones de época. O aceptarlas en libertad. Hay, es cierto, un juego de espejos en toda percepción. Y un individuo está en el interior de ese juego.

## Desorden conceptual y merodeo verbal: el escepticismo contemporáneo

De forma reiterada diversos profesionales del pensamiento político, la filosofía, la psicología, la historia, la economía, la sociología, la antropología y demás ciencias sociales, e incluso de aquellas ciencias naturales enfrentadas a diversos dilemas que trascienden a su inmediatez pragmática, se plantean un conjunto de temas muy interrelacionados que tienen que ver con el individuo como concepto y como realidad. Parece como si todos dudaran de que existiera un tal ente así llamado "individuo", cargado de connotaciones negativas (un insulto, frecuentemente: algo así como egoísta) y positivas (un ser autónomo al margen de los procesos de masificación), o bien lleno de sofisticación semántica (sujeto, actor), pero también de retórica policial o judicial ("un individuo"). Parece que se ha extendido al individuo la antigua desconfianza sobre la misma existencia del hombre como pura entidad material, y se llegara así en un largo camino de complejidad y matización hasta la actual desconfianza hacia esa individualidad postulable de ese ser biológico del que parece que se pueden afirmar pocas cosas con sentido si es que se puede postular alguna. Se ha dicho, y yo mismo lo he dicho y repetido, que la reflexión sobre el lenguaje es el tema central de este siglo, al menos en perspectiva científico-social y filosófica, pero también metodológica y cognitiva. El giro lingüístico de la reflexión contemporánea, sin embargo, es preciso matizarlo, porque sólo parece una excusa para seguir hablando o

renegando del individuo o de su mente, en una racionalidad obsesivamente centrada en la negación de sí misma cuando se hace su propio objeto de reflexión. Probablemente esta referencia al individuo y la mente sea también otra excusa u otro paso para llegar al meollo de la cuestión que se debate: ¿existe realmente la ciencia o el conocimiento?, ¿es razonable hablar de comunicación?, ¿es razonable hablar, a secas?, ¿no sería preferible callar y disfrutar del fin del mundo, puesto que todo es inconsistente, infundado e inútil?.

Esta selva apenas insinuada de disparates epistemológicos muy interesantes y divertidos, nacidos en la explosión de reflexión hipercrítica vinculada al desarrollo del pensamiento en libertad durante este siglo, incluye también un debate más gremial entre sociólogos y otros gremios próximos sobre el individuo, la individualidad, la masificación, lo público, lo íntimo, lo privado, etc. Lo interesante de este último debate es que no es de carácter esencialista, y no se trata entonces de sentenciar si se puede hablar o no de mente, de individuo, de ciencia, de conocimiento, etc. Es más relajado y relajante: dando por supuesto casi todo, nos preguntamos qué podemos decir de la individualidad ayer y hoy, o de forma más directa: ¿somos esos idiotas que dicen que somos o hubo alguna vez un sujeto autónomo debajo de la boina de los tiempos (sobre todo de los tiempos modernos, que diría Chaplin)? Y todas las cuestiones conexas e inmediatas al tema.

### **Hubo una vez una Edad Media o de dónde venimos y a dónde vamos**

Parece un tiempo tan ejemplarmente lejano ("allá, en la Edad Media,...") que su cita semeja el comienzo de algún cuento en países fantásticos y lugares imposibles. Sus pobladores (frailes furiosos, crueles feudales, campesinos sombríos, guerreros errantes, señoras de ausencias entre almenas y sedas, herejes iracundos, papas de horca y cuchillo, teólogos como sastres del alma...¿y el individuo?) son figurantes de una narración que ya es sólo eso: un cuento. Lo que ya ha pasado se constituye más en materia literaria que en experiencia. Y me interesa destacar la diferencia entre estas cosas: lo que se constituye como materia literaria se incorpora a la colectividad como referencia imaginaria pero realmente inexistente: es una lejanía narrada de tal manera que no se piensa como real, aunque se considere real. A veces no ocurre así: para una persona muy religiosa la pasión de Cristo es experiencia (incluso experiencia propia). Hay acontecimientos históricos que se han contado más como experiencia que como literatura, pero no eso que llamamos Edad Media: ¿qué tiene esa época histórica para convertirse en literatura y no en inmediatez experimentada por nosotros mismos como género humano?. ¿Y por qué hablar de ella para hablar del individuo y de lo colectivo?. Resumiendo: ¿por qué la hemos literaturizado?. Adelanto una hipótesis: lo hacemos para olvidar que casi somos los de entonces (y Umberto Eco sabe algo de eso y su saber le llevó a cultivar literariamente un tiempo que conocía bien: él sabe que esa literatura contiene un morbo muy especial que también da pie a estas líneas).

Decía Le Goff (1995, p.37) de la Iglesia medieval que era una "organización totalitaria al servicio de una religión totalitaria". Puede parecer algo fuerte esta definición para quien no haya reflexionado en clave sociológica sobre aquella sociedad (tan diversa en los largos siglos que se le atribuyen que se hace necesario pluralizar el concepto: Edades Medias). Pero ese totalitarismo lo es no tanto por sus expresiones más bárbaras (la Iglesia practica la tortura, entre otras violencias) como por la consistencia unitaria que el ideal cristiano-medieval otorgó a aquel mundo disperso en mil mundos. En mi criterio, es esa unicidad, esa universalidad del proyecto colectivo y comunal (la universitas), la que produce ese totalitarismo específico medieval del que somos herederos. Incluso los "individualistas" de la época (eremitas, monjes, bandidos, guerreros de fortuna) estaban en el proyecto: o eran ortodoxos o eran herejes, pero eran parte de la comunidad de salvación. Y es ese postulado comunitarismo de bienes espirituales y materiales, esa hermandad de todos en el proyecto único, lo que, unido al pesimismo del "valle de lágrimas", constituye esa promiscuidad que va otorgando al hombre medieval la impudicia característica de lo público-medieval: la conciencia es, en sí misma, sospechosa, tanto como los tabiques y divisiones arquitectónicas: basta un dosel para preservar la precaria intimidad. Y aunque antes del siglo VöI los monjes tengan la celda o la cueva como lugar privado, son una excepción que durará hasta que se ponga en marcha la regula sancti Benedicti, que abrirá el espacio individual a la espacialidad diáfana de los espacios colectivos: comienza el apogeo de la Universitas o del ideal cristiano-comunal y la individualidad mística va a ir dejando paso a la regulación teológica y

dogmática; la gran figura unificadora de Tomás de Aquino, un filósofo que tiene el encargo de cristianizar el pensamiento griego, se va acercando desde el fondo de este paisaje de disolución de la mística y de la individualidad. Pero el monacato es, bajo cualquier forma, sospechoso desde siempre a la administración romana: hay en la actitud del monje un gesto ácido de huida y afirmación individual, como si la conquista cristiana del mundo no fuese cosa de todos. Pero con algunas excepciones, como la de La Cartuja, los monjes de Occidente tendrán que esperar al apogeo arquitectónico del Barroco para recuperar su celda y, con ella, algo de la antigua individualidad eremítica (v. Braunfels, 1975).

En esta historia de la celda hay toda una ilustración de la pérdida del espacio propio (físico y psíquico): desde la celda propia al huerto propio, allí donde haya un individuo que se cree algo en sí mismo y por sí mismo, hay un residuo del pecado original: "...la influencia de las ideas comunistas de los Padres de la Iglesia...persiste a través de los siglos" (Kofler, 1971, p.46). Y aunque la propia Iglesia irá adaptándose a los cambios económicos y sociales hasta negar estos orígenes comunales, tendrá que ser Lutero el que lo haga con rotundidad abriendo así la brecha definitiva que romperá la universitas desde dentro de ella misma. Pero eso ocurre unos cuantos siglos más allá de estas Edades Medias en las que se fragua la conciencia más duradera del hombre occidental sobre el mundo. Quizá los más frustrantes aspectos del igualitarismo moderno tengan que ver con este mundo medieval antiindividualista: ese debe ser el pecado original de la versión más rotunda del izquierdismo histórico.

Roger Bacon habla expresivamente de la respublica fidelium, como se habló también, en fórmula más habitual, de la ciudad de dios: universitas frente a individuo, cristiandad frente a ciencia, objetividad del derecho católico-penal (los mandamientos así usados) frente a la conciencia. O, en palabras del mismo Bacon: Una sola est sapientia perfecta, ab uno Deo data uni generi humano propter unum finem... (una sola sabiduría, un solo Dios, un sólo género humano, un sólo fin...). Es la continuidad del mensaje paulino que identifica la sabiduría con el mensaje cristiano. La ciencia es irrelevante, la diferencia es el pecado.

En la querrela entre realistas y nominalistas, allá por los siglos XI, X<sup>o</sup> y siguientes, se debatía la existencia autosuficiente de los conceptos abstractos o universales, pero el debate de fondo era el que se daba entre lo genérico y lo individual. El nominalismo era una afirmación de lo individual y concreto, de lo empírico e inmediato, pero esto era un reto a las grandes teologías hilvanadas con abstracciones fantásticas que proponían una racionalidad discursiva en la que la mostración (deisis) era sustituida por la demostración (apodeisis), y así se podía considerar como "racional" (demostrable) la misma existencia de Dios o cualquier otra cosa de orden empírico que exigía una mostración de ese mismo orden. Esta confusión de niveles articulada en la logomaquia del realismo conceptual y abstraccionista funda toda la teología, sobre todo la de Tomás de Aquino, y arrumba las fórmulas místicas de contacto directo con Dios, abriendo la fe a la intolerancia más absoluta (las diversas Inquisiciones) al afirmar, de hecho, que aquel que no cree lo hace por locura o mala fe, puesto que la razón logomáquica nos lleva a Dios. El discurso cristiano se endurece y se cierra con el tomismo, aunque bajo una nueva apariencia "racional" que no hace más que acrecentar la sinrazón de todo aquel que se mueva fuera de la más estricta dogmática. Pero algo está empezando a cambiar: el hecho mismo de que la filosofía tomista o neoescolástica aparezca como una filosofía de encargo le da un carácter simbólico-defensivo evidente. Y es desde el propio cuerpo eclesiástico desde donde comienzan a ordenarse las traducciones de griegos, judíos y árabes desde la mitad del siglo X<sup>o</sup> (en Toledo lo hace su arzobispo, y desde Constantinopla llega la Metafísica de Aristóteles) y sus obras son leídas y discutidas en las nuevas universidades nacidas al calor de las escuelas catedralicias, como la de París. El contraataque no se hace esperar y, en palabras de Gilson, "comienza la gran época de la teología y de la filosofía escolásticas; dicha época coincide con el esfuerzo que los pensadores cristianos realizan para canalizar o para contener la marea greco-árabe" (1965, p.362). O dicho en síntesis: vuelve el individuo, vuelve el pensamiento libre y la barca eclesiástica y comunal de la salvación naufraga en la marea de los nuevos tiempos.

¿Que quedaba del individuo entendido como ente autónomo, dueño de su destino, ante aquel comunitarismo económico, social, mental?. El pensamiento único o el pensamiento unidimensional, del que hoy tanto se

habla, impropriadamente, es el rasgo central de las Edades Medias, y ese pensamiento conforma una mentalidad amurallada, como aquellas ciudades, que se defiende así de cualquier virus ajeno.

Cabe decir, con Lotman (1979, p.46), que la signicidad (representación) es un rasgo básico de la Edad Media. Yo diría que el signo lo ocupa todo: nada es nada por sí mismo, y mucho menos los hombres: todo forma parte de una puesta en escena al modo de los autos sacramentales de Calderón de la Barca: todo nos lleva a Dios, a una idea medieval de Dios que es claramente incompatible con la libertad humana y, por tanto, con el individuo. No hay más sujeto que el sujeto cristiano-colectivo. De ahí venimos y ahí regresamos a poco que nos empujen.

### **El galgo socioeconómico y la tortuga mental: paradojas de la modernidad**

Los cambios económicos han sido más rápidos y profundos que los cambios de mentalidad, y lo que entendemos por modernidad y modernización, aún acompañándose de cambios mentales importantes (ver el excelente libro de Helena Béjar, *El ámbito íntimo*, 1988) en los niveles más externos de la conducta de los hombres –y de su mente, por tanto– no ha ido acompañado de transformaciones más hondas en niveles que pudiéramos considerar básicamente cognitivos: el conjunto de creencias no muy conscientes para el que las posee y que determinan las actitudes más básicas de los individuos. En estos niveles quizá no ha habido grandes cambios desde lo que he denominado la mente amurallada. Quisiera desglosar correctamente estas estructuras mentales para que no pudiera entenderse que no ha habido cambios o, al revés, para que no se crea que ha habido tales cambios que nada tenemos que ver con aquel campesino medieval, vencido en lo comunitario.

Quiero mostrar cómo la mentalidad moderna se estructura sobre unas capas nunca criticadas que proceden directamente del mundo medieval citado. Creo que en esos niveles más profundos de la elaboración de nuestras ideas y discursos no ha habido un cambio sustancial y que todavía nos remitimos a esas capas cognitivas cuando la libertad acecha y sentimos, como individuos o como colectivos, la presión de esa libertad.

La razón fundamental de todo esto es que los cambios socioeconómicos no han necesitado una revisión profunda de la mentalidad medieval: apenas ha bastado con una adaptación funcional. Pero como quiera que la crítica más obvia y repetida al hombre contemporáneo pasa por la negación de su individualidad desde perspectivas en las que no creo en absoluto (la masa, la técnica, los medios de comunicación) deseo dejar claro que, en mi opinión, las dificultades del hombre contemporáneo para constituirse como individuo proceden en gran parte de su propia historia o de su pasado, casi nunca del presente.

Es sabido que el Renacimiento, un concepto cultural, define ese período de entreépocas en el que ocurren cosas lo suficientemente importantes como para que se lo otorgue una especificidad que, por cierto, nunca satisfizo a todos. Hay quien dice que se trata de acontecimientos exclusivamente culturales en un periodo en el que, estrictamente, seguimos en la Edad Media. Hay quien dice que estamos, sencillamente, en la modernidad. Lo cierto es que desde mucho antes del siglo XV el mundo ha cambiado, y lo ha hecho en aspectos sociales y económicos que anuncian la modernidad en sus aspectos más radicales: cambios en el régimen de propiedad y de representación. Cambios, también, en la imagen del hombre (autoimagen) y del mundo. Estamos ahora en un mundo de ciudades, siervos libres, manufacturas, gremios, burgueses y comercio. Y de imprenta, también. Es otro mundo. Es cierto que aún no se han producido las llamadas revoluciones burguesas que trasformen radicalmente el sentido de la representación (política y, por cierto, teatral: cambios en los estilos de vida), pero sí va desapareciendo el rey-títere de los feudales y aparece el monarca absoluto directamente conectado con el pueblo llano (léase a Maquiavelo), mientras los feudales comienzan a tener serios problemas para conservar su estatus.

¿Y el individuo?. Evidentemente, este proceso de salida de lo medieval arrastra consigo una nueva perspectiva que ya estaba en el interior de la propia medievalidad: hay gentes que optan por la libertad porque pueden hacerlo: es el pago a sus servicios militares o de otra clase. Hay gentes que comienzan a no dar cuentas a nadie de sus actos: comerciantes incipientes, ex-guerreros, campesinos insurgentes, siervos liberados que rompen con el señor y con el obispo, aventureros, viajeros, y todos aquellos que son impulsados por una fuerza económica naciente y una cultura renacida que recupera en las universidades y en la lectura de los clásicos su función transformadora. Hay algo fuertemente individual en el caballero y en el viajero, en el artesano y el comerciante. El miedo comunitario parece cuartearse.

La fractura de la *universitas* o de la *respublica fidelium* está en marcha y la consecuencia será la aparición, efectivamente, de un individuo en un sentido, al menos, antieclesiástico o anticomunal: un ser autónomo con relación a la presión normativa de la Iglesia. Si se entiende por individuo a un hombre que ha roto su vínculo más fuerte con la *universitas* y piensa en términos de acumulación de riqueza, construcción de un poder alternativo al del feudal, asociación con iguales para defender intereses, reconstrucción de la idea de Dios, predilección por la vida urbana, y otras novedades, entonces estamos asistiendo al renacimiento de un individuo que viene de largos siglos de silencio y acatamiento a la idea del mundo del cristianismo medieval y que ahora, al menos en su conducta más evidente, rompe con todo eso para constituirse en diseñador de una nueva idea del mundo que ya será, en líneas muy generales, la nuestra.

También la signicidad (la representación pura) de que hablaba Lotman comienza a debilitarse en un largo proceso que continúa incluso hoy en día con algunos altibajos, y ese debilitamiento aporta una nueva peculiaridad a lo comunal-público del medioevo: si la vida y la expresión pública estaba asentada en esa signicidad, y la conciencia no se expresaba más que a través de esos signos de estatus en la vida cotidiana o en la puesta en escena teatral o guerrera o religiosa, ahora, a la salida de las Edades Medias, comienza un lento proceso en el que la conciencia comienza a ser valorada en forma de expresividad pública directa de esa conciencia, de ese individuo, de esa personalidad. El Renacimiento primero y el Romanticismo siglos más tarde harán explícito este movimiento profundo de la psique en forma de exaltación del yo, la libre iniciativa, la aventura, la expresividad, la subjetividad, y todo lo que se refiera a la bondad de la liberación de las emociones. Es, aparentemente, el final de las máscaras, por decirlo de una manera expresiva, pero un final que no va ser tan rotundo debido a la transgresión de la condición (la signicidad o representación) que hacía posible aquella controlada expresión pública del medioevo cargada de signicidad: que nada se expresara de uno mismo más que su estatus social y su situación ante Dios y el mundo: una representación pública de uno mismo. Pero ahora se trata de la expresión al margen de tal signicidad, de la expresión directa, y esto produce una novedad en lo público que va a provocar un cierto regreso de la conciencia a lo privado en la población en general, una privatización de la expresividad: la retirada de lo público se hace desde una nueva conciencia expresiva, pero ésta es ya una conciencia privada (aunque no oculta, como en el medioevo). Richard Sennet, apoyándose en otros razonamientos muy sugerentes con los que no siempre coincide, lo dice así: "La personalidad en público era una contradicción en sus términos; finalmente destruyó el término público. Por ejemplo, se había vuelto lógico para las gentes considerar como hombres de personalidad especial y superior a aquellos que podían exhibir activamente sus emociones en público, ya fuesen artistas o políticos. Estos hombres debían controlar al público, más que interactuar con él, frente al cual aparecían. Paulatinamente el público perdió su fe en sí mismo para juzgar a estos hombres; se transformó en un espectador más que en un testigo. Por lo tanto, el público perdió un sentido de sí mismo como fuerza activa, como un 'público'. Nuevamente, la personalidad en público destruyó al público haciendo que las gentes temiesen traicionar involuntariamente sus emociones frente a los demás. Los resultados fueron cada vez más un intento de detener el sentimiento a fin de que los sentimientos no se evidenciaran, un intento de alejarse del contacto con los demás, de escudarse en el silencio. De este modo, el público fue vaciado de gentes que deseaban expresarse en él, cuando los términos de expresión se movieron desde la presentación de una máscara hacia la revelación de la propia personalidad, del propio rostro, en la máscara que uno llevaba en el mundo" (Sennet, 1978, pp. 323-4)

Sintéticamente: la publicidad medieval iba unida a la signicidad, pero cuando ese teatro o representación medieval que sostenía aquella vida pública dio paso a la expresión individual de las emociones, lo público se fue debilitando en favor de la expresión privada, de la privacidad, quedando lo público como un concepto esencialmente político (espacio público, opinión pública: democracia, libertad).

Pero este movimiento de mentalidades tiene una base socioeconómica, y camina junto a un proceso de modernización en el que se dan también esos pasos. Por una parte, el movimiento general de privatización económica, con un paulatino desprendimiento de la tutela feudal y una multiplicación de la iniciativa privada. De otra parte, una reorganización de lo público alrededor de las ideas democráticas que van a sustentar los regímenes de derecho o de opinión. Y en este doble sentido, lo público y lo privado se encuentran como las dos caras de un proceso único. La privatización de la conciencia choca de algún modo con el modelo de derecho objetivo-positivo que representan los diez mandamientos en el catolicismo romano, pero se ajusta muy bien con la exaltación fideista de las iglesias reformadas y su ruptura frontal con el comunalismo de los Padres de la Iglesia. No le debía faltar alguna razón a Max Weber en sus análisis sociorreligiosos.

### **La sociedad de masas y el hombre contemporáneo**

Este es el panorama hasta el principio del siglo XX. Desde entonces es preciso añadir nuevos factores a estos procesos y volver a evaluar lo público y lo privado en función de la revolución general del conocimiento que el siglo arrastra, así como de la transformación social producida en los países avanzados. De todas las cuestiones que han ido transformando el mundo en el siglo que ahora se acaba, quizá ninguna como los medios de comunicación de masas ha sido tan estudiada, exaltada, criticada y responsabilizada de nuestros males. Cuando se trata de negar, desde una perspectiva sociológica, nuestra individualidad, nada tan a mano como los media: ellos, se dice, han transformado al hombre en masa, y ellos construyen el pensamiento único; ellos también son responsables de la unidimensionalización del pensamiento y de tantas otras cosas en esa línea de pesimismo antropológico hacia los medios y hacia la técnica en general. Retomaré esta cuestión más adelante. En mi criterio, sin embargo, las cosas son más complejas y más interesantes que esta focalización de las transformaciones sociales y mentales en los medios de comunicación de masas.

Quizá la primera cuestión en orden de relevancia para seguir preguntándonos por el individuo sea la de la segmentación social y las identidades colectivas, dos cosas que se resumen en una, que es aquella que primero acusa el cambio social del siglo aún en curso: la quiebra del sistema sociosimbólico tradicional, que se apoyaba en un sistema de clase y de clasificaciones desde tiempo inmemorial y que se evidenciaba en el vestido, en el habla, y en todo lo que fuera factible de uso sociosimbólico. Este sistema de diferenciación y clasificación y, por tanto, de signicidad, se rompe a la entrada de la modernidad cuando aparecen las dos nuevas grandes clases en liza (burgueses y proletarios) y decaen las dos grandes viejas clases (aristocracia y campesinado). Burgueses y proletarios no dejan de diferenciarse, de autosignificarse, al menos en una primera etapa que transcurre hasta la primera mitad de este siglo, pero incluso esta diferenciación, sobre la que se edifican las grandes ideologías políticas modernas, se debilita a partir de la mitad del siglo de forma significativa con el definitivo asentamiento de las clases medias urbanas y la disolución de las grandes identidades de clase. La segmentación social se multiplica en los países avanzados, y las propias ideologías como símbolos de identidad, se diluyen en un maremagnum interclasista que evidencia la quiebra de los sujetos colectivos sobre las bases de lo que fueron históricamente las clases sociales. El movimiento de individualización marcado por la modernidad encuentra en esta segmentación social una nueva base de apoyo: el sujeto grupal regresa a su individualidad. Pero al tiempo que se va quebrando la grupalidad histórica parece también que pudiera regresar alguna forma de nostalgia comunitaria, medieval. El doble movimiento contemporáneo es éste: un sujeto camina hacia sí mismo y se encuentra con esa fuerza del deseo comunal en su forma gregaria: y es esta nostalgia de lo comunitario, de la universitas o de la respublica fidelium, lo que percibimos a veces con alarma como tendencias autoritarias en la sociedad democrática: percibimos que muchos pudieran perder su alma por ganar el cielo grupal, el océano comunitario. En mi criterio, esa tendencia está presente con fuerza y esa presencia frena la larga marcha hacia la individualidad y la libertad

del hombre. En la sociedad contemporánea, a la disolución de las identidades históricas se une una creciente soledad social de los individuos (no confundir esta soledad estadísticamente constatable con la individualidad), y esta conciencia de soledad opera como una fuerza favorecedora de la regresión comunal.

Este sujeto que vuelve a sí mismo (así quiero definir también al individuo contemporáneo de los países avanzados y semiavanzados), aparece hoy a merced de fuerzas nuevas y extrañas que ya no son las históricas: ni clases, ni ideologías, ni siquiera religiones. Hay que ir, para entender algunas cosas, a los medios de comunicación de masas y a los avances técnicos ligados a la acumulación de conocimiento, sobre todo la informática, porque un sujeto vuelto sobre sí mismo, un individuo crecientemente solitario (aumenta el número de hogares unipersonales, aumenta el número de trabajadores desde su casa, aumenta el número de agencias de contacto interpersonal, aumenta el número de teléfonos del sexo), va perdiendo el filtro grupal en el que mecía sus creencias y sus dudas: ya no hay grupo, o se va perdiendo y va emergiendo un individuo solitario frente a una pantalla de televisión o a cualquier otra cosa. ¿Qué consecuencias podría tener esto?. Los medios de masas son una variable más entre un grupo de variables intervinientes muy significativas, pero los medios por sí mismos no explican el proceso en curso, que contiene elementos muy complejos y muy difíciles de evaluar o de predecir. Hay factores fuertemente regresivos que acompañan al nuevo solitario de las ciudades, y esa misma soledad no parece el mejor contexto para continuar el proceso de individuación que la modernidad propició.

### **referencias bibliográficas**

Béjar, H.: El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad, Madrid, Alianza, 1988.

Braunfels, W.: La arquitectura monacal en Occidente, Barcelona, Barral, 1975.

Habermas, J.: Estructura y crítica de la Opinión Pública, Barcelona, Gustavo Gili, 1995.

Kofler, L.: Contribución a la historia de la sociedad burguesa, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

Le Goff, J.: La vieja Europa y el mundo moderno, Madrid, Alianza, 1995.

Lotman, J.: Semiótica de la cultura, Madrid, Cátedra, 1979.

Sennett, R.: El declive del hombre público, Barcelona, Península, 1978.