

EL PROBLEMA DE LAS ÉLITES CAMUFLADAS

THOMAS MOLNAR

Profesor de la Universidad de Vate

Doctor Honoris Causa de la Universidad de Mendoza

Es axiomático (y todos los politólogos lo aseveran) que una comunidad, cualquiera que sea, no puede ser gobernada directamente por sus miembros sino sólo por una clase, una élite. Por otra parte, una buena cantidad de los escritos políticos de todos los tiempos (tratados, diálogos, constituciones, manifiestos y panfletos) han sido redactados con la intención de encontrar una fórmula que compagine la necesidad de una élite dirigente con la participación e incluso con la soberbia de la totalidad de los ciudadanos, que se consideran, por este medio, como asociados al poder. Se trata siempre de hacer de manera tal que la masa de los ciudadanos tenga la certeza de estar representada adecuadamente, tanto en el momento de la discusión de las leyes, como en el de la ejecución de las mismas.

Hasta épocas recientes, esta cuestión era bastante bien comprendida, porque cada entidad política, desde la tribu al imperio, reconocía implícitamente la estructuración piramidal de la sociedad política como una ley divina, humana e histórica que no se discutía. La cuestión versaba solamente alrededor de la **mejor pirámide**, aquella en la que el pueblo fuera consultado, de una manera o de otra, en la elección de aquellos que iban a gobernar, aun si esta consulta o esa elección no eran más que simbólicas. Así los comicios en Roma, o la proclamación por medio de un cuerpo privilegiado (nobles, compañeros de guerra del jefe, guardia pretoriana, cardenales de la Iglesia, el partido único en un régimen totalitario) eran suficientes para la designación del Príncipe.

Las contestaciones surgieron, es cierto, pero el principio mismo del gobierno por medio de un número reducido, no fue puesto jamás en tela de juicio. Aceptado esto, se produjeron las situaciones más diversas. El Juez Samuel hizo aclamar a Saúl como rey, confirmando por la tribu la elección divina; los señores feudales estaban ligados a la persona del rey y éste, a su vez, les debía obligaciones y consulta; los shogun poseían la totalidad del poder y el emperador se veía reducido al estado de un **deus** otiosus, lo que no obstaba a que el principio del poder le perteneciera, porque él era de origen divino (solar); los salvajes de las Américas, descritos por Montaigne, se asombraban de que el rey de Francia fuera un niño, pero en realidad ese niño, protegido por la nobleza, la protegía a su vez por intermedio de numerosos documentos, actas o juramentos inmemoriales.

Y así sucesivamente, la estructura piramidal y, como tal, sacralizada, fue

operacional durante milenios, por el hecho, especialmente, de que los postula dos siguientes prevalecieron: la comunidad, en su supervivencia y bienestar, estaba ligada, ya sea a una divinidad, ya sea a las leyes del cosmos, por intermedio de un solo personaje en su cúspide. Este comunicaba la voluntad divino-cósmica a la comunidad y estaba rodeado, en sus funciones litúrgicas, por una élite (sacerdotes, combatientes, señores territoriales, grandes vasallos y, según la época, por las leyes y las creencias) que se beneficiaba más directamente de los bienes divinos y la generosidad principesca. Desde nuestro punto de vista, no hay diferencia entre las funciones sacras del Príncipe y las de una casta de sacerdotes (brahmanes, sacerdotes egipcios): es el príncipe o el rey quien garantiza la conformidad de las estructuras estatales o territoriales con las del cosmos, realidad suprema. Los detalles rutinarios de esta conformidad, están elaborados y asegurados por la élite sacerdotal.

El pueblo (los plebeyos, artesanos, paisanos, siervos, liberados, mercaderes, médicos, escribas, supervisores de trabajos, es decir, el nudo de la futura sociedad civil) no estaba asociado al principio ordenador sino de una manera indirecta, pero sin embargo participaba del carácter comunal sagrado (en Grecia, aun los esclavos eran admitidos al altar familiar). No obstante, era un principio adquirido que el pueblo no gobernaría, porque la unidad (monoarquía) en la cúspide, estaba consagrada en el sentido de la conformidad a la estructura piramidal divina o cósmica. Como escribe Jean Hani, el símbolo solar era el más generalizado, porque explicaba mejor (calor y luz que disminuyen con la distancia) la participación decreciente a partir del centro hacia la periferia.

Si insistimos en esos detalles llenos de imágenes es porque la iconografía del poder político ha jugado siempre un rol esencial en la elaboración y persistencia del mito del poder. Mito e imagen que servían de explicación a la estructura del Estado, con el fin de arraigarlo en las conciencias y en el subconsciente colectivo. No es menos cierto que la estructura del poder contribuyó, a su vez, al mito que la fundamentaba, multiplicando y profundizando las imágenes destinadas a ilustrarlo y servirlo.

¿Cuál es la utilidad que tienen estas consideraciones? Nos ayudan a comprender que para una mutación en la naturaleza del poder, debe ser postulado un cambio de civilización. Las imágenes y los mitos no son jamás el producto de la arbitrariedad; los Voltaire y los Fontenelles se equivocan al escribir que son los "curas" los que han inventado las "fábulas". Esto nos lleva a la suposición de que el poder monárquico y la estructura de la élite que lo apoya, están condicionados por un cierto tipo de civilización, lo que implica que otro tipo de civilización podría ser portador de un reacomodamiento de la estructura política. Plantear la cuestión no significa responderla. En todo caso tenemos, en nuestro campo de experiencia moderna, una oposición generalizada a la estructura elitaria del poder, en nombre de la democracia. Conviene examinarla en profundidad a la luz de lo que ya conocemos y de lo que podemos conjeturar acerca de su metamorfosis.

Hemos entrado: en 1776, en 1789, o en 1945 en un universo de discurso político: ¿en una ideología?, ¿en una civilización?, ¿en un ciclo? cuyo punto de mira es la exigencia democrática. A primera vista, la causa podría ser la influencia de los Estados Unidos en el mundo o bien, y esto no excluye aquello, la derrota de los sistemas fundados sobre la autoridad, último avatar de la monarquía, como lo presintieron Donoso Cortés y también Cari Schmitt. En todo caso, el mito de la segunda mitad del siglo XX quiere que no haya elección sino entre el "totalitarismo" (y aquí se sitúa a Hitler y Pinochet, a Mussolini y Salazar, a Franco y Stalin) y la democracia, reputada como la alternativa natural de los pueblos o, al menos, "el menos malo de todos los regímenes" (Churchill).

Dos preguntas se plantean frente a esta universalización de la democracia: 1- ¿está la democracia en completa contradicción con la existencia de las élites políticas?, y 2- ¿hay postulados civilizacionales ("culturales", en el lenguaje anglosajón) nuevos y que servirían de base a la mutación política?

Según el medievalista W. Ullmann, el cambio hacia la democracia ("el poder viene de abajo") o, de todas maneras, hacia la asociación del pueblo en el ejercicio del poder, se opera en la época en que los legistas reales (siglo XIII) al tomar sus argumentos del derecho romano y, un poco más tarde, los primeros humanistas, al reencontrarse con la literatura clásica, someten los privilegios pontificios y eclesiásticos a una crítica metódica. En lugar del poder que se infiltra de arriba hacia abajo, este subiría entonces de abajo hacia arriba; de esta manera resume Ullmann su tesis en la obra **Medieval Foundations of Renaissance Humanism** (Cornell, 1977). Un siglo más y los teóricos de la supremacía conciliar (Juan de París, Marsilio de Padua, Juan Gerson, Nicolás de Cusa, Pedro d'Ailly) trasladarán los lineamientos al dominio de lo temporal: dicho a "grosso modo", un cuerpo de notables con derecho de incumbencia sobre la legislación y sobre el poder ejecutivo. Existían, es cierto, los radicales que contaban con ir más lejos, especialmente Marsilio, que preconizaba un estatuto pontificio subordinado al emperador, que los obispos y sacerdotes fueran elegidos por el pueblo y un concilio en donde cada cristiano tuviera derecho a formar parte. Se comprueba, no obstante, que el conciliarismo no eligió la vía extrema (y radicalmente democrática) sino que con el Cusano y P. d'Ailly (siglo XV) se contentó, ya que ninguna trascendencia le fue dada a la proposición conciliarista, con recomendar una asamblea de prelados convocada periódicamente.

Es inútil detallar aquí los avatares del principio democrático en los siglos que siguieron. Se trató siempre de imbricar este principio en los sistemas en vigencia, pero jamás de convertirlo en línea de fuerza de un régimen o de un gobierno. Entre los pensadores políticos como Maquiavelo, Bodino, Bossuet, Montesquieu, Locke y Hume, aunque el interés del pueblo no pase a segundo plano (la sociedad civil comienza a florecer), este interés está concebido como garantizado por una sociedad estructurada, sociedad que consiste en órdenes y estados, indefectiblemente "piramidal" y jerárquica. Así, los amoti-

namientos y las revoluciones, no encaran la abolición de este estado de base, sino que proclaman el derrocamiento de la estructura en favor de otra jerarquía. Los sistemas utópicos, tan numerosos en el Renacimiento y después de él, predicán menos la igualdad política que las garantías económicas, aseguradas éstas por el enrolamiento de los ciudadanos, estando su labor sometida al control estricto de los supervisores, gerentes y magistrados.

Dicho esto, es esencial constatar que la idea de la igualdad política fue lanzada por los pensadores religiosos de las diversas doctrinas heréticas. Su tesis principal enseñaba que el único monarca reconocido como legítimo en la cristianidad era Cristo y que aquél que juzgaba los asuntos humanos debía parecerse a Él o, por lo menos, debía ser su auténtico lugarteniente, es decir, poseer las cualidades que provocarían la elección del pueblo. He aquí, junto a la teoría conciliarista, la segunda fuente, pero qué diferente, de la doctrina democrática. El postulado de la élite queda, no obstante, en vigor. Esto se esboza claramente en las declaraciones de Calvino, obligado por los fieles a precisar el origen de su autoridad sagrada. Su respuesta, como también la de Teodoro de Bèze, fue que el último sustento de la comunidad de los elegidos está localizado en la Palabra de Dios y en aquel que está encargado de proclamarla. La Palabra de Dios ("The Word of God") está en mí, yo soy, en consecuencia, el ungido del Señor, sucesor de David. El poder se vuelve auto-proclamado, lo cual explica lo arbitrario de las congregaciones puritanas de Massachussetts, las de los "elegidos", de los "predestinados", de los "mayores", así como la actitud elitista de los predicadores fundamentalistas, comprendidos los más recientes, de la primera plana de los periódicos, un Falwell, un Hargis, un Pat Robertson. En la vida política de los Estados Unidos todavía repercute, aún en nuestros días, la voz de los "profetas" (que pueden ser presidentes, como Cárter) invitando a la gente a hacer penitencia, a lanzar cruzadas, a expulsar al diablo y al pecado, a "nacer" una segunda vez (**twice-born**).

El poder político se subjetiviza, sin contradecir aún, en su evolución entre los siglos XVI y XX, el principio jerárquico. Sería más exacto decir que el principio democrático comienza a **desplazar** el poder y por consiguiente a debilitarlo. El nuevo **locus** del poder no está más en el gobierno de los hombres y en la estructuración natural de la sociedad; está en la **inmediatez de la palabra divina**, explicitada por su portavoz, que impone la moralidad hasta en las acciones profanas. La comunidad está situada bajo el mando directo de Dios y aun el rey de Francia se vuelve en el siglo XVIII "nuestro padre bien-amado", especie de pater familias al cual se alaba la bondad y la generosidad hacia "sus hijos".

Es de notar aquí la diferencia entre el **conciliarismo** que busca la modificación de las relaciones internas del poder pero no su metamorfosis y el **calvinismo**, que pretende abolir el poder del hombre sobre el hombre, pero abre una puerta disimulada que conduce al poder teocrático. Visto superficialmente, se trata de la moralización de la política; en verdad y concretamente,

es el pasaje a una oligarquía que podrá, desde entonces, asentar su dominio sobre la voluntad divina; pero también, un poco más tarde, sobre la voluntad de la historia, de la burguesía capitalista, del proletariado, de la tecnocracia o de la burocracia mundialista. La justificación radica en el principio del "poder de abajo", reforzado por la colaboración divina.

Las corrientes de la democracia moderna se alimentan de dos fuentes: i) la corriente "conciliarista", ya imbuida en instituciones como los Estados Generales, el Parlamento Británico, las Cortes de España y que se vuelve operacional con el parlamentarismo, la pluralidad del poder de decisión y el sistema de los "**checks and balances**"; ii) la corriente "calvinista" que desemboca en el jacobinismo, las escuelas hegelianas y el marxismo. Según la fórmula que da de esta bifurcación el historiador inglés Christopher Dawson, en la democracia occidental se unen "el republicanismo francés con su democracia igualitaria y racionalista, y la tradición histórico-orgánica del gobierno constitucional de Gran Bretaña" (1939). Se puede discutir hasta el cansancio la parte respectiva de las dos corrientes en los fenómenos modernos de la política; es suficiente señalar, no obstante, que una y otra están marcadas por una característica común: el debilitamiento y el cuestionamiento del principio jerárquico; más exactamente, su reemplazo por la voluntad inmediata e inmediatamente evidente del "pueblo", última instancia, desde luego cuasi divina.

Es que después de dos siglos, el problema de la democracia se plantea de otro modo que desde los jalones clásicos, tradicionales. La irrupción avasallante de la civilización mercantil e industrial, ha permitido a la **sociedad civil**, sector desde siempre encastrado en la estructura jerárquica (más bien hacia la base de la pirámide), expandirse y ocupar un rango igual al del Estado. Esto se confirma por la creación, en el seno de la sociedad civil, de ciertas instituciones "sui generis": partidos políticos, sindicatos poderosos, el imperio de los medios, grandes empresas que rivalizan con el Estado, fundaciones privadas y universidades autónomas. El centro de gravedad de la cosa pública se desplaza en dirección a la sociedad civil; frente a esas concentraciones del poder ("feudalidades") el Estado se ve reducido a menudo a la impotencia, a la parálisis: huelgas monstruos, presión de los "medios", movimientos estudiantiles (1968), la política exterior de las compañías internacionales, etc. En resumen, se trata del rol preponderante que han alcanzado la producción, la distribución y el consumo de las mercaderías y de las ideas-mercaderías, en nuestra época. Esto entraña la participación popular en todos los niveles de esas transacciones, esenciales desde el punto de vista de la sociedad civil. Nada está reservado a una élite cualquiera. El trabajo auténticamente cultural se vuelve un lujo, que la sociedad civil concede a grupos de voluntarios, que, por otra parte, margina. Por eso hablamos, desde la instalación de la sociedad industrial, de los "poetas malditos", de los escritores en su "torre de marfil", de los intelectuales "puros" o "comprometidos", de los artistas que buscan "asombrar a los burgueses", de una literatura "absurdista", es decir, de una

élite refractaria y vengativa. En resumen, indiferencia y desarraigo, aun hostilidad, con respecto a la cosa pública, de parte de la élite cultural y frente al panorama industrial y tecnológico.

No es inútil señalar hasta qué punto esta imagen es conforme a la previsión de Saint-Simón, quien comprendió antes que nadie la marcha hacia la marginalización de las élites tradicionales y el rol cada vez más preponderante del sabio, del tecnócrata y, por fuerza, del empresario de los grandes conjuntos científico-técnico-financieros. Por este hecho, Saint-Simón previó igualmente (estaba de todas maneras inscripto en su sistema) las funciones ambiguas del Estado, en parte epifenómeno de la sociedad civil, en parte superpoderoso como agente de coordinación de las transacciones de ésta. En suma un Estado empresario que se interesa casi exclusivamente en problemas tales como el producto bruto nacional, el empleo y la desocupación, el comercio exterior, la ciencia y la tecnología.

Ha sido inevitable que la nueva sociedad, organizada alrededor de la sociedad civil, comportara también una definición nueva de las élites en una democracia industrial floreciente. En nombre de un principio de base, elaborado y ya puesto en práctica en el siglo XVIII: la destrucción del poder centralizado del Estado, se ha llegado a difuminar el poder, pero sin darse cuenta de que éste se reconcentrará en las "feudalidades" clandestinas, que se disimulan desde entonces detrás de la igualdad de las leyes para todos. ¿Cómo explicar entonces el vigor y la popularidad del sistema? Creo que la explicación se encuentra en aquello que se puede llamar, hoy en día, "el ambiente cultural", y que ha permitido a A. Gramsci elaborar su famosa estrategia para la penetración marxista. La nueva cultura no consiste más en grandes realizaciones, por decirlo así, monumentales, como en las épocas "heroicas" de la cultura tradicional: obras especulativas y plásticas, templos y catedrales, Agustín y Leonardo, Dante y Beethoven. Era una cultura (civilización) en donde las obras refulgían a través del tiempo y cristalizaron las imaginaciones, delimitando la condición humana bajo la mirada de Dios. El contraste con la cultura contemporánea es inmenso y puede ser históricamente decisivo. La cultura de hoy consiste en fragmentos o sobras de ideas, en la publicidad en todos sus niveles, en la comercialización instantánea de los diversos elementos promotores de la **dolce vita**. Ella en afecta a la formulación de definiciones-soluciones simplistas, fundadas sobre ideas recibidas pero cambiantes y sobre creencias adquiridas. Su única justificación momentánea se encuentra en su rapidez de impacto, en su maleabilidad como slogans.

La democracia ha engendrado, como su resultado lógico y necesario, en una época en donde se conjuga con la máquina y la industria, al **hombre-masa**. Ortega ha escrito sobre esto páginas de una justeza admirable, y también Tocqueville, Burckhardt, Max Weber, Spengler, Heidegger y A. Zinoviev. Se podría decir también, que la gran literatura política posterior a la revolución francesa, quiero decir la gran literatura de la contrarrevolución, consagra lo esencial de sus análisis al origen y las conquistas del **hombre-masa** y a las

condiciones de su existencia. Es a partir de este producto auténticamente nuevo que se puede comprender tanto nuestra civilización, cuanto lo que llamamos las élites camufladas.

Se entiende que el proceso moderno por excelencia, el proceso comercial-industrial-técnico, valorice a cada uno de sus participantes, lo mismo que el proceso feudal, por ejemplo, valorizó a los señores guerreros. Sin embargo, así como el sistema feudal se distinguió por la **lealtad**, que aseguraba la cohesión de la red privilegiada, el sistema industrial motiva al hombre-masa a rechazar las antiguas lealtades, aquéllas que cimentaban la Ciudad. A este respecto, Peguy ha visto muy profundamente el abismo entre la tradición y la modernidad, cuando escribía que el hombre moderno se apartaba de las virtudes cívicas republicanas, motivado por el mismo impulso que lo había separado antes de las virtudes cristianas. En el fondo, ese hombre moderno rehusa la lealtad y por lo tanto la permanencia, en tanto que tales, y adopta una agitación nerviosa, una fluctuación en el vacío, un activismo sin raíces. Ortega dirá justamente que la sociedad moderna se deshace porque el **hombre-masa**, materia prima de la historia, no se adapta más a seguir a la élite, a la minoría dirigente: "La sociedad se desmantela y sobreviene el caos social, la invertebración histórica" (A. Imatz, "**Introduction**" à la Révolte des masses, 1986).

Esta es, en efecto, la situación. Examinemos, no obstante, el reverso de la medalla. La "minoría dirigente", aquella que debía representar la vertebración, el armazón de la sociedad, no se encuentra en una postura mejor. Expuesta a las mismas influencias y presiones que el hombre-masa, es decir, a la ideología dominante de la sociedad civil, la élite política se ha dispersado y, como consecuencia, anonadado, porque una élite que no se afirma más como tal y con una cierta unanimidad, no es más una élite (véase el ejemplo de la Iglesia desde hace un cuarto de siglo). Antes, las élites se apoyaban, si no en su expresión política, en donde los enfrentamientos eran duros y numerosos, al menos en su cultura política, con fe en el ideal de la jerarquía, en la distinción entre superior-inferior, espíritu-materia, sagrado-profano, etc. Con la llegada de la sociedad industrial y por las razones ya expuestas, el centro gravitacional se ha desplazado al apercebirse la élite de que ya no se la seguía, de que las masas hacían cola ante otros negocios que contenían otros ídolos. No se puede hablar, en consecuencia, de una pura y simple traición de las élites, sino principalmente de la absorción de sus funciones en las de la sociedad civil, la sociedad-masa. Georges Burdeau justifica esta modificación de las funciones y de los valores, cuando escribe: "La sociedad (moderna) no tiene explicación por un fin situado fuera de ella: ella es su propia finalidad, ya que es el fundamento de los valores con referencia a los cuales las relaciones del poder se componen en su seno" (**L'Etat**, 1970, p. 23). Lo que quiere decir que la sociedad se ha vuelto, en su propia perspectiva, auto-suficiente. Las consideraciones que no entran en su problemática pierden, ipso facto, toda significación. Hasta aquí, las élites eran las que proporcionaban a la sociedad sus

valores, sus ideales, sus significaciones.

Es de hacer notar, en consecuencia, pero sin asombrarse, que con el ascenso de la sociedad civil bajo el régimen industrial, las élites pasen a la "clandestinidad", elaborando sus propios signos, su propio lenguaje y actitudes. Esencialmente, lo que éstas hacen es mímica, disfrazándose según los presupuestos y el estilo de la época. Tocqueville menciona ya el desaliño de los políticos y otros personajes públicos de los Estados Unidos, que demuestran, de esta manera su populismo, su pertenencia al tipo ideal, a los **hombres comunes (common men)**. Se ponen en mangas de camisa, se desabrochan el cuello detrás de una corbata barata y dejan que el sudor les cubra la cara. Se conforman así a la imagen del héroe epónimo, del **self-made-man** y adoptan los gestos, el paso, el discurso del **average-men** (hombre común), es decir, del soberano.

El ejemplo americano es "sui generis", aunque tenga valor de paradigma. Desde el punto de vista sociológico (sociología de las élites), el siglo entero está cada vez más marcado por el fenómeno de las élites camufladas, punto que conviene distinguir bien de la tesis de Pareto acerca de la "circulación de las élites". Puede ser que la élite camuflada sea apenas sólo una y que consista fundamentalmente en gestores más o menos intercambiables y sin una verdadera responsabilidad ante los fracasos. Robert Michels ha demostrado bien que los partidos de izquierda tienen por cabeza a una oligarquía disfrazada de "hombres del pueblo"; los ejecutivos de Burnham están sin apoyo con relación a los propietarios-accionistas; la burocracia estatal, a causa de la multiplicación de sus feudos, se libera de las responsabilidades que continúan llevando los dirigentes, a menudo muy poco al corriente. (La Casa Blanca emplea hoy cientos de burócratas, casi tanto como un ministerio). Un fenómeno nuevo, el secretariado, en donde un puñado de sacerdotes formula la política de las conferencias episcopales (habiendo los obispos — élite eclesiástica— abdicado del poder, del prestigio y del esplendor) V les indica la dirección a seguir, generalmente según una línea ideológica deseada por el "**Zeitgeist**"*

Los signos exteriores de estos casos bajo estudio, demuestran bien claramente el deslizamiento de los roles, de las funciones y de los prestigios. La tradición inmemorial deseaba que la élite llevara uniforme, signos de distinción y títulos. Hasta hace poco, los rangos elevados correspondían a una transcripción fiel del poder, que traducían igualmente los símbolos visibles. En el presente, los poderosos se encuentran en falso frente a la masa de los ciudadanos, multitud con la que buscan confundirse. También se coloca "el uniforme" de la sociedad civil, su rango es el de "secretario general", de "redactor en jefe", de "director de empresa", de ancor-man (programador) de las cadenas de televisión. Una cantidad de títulos nada espectaculares y nada indicativos del real poder que abarcan.

* Espíritu de la época.

La iconografía del poder ha cambiado también. Esta se esfuma en las democracias occidentales y se refugia en los regímenes totalitarios: afiches gigantes de los grandes antepasados, rostro sonriente del jefe, rasgos estereotipados de sus partidarios. Se trata, desde luego, de una simbolización superficial, pero en conformidad con la época; el nuevo Príncipe no tiene ataduras ni con las dimensiones trascendentes ni con la historia, anula el pasado y anuncia un mundo nuevo.

Constatamos, en consecuencia, que esas élites, publicitadas o disimuladas, no poseen el poder en el sentido tradicional del término. Ellas han introducido en la vida de las sociedades un elemento nuevo y que no es plenamente comprensible sino en el contexto de lo que conviene llamar el **ambiente cultural** y su insistencia en la "transparencia", a partir de ahora, de las relaciones sociales. Es como si la noción negativa, la explotación del hombre por el hombre, hubiera encontrado su noción compensadora en la destrucción de las barreras que separan a los seres humanos.

En definitiva, ¿de qué se trata en todo esto? La realidad, extraña a primera vista, es que en nuestra época de **máxima opacidad** —desconfianza entre los hombres, luchas sin piedad de clases, de masas y de religiones, refugiándose cada uno en sí mismo por temor a ser agredido— i se hace un reclamo ruidoso a la **transparencia!** En efecto, el mensaje del ideólogo capital del siglo, J. P. Sartre, ha sido que es posible para los hombres volverse transparentes, vivir una total apertura hacia los demás. Otro ideólogo de gran influencia, Teilhard de Chardin, habla de la fusión intelectual y moral de la humanidad futura y su comentarista, el biólogo Julián Huxley, no duda en evocar la raza humana ¡como teniendo "una sola cabeza"! Como decía Chesterton de Anny Besant, la sacerdotisa de la teosofía, ella no se contenta con mandarnos amar a nuestro prójimo sino que propone que nosotros seamos nuestro prójimo. Y bien, bajo esta ilusión de la transparencia, se encubren las élites que llamamos camufladas. Pero hablando objetivamente, la "transparencia" es un término que traduce la impresión general que destilan las sociedades modernas, a partir de las nuevas condiciones de existencia. Es una idea común del pensamiento político, que la democracia no es posible sino en las comunidades de dimensión reducida (la polis griega, el cantón suizo, la villa autónoma), en donde los ciudadanos se conocen, se juntan fácilmente y toman decisiones sabiamente discutidas, eventualmente unánimes. Ahora bien, cosa imprevista para los pensadores de otras épocas, la tecnología contemporánea parece haber logrado crear las condiciones requeridas para esta "transparencia": se habla de la "**global electronic village**", que se extiende sobre todo el planeta, y de la intercomunicación en la escala de la humanidad entera, por medio de la cual cada uno está ramificado en sí mismo sobre la red colectiva; cada uno puede participar como testigo activo en el desarrollo de los debates que interesan a todo el mundo, en las investigaciones planetarias, en los preliminares de la decisión. Ahora bien "cada uno" es, en el momento actual, la totalidad del género humano, comprendidos desde luego

los ancianos no tenidos en cuenta: razas minoritarias, feministas, homosexuales, jóvenes y tantas otras categorías recientemente definidas e incorporadas a la sociedad civil, que reciben el derecho a la palabra.

Por un lado, se trata (ya lo hemos visto) del prestigio disminuido de la política, es decir, del poder actualmente distribuido de tal manera por la sociedad industrial, que no es fácilmente localizable en el laberinto social y que no entusiasma ni moviliza más a los ciudadanos sobresaturados. Es el fenómeno, escribe Sheldon Wolin (Berkeley, 1960), de la absorción de lo político por actividades e instituciones cuyo carácter es completamente diferente (no político). Por otra parte, la organización social teóricamente elaborada y justificada por Saint Simón, Comte, Durkheim, etc., parece ser un objetivo plenamente alcanzado, de manera tal que el hombre-masa, el ciudadano moderno, se encuentra encuadrado por esta organización en cada una de sus ambiciones, apetitos y necesidades. Desde la cuna a la tumba (**from eradle to grave**), pasando por la escuela, el lugar de trabajo, la familia, las distracciones, el retiro, la tercera edad, está domesticado, alistado, uniformado, en suma "socializado". El estado de naturaleza de Hobbes, parece estar definitivamente abolido y la sociedad civil de Saint Simón, más que el Estado hobbesiano, garantiza, por fin, nuestro pasaje hacia una situación histórica superior. La transparencia, preconizada por Sartre en la **Crítica de la razón dialéctica**, será el fruto de la abundancia, en donde "los hombres no serán más atropellados cuando busquen asiento en el autobús" o bien, cuando busquen de qué vivir en el mercado de trabajo-descanso.

Dicho de otra manera, la edad de la política y por lo tanto del Estado se termina (véase también la tesis de Marx y otros pensadores) y empieza la edad de la cultura, del hombre que ya no será explotado por el hombre. Cada uno **ve** a los demás sin tener motivos para combatirlos, para entrar en controversias con ellos, para sobrepasarlos. Lo que el marxismo había prometido para el fin de la historia: la humanidad floreciente, el saber compartido, el descanso aventajando al trabajo (Trotsky, Lukacs) y que Marcuse ha señalado más de una vez (un paraíso sin trabajo, sexualizado), he aquí a lo que hemos llegado.

Las élites camufladas son en el fondo el síntoma de un cambio de cultura, entendida en un sentido nuevo: el sentimiento de la gran mayoría de entrar en la utopía. Abolición de la política, comprensión mutua, participación general, una república universal de buenas voluntades. La "transparencia" es eso, a fin de cuentas: el viejo sueño de la unidad, de la apertura hacia los demás, del final de la historia.

Siendo así las cosas, vale la pena que nos detengamos en el fenómeno de las "élites camufladas". La experiencia cotidiana destilada desde la sociedad civil hacia sus miembros aporta a su inconsciente, o digamos a su inatención, una marejada ininterrumpida de imágenes, de gestos y nociones que constituyen las bases irrefutables de su sentimiento de la existencia. En una sociedad más estructurada, abiertamente piramidal, las repercusiones ideales

de los acontecimientos o la traducción conceptual de lo que sucede concretamente, no alcanza a los hombres con la misma intensidad ni con la misma inmediatez que en la sociedad moderna. Es que en ella la cosa pública está calculada y presentada en función del impacto que las ideas, los objetivos y los acontecimientos, pueden y deben producir. El rol tradicional de las élites ha sido, entre otros, absorber el choque de los acontecimientos y de las ideas y evitar justamente que repercutan en el pueblo, según una interpretación no elaborada. Era la élite la dueña de las interpretaciones.

La élite camuflada es, en apariencia, similarmente dueña de la interpretación, pero su posición con relación a las ideas y con relación al público amorfo es, sensiblemente diferente: ella está obligada a **proceder rápido** y a traducir las experiencias y los acontecimientos en **slogans**. El público mismo no está verdaderamente al corriente de su manipulación; está persuadido, por lo contrario, de que piensa y juzga libremente, con toda independencia. Esto es un hecho nuevo, porque en la sociedad tradicional y jerárquicamente estructurada, las instituciones estaban sólidamente ancladas en el tiempo y respetadas por una larga costumbre; para decirlo de una vez, ellas estaban investidas divinamente del derecho de interpretación. Hoy en día, bajo la impresión de detentar el poder, el público rehusa a las élites camufladas y, con mayor razón, a lo que queda de las élites tradicionales, el derecho de guiarlo y de elaborar los juicios en su nombre. En vez de soportar a la política, el hombre-masa, la totalidad de lo que nosotros llamamos con un término característicamente amorfo, el público, se vuelve **consumidor**. Frente a lo que le ofrecen los partidos políticos, los grupos de presión, la televisión y la prensa, los sindicatos, las asociaciones ad-hoc y las camarillas, el público se comporta como en un supermercado: degusta, compra, rechaza. Es que se siente dueño de la situación y por lo tanto de su propio destino; está adulado por las élites tanto como por la publicidad comercial.

Esto implica una precariedad indudable para las élites camufladas, cuya actividad se desarrolla en una zona de penumbra. Los slogans que ellas fabrican y manipulan se suceden a un ritmo acelerado, se hacen siempre más simplistas, vulgares e insistentes, pero aceptados cada vez, en la atemporalidad del paisaje contemporáneo, en tanto que verdades a la vez últimas y provisorias.

Lo notable de estos desarrollos —la burocratización de los organismos sociales y su cerco por las pseudo-élites— es la necesidad en la que se encuentra cada uno de estos organismos (empresa, universidad, partido político, medio ambiente) de transformarse en un micro-poder casi invisible o camuflado, con el juego propiamente político que esto supone. No obstante, como el suyo no es un poder verdadero (es decir, un poder que se dice tal y se conduce en consecuencia), no les resta sino la manipulación. El sociólogo americano Phillip Selznick, llega a observar (**The Organizational Weapon**, 1948) que las élites contemporáneas se distinguen según "su excelencia en el arte de manipular" los organismos sociales.

En la situación actual, la manipulación por parte de las pseudo-élites tiene un impacto y una repercusión considerables. Sin embargo, ésta no va muy lejos, porque no toca las profundidades del alma humana y al sentido de la existencia. La manipulación, la forma política por excelencia de este siglo, está de acuerdo con la pasión del hombre masa, de nivelarlo todo en el paisaje social. No obstante, la indicación más segura de su precariedad es la contraliteratura, característica por excelencia de nuestro tiempo y que constituye su verdadera originalidad: la obra de Kafka, de A. Huxley, de Orweil, de Bernanos, de Simone Weil. Haciendo un poderoso eco de los análisis de Max Weber, de Ortega, de Eliot, pero yendo más allá en la pintura de la verdad profunda, esa literatura surge del alma humana en su desnudez y grita su desesperación y también su resistencia contra su absorción en la masa.