

ORTEGA Y GASSET: LA REBELIÓN DE LAS MASAS COMO FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Rosario Herrera Guido
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Javier San Martín, mi maestro de Ortega en la UNED de Madrid, España.

Ortega quiere ante todo elaborar un diagnóstico del tiempo, de la cultura de su tiempo y en principio es éste: nuestra vida, como repertorio de posibilidades, es magnífica, exuberante, superior a todas las históricamente conocidas, pero simultáneamente esa exuberancia ha impuesto un modo de ser de las masas que encierra en sí inmensos peligros.

Javier San Martín, Ensayos sobre Ortega¹

Ante todo habría que decir que el hombre-masa es el resultado —y no la causa— de un conjunto de factores que tienen su origen en el s. XIX. Y lo que nos indica su existencia es el abismo existente entre la altura de los tiempos y el estado en que viven la mayor parte de los hombres.

Jesús María Osés, La sociología en Ortega y Gasset²

1. Preámbulo

En su primer libro de ensayos, *Meditaciones del Quijote* (1914), José Ortega y Gasset (1883-1995), enuncia su filosofía, a la que concibe como ciencia general del amor que entrelaza las cosas y las liga entre sí, ofreciendo “posibles maneras nuevas de mirar las cosas”. El núcleo de las meditaciones es el acerca-

miento a la realidad, entendida como circunstancial, adherida al momento del hombre: “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”. Cada época entiende al ser humano de distinta manera, mediatizado por el mundo interno y externo: “yo soy yo y mis circunstancias”. Frase célebre que recuerda el devenir griego. El Quijote se halla entre la realidad y la ficción: “Don Quijote es la arista en que ambos mundos (realidad e irrealidad) se cortan para formar un bisel”. El Quijote permite volver la mirada a lo español, la generación del 98, que es el escalón de Ortega para enfrentarse al irracionalismo, además de alcanzar “la razón vital”, el máximo encuentro de la metafísica orteguiana, cuyo objetivo es el individuo enraizado en su casta.

En su ensayo *España invertebrada* (1921), Ortega medita sobre el ser y la naturaleza del pueblo español, como colectividad nacional, Ahí, el drama de España reside en la carencia de élites: “Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos escogidos “. Pero España nunca ha poseído una minoría semejante. Aquí, deja ver su espíritu germano: las naciones de Occidente deben su grandeza al germanismo; los visigodos ibéricos eran los más débiles, los más romanizados de las tribus germánicas, y no fueron capaces de imponer, como los francos, el derecho de soberanía a las masas vencidas. España es la única que no conoció el feudalismo, un sistema rector de la educación aristocrática de los pueblos. La historia de España —para Ortega— es la historia de la decadencia. El deber de los intelectuales es oponerse al dominio de las masas creando, por la vía de la selección, una verdadera élite española. España padece de aristofobia: a saber, el odio a los mejores. Ante esta posición de Ortega, no hay que olvidar que la crítica a la hiperdemocracia de Ortega, es a una democracia que mira con temor y rabia, crecer monstruosamente y confundirse con la demagogia. Estas tesis las desarrollará más profundamente en su libro *La rebelión de las masas*.

El tema de nuestro tiempo (1923), esboza el sistema filosófico de Ortega. Como discípulo de Cohen, el máximo exponente del neokantismo, una vez superada la crisis de esta filosofía, postula que la realidad radical del hombre es la “razón vital”. Se trata de un sistema filosófico que descubre la vida como realidad radical del hombre, como un hacer, como un quehacer dinámico del yo con las cosas: “Yo soy yo y mis circunstancias”. La razón vital es una con el vivir. Las cosas sólo son comprensibles dentro de la vida, puesto que ella es la que le da razón a esas cosas. Pero como la vida humana es histórica, la razón vital es

razón histórica, ya que la historia es razón sustantiva, por lo que es narrativa, que supone una previa analítica de la vida y de la historia. El tema del tiempo de Sócrates es el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla por la pura razón: el *lógos*. El tema de nuestro tiempo consiste en someter a razón la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico y lo espontáneo. Una tesis renovada que más tarde enuncia María Zambrano como “razón metafórica” o “lógica del corazón”. Y que desde la original filosofía jánica, que mira al futuro y al pasado como el dios romano Jano, a través de la razón fronteriza, Eugenio Trías postula un límite habitable entre la razón luminosa de los ilustrados y el inconsciente nocturno de los románticos.

En *La rebelión de las masas* (1930), Ortega amplía y desarrolla las tesis de *España invertebrada*. Se trata, como sostienen muchos filósofos, del libro más coherente y logrado de un pensador que trata de articular todo un sistema de interpretación filosófica de la historia, inspirándose en sus formas de gobierno. Y que para Ortega sólo hay uno aceptable: el de las minorías selectas. Sólo las minorías pueden y saben crear, enaltecer; las masas viven en el instinto de rebajamiento e indiferenciación. En cambio, el hombre ilustre es el único factor determinante de la historia; él es protagonista; la masa sólo es el coro. Aunque hoy —advierte Ortega— sólo hay coro. Porque asistimos al triunfo de la hiperdemocracia, en la que la masa actúa directamente sin ley, por medio de presiones, imponiendo sus gustos y caprichos. Para sacar al hombre masa de su torpeza es preciso construir una gran nación europea, con los distintos pueblos continentales, para darle vigor al latido europeo. Una tesis que palpita, de algún modo, en el intento fallido de la Constitución Europea para la Unión Europea, a la que se opuso —como diría Eugenio Trías— el “Santuario Local” al “Casino Global”.

2. La rebelión de las masas y la cultura

Cambalache
Que el mundo fue y será una porquería ya lo sé.
En el 506 y en el 2000 también [...]
Pero que el siglo XX es un despliegue de maldad insolente,
ya no hay quien lo niegue.

*Vivimos revolcados en un merengue
y en un mismo lodo todos manoseados.
Hoy resulta que es lo mismo
ser derecho que traidor [...]
Todo es igual. Nada es mejor.
Lo mismo un burro que un gran profesor.
No hay aplazados ni escalafón.
Los inmorales nos han igualado...*
Fragmentos del Tango de Enrique Santos Discépolo
(1935).

Los fragmentos del tango que tomo como epígrafe, me parecen evocar de manera paradigmática la crítica a la cultura de masas y a la hiperdemocracia, en su faz demagógica, que lleva a cabo José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*.

Paulino Garagorri, en la *Nota preliminar* que escribe para *La rebelión de las masas*, conmina al lector a no olvidar que Ortega y Gasset concluye su obra subrayando que el fundamento que la recorre es “una doctrina sobre la vida humana”. Se trata de un recordatorio que previene para no confundir el texto con un panfleto político, más aún, para situar al lector en un libro que no pretende quedarse —como sostiene Ortega— en las superficies de la interpretación política, sino en hacer filosofía de lo humano, es decir, crítica cultural desde la filosofía, o lo que me propongo ahora como hipótesis de trabajo: una filosofía de la cultura.

En el *Prólogo para franceses*, Ortega habla de la humanidad de su tiempo, más precisamente del hombre europeo y su cultura, como un chocante síntoma de la homogeneidad: “apenas hay lugar en el continente donde no acontezca estrictamente lo mismo”.

Los pueblos occidentales, que edificaron su historia sobre las ruinas del mundo antiguo, han llevado en realidad una vida cultural dual: mientras cada pueblo iba creando su característica distintiva, la generalidad de los pueblos compartía un conjunto de ideas, ánimos y estilos de vida. Fueron homogéneos y diversos. La novedad alimentaba la diversidad. Hasta el ideal del s. XIII, que impone el deber a todos los pueblos de tener una constitución idéntica, inspira los proyectos de conciencia nacional, como una exigencia de acceder

cada cual a su propio proyecto. Para todos los pueblos europeos vivir significó desde el s. XI moverse en un espacio común. Tuvieron que vivir con los demás, en guerra o en paz. Por lo que Ortega piensa a los pueblos europeos desde tiempo atrás como una sociedad, una colectividad, incluso cual unidad estatal europea. Una sociedad de la que dice “hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo”. Hace siglos —señala Ortega— los pueblos de Europa están sometidos a un poder público que sigue el modelo mecánico del “equilibrio europeo”. Este es el verdadero gobierno de Europa que ordena a los pueblos en su paso por la historia. Se trata de una unidad que no es imaginaria sino real; ilusoria más bien es la creencia de cualquier nación de Europa en su independencia. Mas se trata de una unidad plural. Ortega lo resume con una imagen afortunada: “Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo”.

Por supuesto, Ortega no se queda en la superficie de la idea triunfalista de la unitaria pluralidad europea, a la que Balzac valora como la *grande famille continentale, dont tous les efforts tendent à je ne sais quel mystere de civilization*,³ y advierte que semejante homogeneidad amenaza la libertad que exige la diferencia y la singularidad. De esta familia continental y de este misterio de civilización, me parece que Ortega extrae el fenómeno del *hombre-masa*, hombre a la carrera, sostenido de un pobre manojito de abstracciones, regado por toda Europa, y que pareciera hecho con el mismo molde, sólo que previamente vaciado de su propia historia, sin pasado y presa fácil de todas las modas internacionales. Guiñapo postrado ante los ídolos del foro, el hombre masa no quiere ni tiene algo íntimo que considere inalienable, por lo que su mimetismo es dócil al punto de parecerse a todo menos a sí mismo, a un yo irrevocable. Vacío de destino, sin saber qué hacer, o sin querer hacer algo irrenunciable, es insensible frente a los proyectos históricos y en consecuencia violento enemigo del liberalismo. Al respecto, en *Meditación del pueblo joven*, Ortega advierte el peligro en el que se abisma la cultura moderna: “De nada sirve a un hombre tal el que se acumulen en su derredor los medios más abundantes y poderosos. No sabrá qué hacer con ellos porque no conoce su objetivo; no le fallan las cosas en torno a él, sino que se falla a sí mismo. Se es a sí mismo estorbo y radical dificultad. Pues bien: yo creo que esto es lo que hoy acontece a los hombres de Occidente: no saben de verdad qué hacer, qué ser, ni individual ni colectivamente”.⁴

Disertar sobre esta fatal consecuencia de la cultura moderna que es el hombre-masa, requiere por necesidad toda la claridad que el lenguaje y sus conceptos pueden aportar a este ser parlante que es el hombre. Para ello está el discurso filosófico y no el político. Ortega lo aclara en *La rebelión de las masas*: “Ni este volumen ni yo somos políticos”. Ortega habla de la cultura y al hacerlo hace lo que considera la labor genuina de la cultura, yo diría de la filosofía de la cultura. Hay que tener *la luz como imperativo*, si de pensar y hacer cultura se trata; éste es el ideal de las *Meditaciones del Quijote*: “Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida [...] La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación”.⁵ En realidad la política va más bien con el fenómeno de la rebelión de las masas, puesto que la masa lo que primordialmente ha perdido es la capacidad de conocimiento, por lo que su política es rupestre y bárbara, y lo que es peor, pretende sustituir al conocimiento, la vía regia del quehacer cultural. Y es que la política es la causa del vacío interior en el que se goza el hombre-masa. A la prédica política no le importa alumbrar los conceptos de cultura, historia, sociedad, derecho o Estado, prefiere cobijarse con la noche más parda de los gatos.

Ir de la oscuridad a la luz es lo único a lo que Ortega se compromete en *La rebelión de las masas*. Su tarea, como él mismo señala, es “una primera aproximación al problema del hombre actual [...] descender a lo más profundo del hombre”. Un tipo de hombre que se resiste al cambio y amenaza con hacer sucumbir la cultura europea, porque es un ser cerrado a cualquier instancia superior. ¿Cómo despertar a este hombre genérico a la vida personal? Es ocioso para Ortega responder que el solo progresismo, en el que confiaba Spencer, puede gestar individuos, pues la historia también sufre retrocesos. A Ortega le resulta improbable que el hombre-masa acceda a sus deseos personales, antes bien lo percibe tomando cómodamente respuestas colectivas, actos masivos, tras el escudo del solidarismo que es insensible a las ideas históricas y sociales. Nada más complicado que querer salvar una cultura presa de la demagogia.

La rebelión de las masas es una anatomía del hombre genérico, no sólo de su epidermis sino también de sus entrañas, sobre todo en sus posibilidades de

“adherirse a la cultura”, ya que ésta debe tomar en consideración la fatalidad que representa el hombre-masa. Que las masas hayan arribado al poder social en este s.XX, impotentes como son para dirigir la sociedad, es razón suficiente para examinar la crisis cultural europea que provoca la rebelión de las masas. Un fenómeno que no puede ser reducido a una connotación política, pues la vida pública es también cultural, económica, religiosa, etc. Para acercarnos a tal fenómeno, Ortega destaca la aglomeración en todos los espacios de lo social, al punto de no haber sitio. Los individuos que forman a estas multitudes ya estaban presentes, mas no elevados al rango de muchedumbre, y menos poseionados de lugares selectos que antaño sólo ocupaban las minorías, gracias al refinamiento de la cultura. Entendiendo por masa “el hombre medio”, que para no ser confundido con la cantidad debe ser comprendido como cualidad. El hombre-masa es el que no se diferencia de los otros, que se repite en el resto e incluso es capaz de saborear la experiencia de sentirse idéntico a los demás.

Pero este hombre-masa no es toda la sociedad. La humanidad para Ortega se puede clasificar en dos clases: las masas y las minorías selectas. No se trata de dos clases sociales, sino de dos tipos de seres humanos: 1). los que se exigen a sí mismos, eligen caminos difíciles, aspiran a la perfección y se crean deberes; 2). los que no hacen ningún esfuerzo para ser mejores y van como los cangrejos con la corriente. Ortega lo precisa: “En rigor, la masa puede definirse, como un hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no.⁶ Hay en la clase burguesa hombres-masa, herederos, que creyéndose merecedores de todo, rayan en la barbajanería; existen obreros forjados en la disciplina y las virtudes culturales. También es posible encontrarse con intelectuales a los que las bibliotecas no les han ayudado a limarse las pezuñas; hay almas analfabetas labradas con paciencia para los deberes e ideales que exige toda gran cultura.

La consecuencia más grave de la rebelión de las masas es que aspiran a gobernar los asuntos más delicados de la polis, que es el coronamiento de la masa. La hiperdemocracia que ya denuncia en su tiempo Ortega, contradictoriamente, o por aberraciones de la historia, vive sin ley, más precisamente, ella cree encarnar la ley, con chantajes, amenazas y trampas impone sus deseos y

hasta sus caprichos. El s. XVIII que ya había arengado al pueblo para que ejerciera como propios los derechos humanos, no logró lo que el s.XIX, en el que por fortuna asumió su soberanía, pero en el que por desgracia expulsó de los discursos de la libertad los deberes.

El s.XIX produjo un tipo de hombre que creyó que la historia y la vida habían llegado a su realización plena, la cima que todos los siglos anteriores anhelaron, en la ciencia, la técnica, la organización política, etc., un futuro asegurado que ya sólo había que disfrutar. Pero toda esta sensación de triunfo, parece anclada a una ilusión: que los siglos anteriores, llenos de penurias, nunca lograron satisfacer ni a medias sus necesidades y deseos. Con fina agudeza, Ortega advierte que la satisfacción es equiparable a la muerte; y cita a Cervantes: “el camino es mejor que la posada”. Una frase de la que se puede colegir que la satisfacción es la muerte del deseo, la parálisis de la creatividad y de la historia. Los tiempos satisfechos —dice Ortega recordando la *Filosofía de la historia* de Hegel— “mueren de satisfacción”. Es este deseo de plenitud que se gesta en el s. XIX, y que se considera llevado a su conclusión lo que se denominó a sí mismo *Cultura Moderna*. Se trata de un nombre —sostiene Ortega— que por sí mismo interroga, pues es demasiado que un tiempo se nombre moderno, es decir, definitivo, ante el cual los demás resultan ser puros intentos fallidos. Es a esta euforia causada por ilusiones sin porvenir a la que Ortega recibe con frases como: “Un camino así es más bien una prisión que, elástica, se alarga sin libertarnos”. No así los momentos de duda, de la lucha por el futuro, de los tiempos esforzados por hacer perfectible y no perfecto el mundo: “eso, ser imprevisible, ser un horizonte siempre abierto a toda posibilidad, es la vida auténtica, la verdadera plenitud de la vida”.⁷

Una de las consecuencias históricas que pone en obra el ideal de la cultura moderna es el desprecio al pasado, pues ningún valor ni norma sirven a estas alturas de tan magnánimo progreso. Por lo que todo se resume en el actualismo. El s. XIX, considerándose superior a los anteriores, siente que nace a un destino hecho y asegurado, sin atreverse a externar los temores frente a su posible agonía. Desde luego, Ortega no habla de la cualidad de la vida de su tiempo, sino de la cantidad en términos de potencial de recursos para la permanencia de la sociedad, y que paradójicamente convive con una decadencia que no es por cierto cultural, sino de la vitalidad humana, que afecta al devenir históri-

co, y de manera notable, a uno de sus elementos secundarios: la cultura. Y es que como consecuencia de la aglomeración y de la prisa, no hubo tiempo de cultivar a las muchedumbres en los saberes clásicos ni en recoger las grandes lecciones de la historia.

A dos principios se debe el crecimiento sin precedentes de la población europea: la democracia liberal y la técnica. El hombre-masa, es más sano que el de antaño pero más simple; es un primitivo que brota en medio de una añeja cultura. Al hombre medio se le enseñan las técnicas de la vida moderna, que al parecer aprende con denuedo, pero no se le ha podido educar en valores, virtudes y saberes; a ello se debe que esté reñido con el espíritu. Por lo que el hombre-masa puede ser considerado “pura potencia del mayor bien y del mayor mal”.

Gustav Le Bon en su *Psicología de las multitudes* (1895), describe la inconsciencia y la impotencia de las masas para pensar, decidir y actuar. Freud, cuya obra sufre un destino similar a la de Ortega, siempre mal leída, en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), pone el acento en el yo, como fuente de todos los imaginarios de las masas que les impiden pensar, asumir sus obligaciones simbólicas y culturales, que es pensar y decidir al margen del grupo y del líder. Todas estas preocupaciones coexisten en un tiempo histórico que, gran paradoja, al parecer tanta luz en lugar de alumbrar encegució a las generaciones que siguieron al iluminismo. Ortega lo advierte en *Sobre la razón histórica*: “La época que empieza en el siglo XVIII y llega a 1900 se ha llamado siglo de las luces, *Aufklärung*, iluminismo. El hombre tenía la impresión de haber llegado, por fin, a ver claro. Por ello, en *Sobre la razón histórica*, Ortega señala: “Y he aquí que esas luces se han extinguido y que el hombre vuelve a sentirse rodeado de tinieblas y oscuridad —o lo que expresa lo mismo con otra imagen, faltos de suelo firme nos sentimos caer en el vacío”.⁸ La historia es previsible, puede anticipar el futuro. En 1900 el obrero tiene una vida más fácil, no por ello sin lucha; en cambio el hombre medio es pura exigencia y derechos, sin tener que agradecer a nadie por los beneficios recibidos, ni al estado ni a la sociedad.

El perfil psicológico con el que Ortega dibuja al hombre masa es lo que constituye la psicología del niño mimado: libre satisfacción de los deseos y radical ingratitud hacia lo que hace posible tanta felicidad. A este hombre

mimado todo le está permitido y a nada obligado, al punto de no tener límites, creer que está solo en el centro del mundo y no hay ninguna instancia superior a él. El hombre masa exige los derechos comunes, que son una propiedad pasiva, no conquistada ni ganada con esfuerzo, simple usufructo y beneficio, don del destino.

En consecuencia el hombre-masa que produce la cultura moderna, no es el inmerso en la muchedumbre sino el indolente e inerte. El pensamiento de este hombre-masa no está hecho de ideas ni tiene cultura. Las ideas requieren referirse a la verdad y aceptar las reglas que ella impone; este es un principio de la cultura. Y no hay cultura donde no hay ley ni normas, donde no hay legalidad civil a la que referirse y apelar. No hay cultura sino barbarie. Así la masa interviene en la vida pública a través de acciones directas. Y es que renuncian a sus obligaciones simbólicas, como dice Baudrillard en *A la sombra de las mayorías silenciosas*. El gran peligro del s. XX, es que se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre al que le importan un bledo los principios de la cultura, y que sólo le interesan los anestésicos, las vacunas, las modas, los autos, las vacaciones y la diversión. En suma, evitarse el peligro de pensar y el dolor de vivir.

Pero “La forma más contradictoria de la vida humana [...] es el señorito satisfecho. Porque es un hombre que ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana”.⁹ Esta es la gran ilusión del hijo de familia, hombre-masa, para el que hasta los más grandes delitos son revocables y pueden quedar impunes. La familia tolera faltas que a la luz pública podrían sufrir lamentables condenas. Mas el señorito satisfecho se autoriza comportarse fuera de casa como en su casa, pues cree que nada es fatal, en consecuencia, que puede hacer su gana. La frivolidad de este ser, producto de las ventajas de un mundo tan organizado como el de la modernidad, no es más que la trinchera donde se defiende de toda tragedia. El señorito satisfecho cree que su destino está en lo que tiene ganas y no en lo que debe hacer; canalla vil, se da el lujo de pretender ser lo que tiene que ser; creencia inútil porque su auténtico ser, cual espectro culpígeno lo persigue. Para este señorito “Los únicos esfuerzos que se hacen van dirigidos a huir del propio destino, a cegarse ante la evidencia y su llamada profunda, a evitar cada cual el careo con ese ser que tiene que ser”.¹⁰

La civilización ha abortado al hombre-masa, con ayuda del liberalismo y de la técnica. Y ésta ha sido engendrada por el capitalismo y la ciencia experi-

mental. Ortega destaca que no toda técnica es científica, justo para mostrar que la modernidad creó el imaginario de que la técnica es hija legítima de la ciencia, por lo que es garantía del progreso.

Hoy el poder social —subraya Ortega— está en las irresponsables manos de los técnicos: el ingeniero, el médico y el maestro, que responden a un cliché de hombre de “ciencia”. Este hombre de ciencia es el paradigma del hombre-masa, en la medida en que es la ciencia de la cultura moderna la que lo convierte en un bárbaro civilizado. El progreso de la ciencia, que exigió la especialización, produjo ese tipo de científico ignorante, que al refugiarse en una pequeña porción de la ciencia se ha quedado con una caricatura de ciencia, pero que a nombre del quehacer científico se autoriza a opinar de todo abrogándose la autoridad en la materia. Curiosamente, a más científicos hay, menos hombres cultos. Este técnico olvida que sólo a “una interpretación integral del universo”, puede llamársele con propiedad ciencia, cultura, civilización europea. “También él cree que la civilización está ahí, simplemente, como la corteza terrestre y la selva primigenia”. Se trata del hombre satisfecho con su ignorancia, y esto es lo más grave, pues para Ortega esa imaginaria satisfacción del hombre-masa significa la suspensión de la historia, del deseo, y por ende, de la cultura, lo que trae consigo una fatal desmoralización de Europa.

La masa tiene por destino ser dirigida, conducida, manipulada, hasta para dejar de ser masa. Requiere, sin embargo, una instancia superior en la que se encuentran las minorías excelentes. Éstas, a diferencia de aquéllas, esa instancia la descubren por sí mismos, mientras que las masas la tienen que recibir de las minorías excelentes. Es la pretensión de las masas de actuar por sí mismas a lo que Ortega llama *la rebelión de las masas*, pues no aceptan su destino y se rebelan contra sí mismas. Por ello cuando la masa actúa no puede hacer otra cosa que linchar, incendiar, destruir.

El mayor de los peligros es el Estado contemporáneo, producto de la cultura moderna. Y como el hombre-masa lo admira y se protege a su sombra, el mayor riesgo es la anulación de la espontaneidad histórica, que guía el destino humano. Lo más grave es que este Estado-masa se goza con aplastar a las minorías creadoras. Peor aún, la seguridad de las mayorías exige equipar al Estado con ejército y policía, que creados para el orden público, como una fatal consecuencia, imponen el suyo.

3. La filosofía de la cultura

En lo que sigue, trato de extraer algunas consecuencias para dar fundamento a la filosofía de la cultura que se desprende de *La rebelión de las masas*, así como de las consideraciones que el filósofo español Javier San Martín vierte en su libro *Ensayos sobre Ortega*.

En la etapa neokantiana de Ortega prevalecen dos ideas fundamentales de importantes consecuencias para una primera filosofía de la cultura. Como resultado de la escisión del yo, la barbarie queda representada por un yo al que llama *individual*, cuyas características son a tal punto primarias que está pensado en términos de naturaleza, de animalidad y de incultura; mientras el yo superior, que abandona sus caprichos, se inserta en la cultura y adopta en su actuar la moral de la humanidad universal, que piensa las mismas verdades y opta por un gusto estético válido para todos. En realidad en este momento, anterior al de *La rebelión de las masas*, Ortega piensa que la riqueza y el devenir histórico de la cultura deben estar en manos de las mayorías, desde luego pensadas como racionales.

Pero es importante destacar que, cuando Ortega se adentra en el pensamiento neokantiano, reclama a los alemanes no haber descubierto el arte, ni recurrir a la sensibilidad vital para concebir la vida como una fiesta y no como una maquinaria de pura razón, así como haber negado que la vida es un espectáculo guiado por un poeta y no por un moralista. Es al parecer el pensamiento estético, a su necesidad de dar cuenta del arte, lo que lo lleva a interrogar esa moral universal que reclamaba para la cultura. No obstante su recurrencia a la sensibilidad, las consecuencias no se hacen esperar; después de su primera estancia en Alemania, su fe en la cultura moderna le impele a pensar en el gran proyecto histórico-filosófico de transformar a España, dándole la ciencia y la cultura superior, a la medida de los tiempos; esto significaba dar a Europa la filosofía del arte y la educación sentimental que sólo España o Italia podían otorgarle. El arte lo lleva a pensar en un fundamento: la vida radical, que no es otra que la individual. Y es que el arte español, el de Zuluaga, era de tal particularidad que le resultaba imposible seguir sosteniendo la tesis del valor universal. El neokantismo adolece de veracidad, en la medida en que somete los datos a la teoría que ha creado.

Desde 1913, momento en que ya la fenomenología influye en su pensamiento, Ortega señala que la ciencia, la cultura y la razón no son nada si no están ancladas en la vida, es decir, en la subjetividad concreta. Toda razón debe ser una razón vital. Esta concreción del sujeto expresada en el individuo, como se aprecia, ya lo ha hecho cambiar de rumbo respecto del universalismo de una razón sin vida. En *Meditaciones del Quijote*, Ortega destaca la importancia de la vitalidad para la cultura con estas palabras: “Olvidamos que es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad. Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión. Por el contrario, cuando una raza fracasa toda esta posible novedad y aumento quedan irremediabilmente nonatos, porque la sensibilidad que los crea es intransferible. Un pueblo es un estilo de vida, y como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno”.¹¹

El cambio a la fenomenología, además de la crítica al neokantismo, se encuentra influida por la crítica cultural a los deplorables resultados de la modernidad en el s. XIX, con su concepción cuantitativa y fáctica del ser humano, la otra faz del neokantismo. Si despreciamos lo inmediato porque nos parece falta de sentido, entonces la vida se convierte también en algo fáctico y sin sentido, una extraña especie producto del azar. Hay que recordar que para el neokantismo es la ciencia, la teoría, la que le da sentido a la vida inmediata, y que la historia misma es el resultado de puros hechos. Ortega pronto se da cuenta de que la crítica fenomenológica afecta al neokantismo.

Como ha señalado Javier San Martín, *La rebelión de las masas* es una crítica social radical, y también un texto que provocó que a Ortega se le etiquetara de reaccionario, derechista y fascista. El peligro que significó este libro, está en el fracaso y la decadencia que el libro denuncia y profetiza para la cultura europea. Pensador burgués y reaccionario porque la sociedad de *La rebelión de las masas* no está dividida en clases sociales sino en masas y minorías selectas, además de que los males de la sociedad no proceden de la explotación capitalista, por lo que la solución no es la revolución social y económica (propuesta que lleva a *La rebelión de las masas* al plano de los libros proscritos en Europa del Este).

Sin embargo, la lectura cuidadosa de este texto de Ortega, permite una lectura diferente. Se trata de una crítica de la lamentable situación cultural europea, que amenaza la permanencia de la convivencia social. Hay asimismo que considerar que no se trata de un libro aislado, pues pertenece a un interesante conjunto de textos en los que Ortega plasma la crítica a la modernidad, desde la perspectiva fenomenológica, tratando de integrar la teoría y la práctica. *La rebelión de las masas* es una crítica a la cultura moderna, iniciada ya en *El tema de nuestro tiempo*, un texto que pone en crisis el racionalismo utópico y antihistórico, la razón ilustrada. Si la razón moderna pretende estar alejada de la vida, el tema de nuestro tiempo tiene que ser vitalizar la razón, hacer que ésta retorne a la vida que es histórica, a través de un nuevo sentido, una sensibilidad renovada, un auténtico sentido histórico. La rebelión de las masas es un libro que no sólo describe sino que reflexiona y trata de comprender cómo y por qué la razón moderna ha actuado en los hombres modernos concretos, y cómo ha sido posible que se haya perdido el sentido histórico.

Si las primeras páginas de Ortega iluminan un fenómeno característico del s.XX, las multitudes por doquier en espacios antes reservados a las minorías, una presencia de las masas que muestra un nivel histórico vital superior al del pasado, ello responde a que Ortega lee desde la fenomenología que “el mundo ha crecido y con él y en él la vida. Y es que el mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales”, la circunstancia en la que cada cual se encuentra, lo que de nuestra vida nos es dado o impuesto. Pero se trata de un crecimiento que proporciona una seguridad imaginaria de triunfo y de satisfacción que significa al mismo tiempo carencia de proyectos vitales y de claridad en el pensamiento, de una tenebrosa visión del futuro y de una grave pobreza filosófica. Es la filosofía la que ha de dar un relámpago a las tinieblas. Porque, como afirma Ortega en *¿Qué es filosofía?*: “La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de medio día. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *aletheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, lógos. Si el misticismo es callar, filosofar es decir: descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser —ontología. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces”.¹² Es con esta luz de la filosofía que Ortega alumbró el malestar de su tiempo.

El s. XIX imaginaba que había logrado lo que otras épocas anhelaban y se creía un siglo pleno. El s. XX recoge este pensamiento pero evita referirse al pasado. Su vida, hecha de pura exuberancia, desborda de pronto los principios, normas, valores e ideales heredados por la tradición. El pasado ya no es punto de referencia; todo lo aporta el presente. Las experiencias y enseñanzas de los padres pierden su poder educador. La vida del s. XX ya no tiene que inventar su propio destino. Desde 1900 todo es posible —afirma Ortega. El mundo que rodea al hombre del s. XX parece no limitarlo en ningún sentido, antes bien es un acicate a sus apetitos y caprichos sin fin. El hombre-masa es el resultado de la modernidad, es decir de la técnica, la ciencia y la industria, así como de las formas políticas de convivencia social de Occidente: la democracia liberal. La asunción de las masas al imperio político es lo que constituye *la rebelión de las masas*, que al sustituir a las minorías, las aplastan y las desoyen. Por ello las masas desactivan la historia; aunque en realidad ellas sólo llevan a la realización lo que ya venía gestándose a nivel del pensamiento.

Para resolver los problemas del presente es decisivo desarrollar un primer sentido histórico, por tanto un nuevo tipo de razón. Para plantear el pensamiento de la vida histórica, Ortega recurre a Martin Heidegger y a Wilhelm Dilthey; es este último quien le proporciona las categorías de la vida histórica, por ejemplo el hecho de que nuestra vida es una estructura de significado, un sistema, en el que cada momento toma sentido, en que cada acontecimiento adquiere su significado del conjunto de la vida, que es un proyecto que nos hacemos y desarrollamos a manera de drama, es decir, como biografía, narración, ya que cada uno de nosotros somos una novela.

El segundo sentido de la historicidad se gesta a través de la diferencia entre dos posibles actitudes ante el mundo: 1). la actitud directa, en la que *contamos con* el mundo y sus cosas, usándolas sin hacernos problema de ellas; 2). la actitud en que *reparamos en* el mundo, dudamos, nos preguntamos qué ha pasado, a qué responde el fracaso y teorizamos para dar repuesta. La pregunta por lo que son las cosas es aportado por la tradición (el hombre es heredero, historia).

El s. XIX posee en realidad una idea cuantitativa de hombre; lo genuinamente social sólo es lo grupal; lo propiamente humano es lo común a todos, lo genérico, universal, comunal. Esta es la esencia del neokantismo: el yo objeti-

vo sólo puede ser un yo social; desde luego es lo social lo que domina al individuo.

El diagnóstico que Ortega hace del s. XIX en sus *Meditaciones del Quijote*, se puede resumir: siglo burgués por excelencia, democrático y positivista, para el que la voluntad no existe y el hombre es algo hecho por el ambiente. Esta es en realidad una idea que ya había expresado Descartes, en los albores de la Edad Moderna, y que le arrebató a la naturaleza sus cualidades humanas; para Descartes el mundo deja de ser mundo cualitativo humano inmediato, para convertirse en pura *res extensa*, en mundo cuantitativo. La Edad Moderna va contra todo lo inmediato, condición del racionalismo y el positivismo; el primero por suponer que los seres racionales habitan fuera de la realidad inmediata, constituyendo mundos racionales puros, que niegan la realidad concreta; el segundo por suponer que los hechos no tienen significado, que son hechos muertos. El racionalismo alimenta las ideas revolucionarias, las utopías, olvidando lo inmediato, lo concreto. La consecuencia política no se hace esperar: la democracia burguesa con la igualdad teórica y cuantitativa de todos.

Hay en Ortega, como respuesta a la modernidad, la propuesta de una posmodernidad que se dirige a lo inmediato, lo original y lo diferencial. La crítica a la cultura moderna Ortega la lleva hasta sus últimas consecuencias: la superación de la cultura moderna. Para ello es necesario reivindicar un nuevo empirismo que vivifique al mundo, gracias a no negar las ventajas del racionalismo ni las del empirismo. El núcleo de este empirismo exige el rescate del individuo como fuente de todo sentido del mundo. Mientras la democracia afirma que quien debe ejercer el poder público son todos los ciudadanos, el liberalismo pregunta y responde por los límites del poder público. Para Ortega la Edad Moderna se ha preocupado por la democracia, pero sus bases filosóficas la han llevado a descuidar el liberalismo, el respeto por la persona a cuyo servicio debe estar el Estado. Sin embargo, la propuesta posmoderna de Ortega no pretende negar radicalmente los logros de la modernidad; ni la ciencia ni la cultura deben ser abolidas; antes bien, se les tiene que poner al servicio del hombre concreto, individual e intransferible.

Muy temprano supo Ortega apreciar el valor de la crítica cultural inherente a la fenomenología, justo en el momento en que a ésta se le desvinculaba de la crítica. Los textos de Husserl sobre las ciencias europeas fueron interpreta-

dos como desarrollos puramente intelectuales, científicos, carentes de valor político, con lo que se pretendió neutralizar a la fenomenología. Por ello Javier San Martín nos recuerda que Ortega no empezó a escribir manifiestamente de filosofía sino de política. No hay crítica cultural sin crítica política. Una crítica que no es pura negatividad sino positividad, crítica propositiva.¹³ En 1914 Ortega define el liberalismo por el que pugna: una emoción radical, vivaz siempre en la historia, que excluye del Estado toda influencia que no sea humana, que requiere reconducir la política como acción vital, frente a la estatización mecánica de la Edad Moderna.

En un primer momento, como crítico de la cultura, Ortega interviene en la política con la idea de la europeización de España, con el objetivo de educarla, de darle la cultura, la ciencia y la modernidad, cuando el neokantismo impregna su pensamiento. Pero en un segundo momento, Ortega cambia de rumbo al asumir la fenomenología, cuando para él ya no se trata de europeizar a España, sino superar la modernidad. La crítica de la cultura moderna que lleva a cabo Ortega, parte de la idea filosófica de superar la modernidad, rebasando la vieja política para generar una nueva política en la que la sociedad civil y la intensidad de la vida sean los objetivos fundamentales. Pero en un segundo tiempo de su pensamiento, festeja que España no haya pasado por la modernidad, porque ello la pone en mejores condiciones para acceder a la posmodernidad.

En cuanto a las minorías, contra la opinión común —dice Ortega— son gentes exclusivas que no hacen masa, porque estas viven en la servidumbre. No les sabe la vida si no sirven a un fin trascendente, por lo que servir no es algo opresivo ni denigrante. Las minorías toman la vida como disciplina, es decir la vida noble. Y la nobleza en sentido estricto se define por las obligaciones y no por los derechos: *Noblesse oblige*. Vivir a gusto en realidad es de plebeyos. El noble aspira al orden y a la ley. Los privilegios de que goza la nobleza y por lo que se le juzga no son dádivas espontáneas de la vida sino conquistas. Los derechos privados, los privilegios no son pasiva posesión y simple goce sino el esfuerzo de la persona. Noble significa el conocido, justo porque sobresale de la masa por su esfuerzo. La nobleza del hijo es fama gratuita. Los pocos hombres capaces de hacer un esfuerzo excesivo son los nobles, que son seres activos y no reactivos, para quienes la vida es permanente tensión y entrenamiento, *askesis*, ascetismo.

A la rebelión de las masas, el imperio político de las mayorías, corresponde su reverso: la deserción de las minorías en su función dirigente, no de manera autónoma sino como resultado de la cultura del s. XIX, de la modernidad, su ideal de progreso y racionalismo utópico, que instalado en el futurismo ya no se preocupa del futuro, al que supone imaginariamente sin sorpresas ni secretos, y que por inercia imaginaria se dirige en línea recta hacia un porvenir que es un puro presente. Razón por la que nadie se ha ocupado de prevenir el futuro, que ya está dado en ese dejar pasar la historia. De modo que la minoría noble, que tenía la misión de interpretar la tradición para hacer viable el presente, hoy parece obligada a evitar todo esfuerzo y resignarse a descansar.

4. Conclusiones

La filosofía de la cultura que Ortega desarrolla en *La rebelión de las masas*, no se reduce al campo de la descripción ni al de la interpretación. Tanto la crítica fenomenológica como la psicología que aplica para denunciar a los pseudohombres que produjo la razón moderna, agentes de la desactivación de la historia, tiene por función dar cuenta de los cambios que sufre la subjetividad a partir de las utopías que gestó el iluminismo, la hiperdemocracia, la teoría del Estado benefactor y la divinización de la ciencia y la tecnología. Un sujeto sujetado al fenómeno grupal, carente de proyectos, sin pensamiento propio y temeroso de asumirse como histórico.

Con los pensamientos de Etienne de La Boétie, Fridrich Nietzsche, Martin Heidegger, Gustav Le Bon, Wilhelm Reich, Sigmund Freud, Jean Baudrillard, León Rozitchner, Jacques Lacan y Gérard Pommier, se podrían mantener interesantes diálogos con José Ortega y Gasset, sobre todo a partir del eje de la renuncia de las masas al deseo, al pensamiento, la libertad y la historia. Un diálogo indispensable que desafortunadamente no voy a poder desarrollar aquí. Sin embargo, me ha parecido necesario avanzar una hipótesis de trabajo, a partir de ese contraste tan importante que hace Ortega cuando habla de las minorías: que la distancia necesaria que toman de la masa, es la condición para hacerse sujetos de la ley, del leguaje, del *lógos*, del pensamiento, de la historia y de la cultura.

Siempre que se trata de teóricos que proponen un cambio más profundo de la dimensión política de la subjetividad, no es de extrañar que se les tache de idealistas, utópicos, conservadores y hasta reaccionarios. Cuando el problema de fondo para Ortega no es un cambio superficial de amos sino el derrocamiento del amo en nosotros mismos, así como la creación de una nueva subjetividad y sensibilidad vital al servicio de la cultura y la activación de la historia, en lugar de un Estado-Masa que aplasta toda singularidad.

Notas

*Conferencia Magistral Inaugural, dictada en el *I Coloquio Nacional "Ortega Pensador"*, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro 24 al 26 de octubre de 2005.

1. Javier San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994, p. 41.
2. José María Osés, *La sociología en Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos, 1989, p.152.
3. Frase a la que recurre Ortega y cuya traducción puede ser: gran familia continental, donde todos los esfuerzos tienden a yo no sé qué misterio de civilización. (T. de A).
4. José Ortega y Gasset, *Meditación del pueblo joven*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, p.61.
5. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, México, Espasa-Calpe, 1994, p. 87.
6. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 1995, p. 49.
7. *Ibid.*, p.65.
8. José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza, 1993, p.194.
9. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, p. 123.
10. *Ibid.*, p. 125.
11. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 94-95.
12. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Alianza, 1993, p.91.
13. Javier San Martín, *op. cit.*, pp. 286-287.