

# Revista de Ciencias Sociales

---

---

Vol. III

Marzo, 1959

Núm. 1

---

---

## ORTEGA Y EL TEMA DE LAS MASAS: INTERPRETACION Y VARIACIONES

JORGE MILLAS\*\*

**L**A materia de este ensayo requiere algunas consideraciones previas sobre dos cosas que van a ir sobreentendidas: primero, la peculiar índole catalítica del pensamiento orteguiano; segundo, la autoconciencia crítica de nuestro tiempo.

Para el lector imprevisto —imprevisto en esto de situarse en el punto adecuado, el único posible, para la comprensión del magisterio intelectual de Ortega—, Ortega será siempre, aparte del brillante, sorprendente estilista, el pensador sin sistema, sin ideas propias que enseñar y promover. Este lugar común de los críticos halla su origen en ciertos malentendidos, generalmente asociados a una mala inteligencia de las ideas filosóficas.

No siempre se tiene presente, en efecto, que las ideas filosóficas poseen, aparte de un sentido objetivo —aquella realidad que apuntan descriptiva o explicativamente— una función, en cuanto expresan o promueven un estado histórico de cosas. Ambos forman parte de la idea, y por concurrencia de ellos se mide su importancia: una idea que no mienta con rigor y penetración su objeto es una idea errónea o incompleta, y en todo caso, frustrada. Decimos que no opera estáticamente. Pero una idea necesita operar, además; dinámicamente: si no

---

\*\* Distinguido profesor chileno. Fue miembro de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico. Es actualmente profesor visitante en la Universidad de Colombia.

corresponde a situaciones históricas totales, ni crea nuevas situaciones, incitando otras corrientes de ideas, suscitando actitudes de vida, generando normas y formas de acción teórica o práctica, es una idea aquejada de parálisis, una idea mediocre, frustrada también, por perfecta que sea su estática de sentido.

Sucede, sin embargo, que las ideas filosóficas son a menudo enjuiciadas como entes mancos, sólo por su dimensión descriptivo-explicativa. Que esto es lo importante cuando se intenta su valoración teórica, no cabe ponerse en duda. Lo que entonces interesa es su verdad, esto es, su capacidad para describir, interpretar y valorar, en conexión con algún sistema de supuestos teóricos vigentes, la realidad que presume aprehender o mentar. Pero es otra cosa lo que interesa cuando se enjuicia la función creadora y la importancia de las ideas: considerarlas sólo en su valor epistemológico es tomar aquí el rábano por las hojas.

Casi ninguna de las grandes ideas de la Historia de la Filosofía se juzgaría importante si no paráramos mientes en que su real valor proviene de su acción fecundante en el terreno donde germinan otras ideas, otros temas, otras instancias de acción. Ortega fue, en ese sentido, el gran dinamizador de ideas. El crítico perdonavidas tenderá aquí a rectificarnos, haciéndonos la concesión de llamarle mero vulgarizador. Pero no le sigamos por este camino de mezquindad en el reconocimiento de los valores ajenos y evitemos la pedantería iconoclasta. Ortega, que engendró también nuevos pensamientos, novedosos en su estática lógico-descriptiva, sacó muchas ideas preexistentes de su precariedad de vida inerte, y les dio vida actual, insuflándoles fuerza y actividad genésica, haciéndoles operar como modos efectivos del pensamiento y la acción de las gentes.

Junto a éste, hay que rectificar el otro malentendido frente a Ortega, y ello sin ánimo ditirámbico, y con la más pulcra exigencia de objetividad. Es frecuente exigir a su obra esquemáticos balances, como se exige al comerciante inventario riguroso de cuánto entró, salió y quedó de cosa contable en sus negocios. Se trata entonces de que el pensador haga un inventario de sus pensamientos, lo cual implica tener pensamientos ya hechos, identificables como la cosa física que se cuenta, por su fijeza y su número de orden. En éste un modo legítimo de proceder en muchos casos: a menudo conviene saber a qué atenerse tocante a lo que se afirma o niega respecto a la realidad. Sólo que para esto se requiere adoptar un supuesto puramente operatorio, que sólo obliga en función pragmática de la tarea que se requiere realizar: el supuesto de que el pensamiento está todo él dado en las formas fijas del aserto y que la realidad que él dibuja racionalmente está ella también cortada según los moldes y formas del pensamiento

así estereotipado. Pero el supuesto es sólo metodológico: vale como procedimiento exegético de las ideas, pero no como teoría del pensamiento o de la realidad.

Que la realidad misma de las ideas o cosas es móvil y multivalente, es ya un lugar común de todas las filosofías. Siquiera eso debería ponernos en guardia frente a la pretensión de fundar el valor descriptivo de los sistemas sólo por lo que notarialmente afirman sobre el mundo. Pero se necesita convertir igualmente en lugar común la noción del carácter procesal y proceloso del propio pensamiento. La inteligencia busca, a no dudar, la expresión formularia de sus hallazgos: en la proposición de claras aristas lógicas intenta rematar su sinuoso movimiento inquisitorio. Mas el término de esta tarea no es el de su actividad total: sólo puede plegarse a un mundo en proceso y multifacetado la inteligencia, siendo ella misma proceso o, como Ortega dice, perspectiva. Y así, si una dimensión del intelecto es la obra de intelección ya producida y formulada, otra, no separable de ella, es su devenir, la génesis misma del pensamiento que avanza, retrocede, afirma, niega, sintetiza, analiza, conjetura: en suma, su dialéctica.

Esta doble fase del pensamiento como proceso y como fórmula es en extremo visible en la obra orteguiana, con predominio manifiesto de la primera. Con los sutiles recursos de su estilo maleable, ágil, lleno de ecos y matices, nos lleva Ortega por el misterioso mundo de mil caminos del pensamiento que va haciendo y deshaciendo sus formas, al par que se hacen y deshacen los problemas. Formulado el pensamiento en conclusiones, todo eso se extingue, pero con ello también el pensamiento queda empobrecido, al perder el movimiento interior que lo plegaba a la sinuosidad de los problemas.

Las enseñanzas orteguianas requieren, pues, ser interpretadas a la par que como ideas vivas, activantes de pensamientos y actitudes —interpretadas, pues, en su función catalítica— como pensamiento en proceso, esto es, en su función dialéctica. Mas las condiciones propicias de su enseñanza no quedan así íntegramente descubiertas. Ellas, por su propia índole, están del modo más íntimo asociadas a una singular modalidad del alma contemporánea: la superlativa conciencia crítica que la informa.

Ortega es, antes que otra cosa, el analista apasionado e implacable del espíritu de nuestro tiempo. No es difícil reparar en la riqueza de su repertorio filosófico: el arte y la literatura, la política y el derecho, la metafísica y la ciencia, los valores y la cultura, la antropología y la historia, la teoría y la técnica. No hay prácticamente, cuestión alguna que no aparezca en el registro de su espléndido espectro intelectual. El estudioso inatento o de mala voluntad puede perder fácilmente

la pista en este punto: quizá se le haga sospechosa de superficialidad semejante versatilidad de intereses intelectuales. Un prejuicio originado en las condiciones propias de una cultura de especialistas, lleva fácilmente a la creencia de que el pensador sólo es digno de respeto cuando, como los topos, labra, obsesivo y contumaz, su particular y secreta galería subterránea. Pero basta un poco de atención objetiva para darse cuenta de que cuanto tema cae bajo el ágil escarpelo del análisis orteguiano, se convierte al punto en tema de reflexión histórica, y no de la historia en general, sino de la historia de nuestro tiempo, del espíritu y el sino de nuestra época.

Nuestro tiempo no dispone quizá de un vigía más alerta ni mejor dotado en la versatilidad de sus talentos y en la riqueza de su cultura, para pesquisar la complicada urdimbre de sus corrientes espirituales. En este sentido Ortega es, por antonomasia, la cabeza pensante de nuestro siglo. Y no, claro está, porque de él provengan todas las ideas, ni siquiera porque él haya promovido las más novedosas o mejores, sino porque en él convergen todas las vicisitudes intelectuales y morales de la época, para convertirse en autoconciencia viva, sagaz e inquieta, en autorreflexión de lo que somos, de cuanto podemos y esperamos. No tiene, en este sentido, verdadera importancia que sus enseñanzas sean o no justas, que aceptemos o impugnemos sus filosofemas. Sí la tiene, en cambio, reconocer y valorar el hecho de que en un pensador haya encontrado expresión tan inequívoca lo que, en definitiva, es la nota esencial de nuestro tiempo: la conciencia valorativa y crítica de si mismo.

Porque, en efecto, no hay modalidad alguna de la época actual —ni el desarrollo científico-técnico, ni las vicisitudes sociales y políticas, —que le sea tan propia, por sus enérgicos rasgos y peculiar función en la Historia, como esta actitud de introspección valorativa y crítica de nuestra vida, esta manía de comparación y análisis de cada una de nuestras experiencias históricas, esta voluntad de hacernos conscientes de lo que somos y de tomar en nuestras manos, valerosamente, sin confiar ya ni en azares ni mitos reconfortantes, la conducción de nuestro propio destino. Quien no examine la obra de Ortega en función de esta estrecha relación suya con el alma de su tiempo, anula toda la posibilidad de comprenderla cabalmente. Esto es, desde luego, lo que, fija con marcado sobrerrelieve, entre los grandes libros de nuestra época, el de *La Rebelión de las Masas*.

Entrar al mundo de sus ágiles páginas es adentrarse en ese mundo interior de la autoconciencia del presente, mundo sin corporeidad, un poco difluente y ubicuo, que sólo se fija, haciéndose patente, en unos cuantos libros señeros y en una docena de cabezas preclaras. De su lectura no emergemos más eruditos, pero sí más avisados: nos sorpren-

demos participando nosotros mismos, siquiera por habérsenos hecho conscientes unos cuantos hechos y problemas de nuestra época, en el proceso de la autoconciencia crítica que mueve la historia contemporánea. Los hechos son muy simples: Ortega les llama el *hecho de las aglomeraciones* y el del *ascenso de las masas a la plenitud del poderío social*, o, mejor aún, el *ascenso histórico del hombre medio*.

El hecho bruto de las aglomeraciones no tiene interés sino en su asociación con el segundo. Que las gentes convivan hoy en muchedumbres y llenan los medios de transporte, los sitios de recreo, los centros de instrucción y las viviendas, no pasaría, en efecto, de ser un simple fenómeno de demografía, importante para economistas y sociólogos, si no implicara otro hecho, ya no demográfico, sino espiritual: la participación masiva en los bienes de la alta cultura técnica y científica.

Pero no es tampoco el puro hecho del mayor número lo que determina la importancia del fenómeno, sino la particular dinámica social a él aparejada. Porque esto, formulado así, con expresión inocente —participación de las masas en el goce de los bienes culturales— significa realmente que ellas reclaman un papel rector en la historia, y se rebelan contra toda ley orgánica de distribución de funciones y de poder. A la benéfica consecuencia de que hoy más gente viva mejor, y de que una mayor porción de seres humanos goce de señorío histórico, como usufructuaria del patrimonio cultural, sigue la otra, negativa, de que las formas del orden propio de la sociedad humana tienden a destruirse, y de que se cierne sobre nuestra época la amenaza de un caos total, el caos inevitable de toda organización social en donde se destruyen las relaciones del mando. A la subida del nivel histórico puede seguir una inundación catastrófica. Más gentes tienen hoy más cosas, pero menos gentes están hoy dispuestas a reconocer su papel pasivo en la vida histórica. "El hecho —escribe Ortega— que necesitamos someter a anatomía puede formularse bajo estas dos rúbricas: primera, las masas ejecutan hoy un repertorio vital que coincide, en gran parte, con el que antes aparecía reservado exclusivamente a las minorías; segunda, al propio tiempo, las masas se han hecho indóciles frente a las minorías; no las obedecen, no las siguen, sino que, al contrario, las dan de lado y las suplantán.<sup>1</sup>

Esta indocilidad de las masas es para Ortega el punto crítico de la situación presente. Porque el problema así planteado no es el de un mero trastorno en las relaciones de poder, que condujera al reemplazo de unas relaciones por otras, a un desplazamiento en las funciones del

<sup>1</sup> *La Rebelión de las Masas*, Cap. II.

mando, como suele ocurrir en las revoluciones políticas. Lo grave del caso reside en que aquí se trata de la destrucción de todo poder, de la aniquilación de las propias funciones del mando y de la obediencia, por tanto, de la más pavorosa anarquía espiritual. ¿Por qué? Por dos palpables razones: primero, porque el mando aquí aludido no es simplemente el mando político, sino el mando intelectual y moral, en buenas cuentas, la responsabilidad de dar las normas espirituales que generan y conforman ese estrato superior de la vida que llamamos la cultura. "Lo que digo —ha escrito Ortega— es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa."<sup>2</sup>

Bueno, ¿y qué? ¿No pueden, acaso, las masas, con la elevación del nivel histórico, generar en el futuro nuevas normas de vida, o siquiera mantener las existencias? La pregunta nos lleva, justo, a la razón segunda. No. Por definición la masa no es creadora de instancias normativas. Masa es una zona del cuerpo social constituida por las gentes no especialmente cualificadas, y a quienes compete una misión de docilidad frente a los mejores. La masa no es, pues, generadora de cultura: es —y, por eso el nombre no es simple metáfora el elemento inerte de la vida social, sobre el cual han de operar influjos directores, vectores externos, para darle movimiento y dirección.<sup>3</sup> Porque lo determinante de la masa no es su carácter multitudinario; este es sólo el rasgo externo, el aspecto cuantitativo de algo más radical y profundo, de una cualidad negativa: la cualidad del hombre no especialmente cualificado y que, careciendo de cualificación especial, es el "hombre medio", "el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en si un tipo genérico".<sup>4</sup> Tan poco determinante es aquí el elemento cuantitativo, que es posible señalar instancias en que, tratándose de la masa, la cantidad y la cualidad son perfectamente separables. Hay, en primer lugar, *grupos* selectos, *agregados* humanos de índole no masiva, a pesar de su cuantía. A sus miembros les ha juntado, precisamente, una cualificación especial, en la que cada cual se singulariza, un esfuerzo personal de discernimiento y disciplina crítica, que es lo que les lleva a separarse de la muchedumbre indiferenciada y a integrar el grupo diferencial. Hay, por otra parte, masas de mínima cuantía numérica. Hay, por ejemplo, el hombre-ma-

<sup>2</sup> *Ibid.*, Cap. VIII.

<sup>3</sup> Ortega había utilizado ya el concepto de masa en su *España invertebrada*, que anuncia, hasta en algunos pormenores doctrinarios, a *La Rebelión de las Masas*.

<sup>4</sup> *La Rebelión de las Masas*. Cap. I.

sa, el individuo en el cual, como individuo, reconocemos el carácter masivo, por su indolencia espiritual, por la inercia y laxitud morales, que le impiden todo esfuerzo de valoración positiva o negativa de sí mismo, y le arrellanan en la actitud cómplice frente a lo hecho por todo el mundo, en el regusto de sentirse idéntico a los demás.

La tesis resulta así probada por definición del concepto: si el individuo es masa en cuanto partícipe estéril, no cualificado ni deferenciable, de la cultura, es, por principio, factor inerte de la misma. Al pretender enseñorearse de ella, imponiendo, con su legítima incumbencia en el usufructo de sus beneficios, la mediocridad, vulgaridad, ideas, gustos y caprichos que le son propios, está introduciendo una suerte de caos ontológico en la sociedad y en la historia. La sociedad humana es una estructura funcional de minorías y masas, cuyos papeles no son intercambiables. "La misión de las masas no es otra que seguir a los mejores."<sup>5</sup> Ya lo había proclamado Platón, con otro lenguaje, pero con idéntico sentido. Las ideas de masa y minoría, y su correlación funcional, son también ideas claves de La República. La sociedad platónica es un exacto mecanismo de grupos funcionales naturalmente articulados, cuya orgánica integración no es sino la extraproyección, en letras mayúsculas, del orden que en minúsculas preside el alma individual bien constituida. Y como Platón mismo, Ortega puede sostener que no se trata de una mera doctrina política, sino de un aserto teórico fundado en la naturaleza de las cosas. Lo decisivo no es aquí desear o proponer que la sociedad sea así, sino reconocer que es así, "siempre, quiera o no, por su esencia misma". La sociedad deja de serlo, para convertirse en cualquier otra cosa, en cardumen, por ejemplo, o en rebaño en estampida, si en un momento dado el hombre-masa llega a desalojar de sus funciones rectoras a los individuos y grupos cualificados. No hay, pues, espacatoria posible: "una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad".<sup>6</sup>

Esta idea de la sociedad humana o, por lo menos, el sentimiento de que se nutre, son antiquísimos y se remontan, realmente, a los ideales heroicos de la sociedad homérica. Sus huellas más antiguas en la literatura occidental pueden rastrearse en los primeros poetas y pensadores griegos. "Mandan los porteros y los plebeyos han supeditado a los nobles", refunfuñaba Teognis ante los avances democráticos de su Megara natal.<sup>7</sup> No hay todavía en ese rudimentario pensamiento —expresión de un puro asco político— una doctrina de la sociedad y de la cultura. Pero ya se columbra la que elaborará Platón para el

<sup>5</sup> *España invertebrada*, Cap. II, pág. 7.

<sup>6</sup> *España invertebrada*, Cap. II, pág. 4.

<sup>7</sup> Teognis, *Libro de Kynos* (679).

mundo griego, y que Ortega destilará para nosotros en los alambiques de un sistema algo más refinado.

Dada su índole, el hombre masa rebelde hace hoy imposible la experiencia misma del convivir, que es la esencia de la sociedad. Nuestro hombre-masa, en efecto, no sólo no crea, sino que no reconoce instancias normativas: encuentra la cultura hecha e, ignorando el esfuerzo de crearla, hinca en ella, cual parásito, sus apetencias. Como para Adán en el Paraíso, todo es para él naturaleza: ¡a coger, pues, los frutos, que Dios proveerá! Por lo mismo, se siente satisfecho —“señorito satisfecho”— con todas las prerrogativas y derechos de los grandes herederos, mas sin los deberes y penurias de sus dignísimos causantes. De ahí también su sentimiento de irresponsable plenitud y perfección, su infundada soberbia, que le ha obliterado el alma y privado de la experiencia de contar con los demás, de compararse y de reconocer jerarquías. Todo sale de él, pero como lo que de él realmente sale es lo que ha encontrado ya hecho, dicho, consagrado por el uso, estereotipado por el lugar común, su soberbia es el vehículo de la vulgaridad. “El imperio que sobre la vida pública ejerce hoy la vulgaridad intelectual, es acaso, el factor de la presente situación más nuevo, menos asimilable a nada del pretérito. Por lo menos en la historia europea hasta la fecha, nunca el vulgo había creído tener “ideas” sobre las cosas. Tenía creencias, tradiciones, experiencias, proverbios, hábitos mentales, pero no se imaginaba en posesión de opiniones teóricas sobre lo que las cosas son o deben ser, por ejemplo, sobre política o literatura. . . . Hoy, en cambio, el hombre medio tiene las “ideas” más taxativas sobre cuanto acontece y debe acontecer en el universo.”<sup>8</sup>

Detengámonos aquí. Las meditaciones orteguianas van, es claro, mucho más allá. Van a parar, realmente, a un tema familiar a sus lectores asiduos: el destino de la cultura europea y su función de mando en el mundo. Pero no es ese el problema que ahora nos incumbe. Nos interesa mucho más atender a la filiación de un pensamiento que, concite o no nuestra adhesión intelectual, hemos de reconocer en todo su poder incitativo y potencia fecundante.

Basta un mínimo de inteligencia y sensibilidad valorativas, para reconocer en este cuerpo de ideas su inconfundible sello de nobleza. Son ideas de mente epopéyica, que con igual hondura acomete la amplia síntesis y el más refinado análisis de los detalles. No es posible hablar hoy de estos temas prescindiendo de este polémico reto a las valoraciones e ideas al uso. Mas por lo mismo, porque es el reto de una elevada inteligencia, no es el arrobamiento la más adecuada acti-

<sup>8</sup> *La Rebelión de las Masas*, Cap. VIII.

tud frente a ella. Arrobadados, embobados, dejaríamos ya de seguirla, porque a la inteligencia sólo se la puede seguir inteligentemente. Contra arrobamiento, discernimiento, que es la virtud teologal del espíritu científico.

Una cosa es, desde luego, obvia. Ortega ha dejado en descubierto, con habilidad de anatomopatólogo, uno de los tejidos más delicados del organismo histórico contemporáneo. ¿Qué duda cabe? La rebelión de las masas es un fenómeno real de nuestro tiempo. Pero ¿lo es precisamente en los términos de la definición orteguiana?

Ortega parece creer en la singularidad del fenómeno. Una y otra vez dirige nostálgicas miradas a épocas en que las masas, menos indóciles, cumplían sanamente su función pasiva en la historia. No es fácil convenir en este punto sin reservas. Ya el puro sentido impresionista de las cosas y de la condición humana, le lleva a uno a desconfiar de semejante idealización del pasado. Cuesta imaginar al ciudadano ateniense, al senador romano, al erudito alejandrino, al estudiante medieval, al burgomaestre del siglo XVI, a los cortesanos del XVIII —excelentes ejemplares del concepto orteguiano de la masa— ateniéndose en sumisa y comedida conducta al acatamiento de una minoría inspiradora. A menos que, iniciando en este punto la idealización de las cosas, quisiéramos ver en tales tipos humanos lo contrario del hombre medio: el hombre especialmente cualificado, en el sentido orteguiano de la expresión. Pero esto es en extremo dudoso. Cualificados, lo son: Social y políticamente hablando constituyen, en efecto, grupos minoritarios, cuyo rango les separa del resto de la sociedad, de los esclavos y de los artesanos, por ejemplo. Pero no es esta la cualificación egregia de que Ortega nos habla, porque, si así fuera, toda su doctrina vendría a parar, contra su expresa decisión, en un fútil aristocramiento de clases sociales. La especial cualificación a que alude es de índole espiritual, y consiste en la superioridad que dan la inteligencia y la voluntad que se disciplinan críticamente en el ejercicio de sus fines intelectuales y éticos. Se trata, pues, de una virtud de ejemplaridad.<sup>9</sup> Mas tal no es, precisamente, el caso de aquellos grupos históricos. El propio Ortega parece reconocerlo respecto de Grecia.<sup>10</sup> La más ofensiva vulgaridad e indisciplina de inteligencia y de carácter es el rasgo propio de algunos contendores de Sócrates en los diálogos platónicos. Y Sócrates, claro, no es a ellos, singularmente, a quienes combate, sino al amplio grupo humano que representan.

Pero hay más. *A priori* podríamos pensar, quizás, en la docilidad de las masas política y económicamente sojuzgadas. Pero Ortega nos

<sup>9</sup> *España invertebrada*, Cap. II, pág. 5.

<sup>10</sup> *España invertebrada*, Cap. II, págs. 1 y 6.

habla del sometimiento espiritual de las gentes, incluyendo —masa también— las clases sociales superiores, a las minorías e individuos egregios. Pero esto parece *a priori* problemático, con sólo pensar en la natural tendencia a la gregarización de las opiniones, a la inercia normativa del grupo —elementos masivos de defensa ante el reformador mejor dotado— y en la propensión de todo miembro de una clase políticamente dominante a sentirse par entre sus pares y a juzgar, por tanto, díscola, insolidariamente, elemento masivo de los movimientos de crítica y reforma.

Y lo que el puro sentido de las cosas humanas nos hace prever como posible, los hechos lo demuestran como real. No hay, prácticamente, momento alguno en la historia en que el elemento masivo no haya implicado alguna resistencia e indocilidad frente a los grupos creadores o, si se prefiere, frente a las normas vigentes. Tampoco hay momento alguno en la historia en que haya prevalecido en el hombre medio el querer de la verdad, y la espiritual disposición de las gentes a apelar a la violencia como *última ratio*, sólo después de haber “agotado antes los demás (medios) para defender la razón y la justicia”. No querer dar razones ni querer tener razón, y apelar, en cambio, a la acción directa es, justo con el hermetismo de su alma, uno de los rasgos dominantes, según Ortega, de la conducta histórica de las masas que aspiran a intervenir en la vida pública. Notemos aquí una contradicción incómoda: pues si en otro tiempo las masas acertaron las superiores instancias normativas de la verdad y de la justicia, había en ellas discernimiento, clarividencia, pues sólo en el discernimiento puede algo aparecer como verdadero o justo. Pero entonces ya no podemos hablar de masa en el estricto sentido del término, pues a ésta no corresponde, por la índole esencial de los procesos históricos, tener ideas que implican “querer la verdad” —sino “creencias, tradiciones, experiencias, hábitos mentales.” He aquí, pues, unas masas que apelan a las instancias racionales de lo verdadero y justo, y que, en cambio, “no se imaginaban en posesión de opiniones teóricas sobre lo que las cosas son o deben ser, por ejemplo, sobre política o literatura”.<sup>11</sup>

Mas prescindamos de este tropiezo lógico. Nos avocamos entonces a otro, tanto o más importante, de carácter empírico. Porque en efecto, los hechos parecen acusar a Ortega de una idealización del pasado, tan contraria a la íntima vocación realista de su pensar, esa vocación que está en la raíz de la penetrante fórmula “sólo debe ser lo que puede ser.”<sup>12</sup> La historia está hecha, salvo escasos momentos

<sup>11</sup> *La Rebelión de las Masas*, Cap. VIII.

<sup>12</sup> *España invertebrada*, Cap. II, pág. 4.

de contención espiritual, de la acción y reacción de fuerzas emocionales ciegas, de actos irracionales insolidarios con toda objetiva y clarividente evaluación de "razones" a menos de que tomemos por tales la racionalización de motivos, que es una manera de burlarse de la razón simulando, por pura estrategia, seguir las reglas de su juego. Pero no sólo no es la masa de ogaño peor en este sentido que la de antaño, sino que tampoco el regusto en la sinrazón constituye un rasgo dominante del estado actual de cosas. Ortega piensa, aparentemente, en la conducta intelectual y política de las masas, cosa poco clara, porque su análisis oscila por modo un tanto asistemático entre ejemplos de conducta intelectual y de conducta política. Pero, aunque el caso de la política contemporánea pueda ser el más favorable para su punto de vista, lo demuestra convincentemente. Porque, en efecto, sólo un *parti prit* no confesado, —por tanto, una actitud política no razonada— puede llevarle a uno a la conclusión de que las masas de hoy no quieren dar razones.

Lo que sobra a la conducta de las masas son las pretensiones de constituir formas razonables de conducta. No conozco yo ningún movimiento político, ni el fascista que Ortega señala como ejemplo, que "no quiera dar razones ni aspire a tener razón". "He aquí lo nuevo, dice Ortega: el derecho a no tener razón". Pero éste es un concepto, con lo fino, un tanto especulativo. Como no pasa tampoco de ser sólo una idea fina llamar "apetitos con palabras" a las razones de las masas, porque la satisfacción de esos apetitos —que no son sólo físicos— puede ser un fin perfectamente razonable —teórica y éticamente razonable— de la acción política.

El concepto de razón no es en materia política un concepto claro. Ortega, tomándolo sin mayores precauciones, no lo emplea, con seguridad, en su acepción intelectual corriente. Ningún caso más a propósito para hacer operante su idea de la razón vital. Y, sin embargo, estas masas que "no aspiran a tener razón", parecen hallarse privadas —si la racionalidad de que aquí se trata es esa de la vida— de aquello mismo en que Ortega ve la esencia de la acción histórica. Ya en un sentido puramente intelectual el concepto de "no querer tener razón" es de suyo incomprensible. La sinrazón como argumento es el suicidio frustrado de la razón. Pero "no querer tener razón", en el sentido vital de la razón, es ya la negación de la vida misma, el suicidio histórico logrado.

Empíricamente, la historia de los movimientos políticos de nuestro tiempo muestra, en verdad, todo lo contrario. Las masas de hoy, con mayor escuela política y más clara conciencia histórica, invocan, recta o torcidamente, un amplio repertorio de razones: la justicia y el bienestar, la libertad y el orden, la cultura y el trabajo, y un sinnúmero

de otras cosas, vagas unas, clarísimas las otras. Y todas son razones que dan, aunque no siempre sean razones que efectivamente tengan. No. Lo que hay, por lo visto, de nuevo —y no tanto después de todo— en ciertos movimientos políticos, no es la idea de que haya un derecho a la sinrazón, sino la de que se pueda tener razón a solas, sin convivencia ni diálogo, y de que esta razón monologante e insocial se deba imponer por la violencia a todos. La razón es, por esencia, sociable y socializante, aunque no necesariamente social. Social no, porque carece de realidad fuera del individuo, que es en quien adquiere existencia mediante las experiencias de la intelección y de la convicción. Sociable y socializante sí, porque aspira a comunicarse, a repartirse entre los hombres, como la luz por el espacio. La razón es, en verdad, una de las formas que tiene el espíritu de buscarse a sí mismo, a partir de cada hombre, en todos los demás.

Pero este mismo ejemplo de la masa política pone a la vista otro problema del análisis orteguiano. No cabe duda que el militante totalitario es un ejemplo del buen hombre-masa, de aquel que acepta resignadamente su función inercial y se deja conducir por "los mejores", renunciando al discernimiento crítico, a la "opinión valorativa o teorizante frente al conductor" o al "partido". Los partidos totalitarios han invocado siempre el derecho al mando de las minorías selectas. Estas minorías se proclaman depositarias de la verdad y la imponen, por ejemplo, frente a las minorías, igualmente selectas, de los inspiradores liberales o democráticos. Así, Hitler no admite junto a él a Thomas Mann. Supongamos la existencia de una masa liberal buena, en el sentido orteguiano: no indócil, no crítica, con creencias, mas sin ideas. Esto es imposible, porque implica una *contradictio in adjectio*; pero supongámoslo en favor del argumento. He aquí dos sistemas de masa y minoría con estructura perfectamente normal. Pero hay, en cambio —y tal es el problema— conflicto de minorías entre sí y, naturalmente, rebelión de las masas de un sistema contra la minoría del otro. Lo cual es una paradoja, porque resulta que del estado normal de supeditación de la masa al individuo "especialmente cualificado" —el ideólogo de su predilección— se pasa al estado anómalo de una rebelión de la masa frente a otra minoría que, por su capacidad creadora y conductora, es no menos cualificada que la otra. La indocilidad de las masas parece, pues, inevitable.

Pero las paradojas sólo son resultado de planteamientos pardójicos y suelen indicar problemas mal propuestos. Y lo que en este caso sucede es que, más que con un análisis científico de la sociedad y la cultura, nos las habemos con una ideología ética y política peculiar, nada distante del aristocratismo un tanto inactual de un hombre de genio. La masa de Ortega, muy a pesar suyo, viene a resultar más un

esquema valorativo que un concepto para la rigurosa descripción de las cosas.

Es fácil comprobar por lo pronto, que no hay masas inertes en la Historia, aunque sea una gran verdad que hay minorías creadoras y muchedumbres secuaces. Un concepto equivocado del dinamismo histórico puede llevarnos a pensar que, como en la física aristotélica, los movimientos históricos requieren de la acción de fuerzas exteriores sobre cuerpos en estado natural de reposo. Pero esta idea, difícil ya de mantener en las ciencias del mundo físico, es más inadecuada aún en las ciencias sociales. La sociedad es un todo —el todo de su actividad histórica; si es posible, como el análisis lo requiere, distinguir ingredientes en ella, estos no son, precisamente, los de fuerza y masa inerte. La masa inerte es una abstracción. Como parte de la sociedad, ella es elemento de la vida histórica, actividad y fuerza, por tanto, como las propias minorías selectas, sólo que de otra especie y función. La masa, desde luego, como masa, hace la historia en cuanto pone la sustancia histórica misma, que la vida colectiva: una nueva idea, sea teórica o práctica, sólo es verdadera creación histórica en cuanto vivida, en cuanto convertida en forma y experiencia de vida. Más aún y esto importará, probablemente, mucho más, —en la masa se generan las necesidades, el estado general de cosas, los requerimientos vitales que dan sentido a la acción creadora de las minorías. Porque no hemos de olvidar que este nombre —masa— semánticamente negativo, designa también una respetable realidad positiva: la de un vasto agregado de seres humanos. La connotación sociológica y demográfica del término nos induce a olvidar que no se trata, realmente hablando, de una agregación indiferente de cosas, granos de arena, o moléculas, por ejemplo, sino de individuos humanos, de nuestros prójimos, tan protagonistas del drama humano como nosotros mismos.

Más que nunca urge hoy libertar nuestro pensar y actuar frente a lo humano, de las construcciones conceptuales técnicas que, si sirven, por una parte a las exigencias del pensamiento racional, desnaturalizan, por otra, la realidad del hombre y nuestra conducta frente a ella. Decimos masa, y nombramos así adecuadamente un aspecto de la realidad del hombre. Pero nos olvidamos con facilidad que, en definitiva, se trata de una realidad secundaria, cuando no de una abstracción. Para llegar a ella hemos anulado lo principal, aquello mismo que antes del concepto era lo primario y que vuelve a serlo cuando el concepto se elimina: el individuo concreto, la persona humana viviente.

El sino de nuestro tiempo nos fuerza a ver las cosas del hombre por modo cada vez menos abstracto. La propia idea de humanidad ya no es la de ese "ente abstracto, irresponsable, inexistente" que desdeñaba

Ortega.<sup>13</sup> Nunca, tal vez, la idea de humanidad tuvo un carácter tan real y tan concreto como ahora. Hasta el siglo XVIII, los filósofos humanistas y los sociólogos humanitarios hablaron de la humanidad y del hombre como de cosas metafísicas relativamente desconocidas y lejanas. Y no lo hicieron mal: se trataba de conceptos, y el concepto de una cosa puede a menudo revelárenos en un ejemplar único. Los seres humanos eran entonces pocos, más para el efecto de pensar su esencia daba igual que hubieran sido muchos. La esencia tiene una elasticidad infinita, y la magnitud de su extensión no determina su adecuación intelectual. Pero la humanidad no podía ser a la sazón otra cosa que idea espejo de posibilidades, centro ontológico algo difuso de imputaciones intelectuales y morales, compendio, en fin, de vagos requerimientos de devoción y de deber. Pero el impalpable espectro intelectual es hoy un ente de carne y hueso en la historia. La humanidad no es ya sólo un concepto de filósofos ni una pura meta de moralistas y políticos. El espectro metafísico ha encarnado en la muchedumbre humana que nos rodea por todas partes, con sobrecogedora magnitud física e irresistible presión espiritual. A consecuencia de lo cual el hombre es para el hombre no sólo un objeto de su pensamiento, sino circunstancia concreta de su vida y, por tanto, condición de su efectividad. El fenómeno numérico, que puede entrar sin alterarlo, en el elástico cuerpo de la esencia, no es, sin embargo, indiferente a los imperativos de acción que ésta propone. Ante la muchedumbre humana, tangible, ubicua, actuante y viva, no es posible entretenerse impunemente en deliciosos pensamientos antropológicos, que apenas comprometen nuestra conducta frente al hombre. Platón podía decir lindas cosas sobre el alma inmortal, y mostrarse apenas más o menos considerado frente a los esclavos y a los bárbaros. Dante habla del hombre en general, cuando pone en boca de Ulises la admonición a sus compañeros: "fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e conoscenza".<sup>14</sup> Pero no parece haberle preocupado mucho que el virtuoso y sapiente destino humano fuera ilusorio para miles de seres, condenados por imperativo social "a viver come bruti". Es cierto que en uno y otro caso los subhombres eran todavía pocos, y menos aun los que al filósofo o al poeta interesaba modelar: pocos, en cuanto la muchedumbre humana no hacía bastante bulto ni ejercía una presión demográfica que obligara a contar con todos los hombres —con todos los hombres en concreto— y no sólo con el hombre en general.

Pero hoy ya es otra cosa. El "hombre en general" existe en bulto y marejada de multitud. Está ahí, no como concepto, sino como terri-

<sup>13</sup> *Ensimismamiento y alteración* (Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina, 1945), pág. 36.

<sup>14</sup> *Infierno*, Canto XXVI.

ble hecho de vida, de nuestras vidas, llamando a capítulo las ideas antropológicas. Porque de eso se trata: de que la esencia del hombre sea realmente la esencia que pretende ser; de que haya, por tanto, un existente que le corresponda.

El conocimiento del hombre no puede ser indiferente a la acción frente al hombre. Si todo saber es ya una acción en potencia, por lo que el propio concepto de saber implica, la ciencia del hombre lo es en mayor grado por la índole misma de su objeto. Porque, en efecto, es éste un objeto que, autoconociéndose; puede determinarse a si mismo, hacerse y rehacerse. Tal es el verdadero sentido de la cultura humana, que Emerson reconoce con propiedad cuando escribe: "el hombre existe para la cultura: no para lo que él pueda realizar, sino para lo que pueda ser en él realizado".<sup>15</sup> Por eso, pensar al hombre en su esencia es ya proponerle un modo de existencia.

Por eso también, este conocimiento ofrece mayores riesgos que otro cualquiera. Por lo pronto, los del error, propios de todo conocimiento. Pero con ello mismo, el de inducir a la acción ilusoria, y a la intolerancia de la consiguiente pasión idealista, fuente de tanta injusta y estúpida conducta en la Historia. El Peligro sólo puede ser conjurado por los responsables mismos del conocimiento antropológico. A ellos les corresponde tener plena conciencia de que no puede haber en el error respecto al hombre la impunidad de que gozaría el error respecto a una galaxia. Y dé que, si apreciar mal la distancia de una estrella no tiene más consecuencia que la de introducir cierto desorden en nuestro sistema de cálculos, hacerse ilusiones respecto a la condición humana es condenar al fracaso nuestra propia vida.

En la historia de la antropología filosófica, abundan estos temibles errores. Así de temibles han sido también las consecuencias. Mas, es claro que no toda ella es disparate, por lo mismo que no todo es fracaso en la historia humana. Es, por eso, legítimo que la muchedumbre, con el poder de su cuantía, reclame el derecho a ser en existencia lo que el filósofo le ha reconocido como esencia. Con todo lo que la rebelión de las masas tiene de negativo, no puede desconocerse esta formidable significación positiva.

Yo no creo que, en definitiva, las ciencias del hombre y la acción política puedan tener otro sentido que el de hacer más plenamente realizable la condición del *ser humano individual*, para decirlo con pleonismo que sólo resulta necesario por la facilidad con que pensadores y políticos olvidan esta condición del hombre. Y hoy, cuando el hombre forma muchedumbres y el fenómeno de la cantidad facilita la im-

<sup>15</sup> R. W. Emerson, *Representative men* (Nueva York: A. L. Burt Co., s/f VII).

placable deshumanización, no sólo del pensar y hacer respecto del hombre, sino también de la propia vida humana, es más urgente que nunca poner esa condición bien a la vista. La redención del individuo humano conviértese así en la más urgente tarea de nuestro tiempo.

El prejuicio anti-masa que domina el análisis de Ortega, como todo prejuicio, le ha valido, indudablemente, de lupa descubridora de muchos graves síntomas de nuestro tiempo. Después de Ortega ya no es posible desconocerlos con idealizadora falsificación de las cosas. Pero, como todo prejuicio también, le ha cerrado la comprensión para un vasto horizonte de otros problemas, y le ha llevado a generar algunos problemas artificiales. Y así, sorprende, por una parte, que corra a parejas con su relativa indiferencia frente al imperativo ético de ocuparse del ser humano en cuanto tal para redimirlo, mejorarlo, dignificarlo, su negativismo respecto a un fenómeno que, como el de la rebelión de las masas, es signo de un hecho positivo: la demanda de una realización más plena de la condición humana en el mayor número posible de individuos.

Las masas, diagnostica Ortega, intentan hoy usurpar el puesto de las minorías. Pero ésta es una visión incompleta del problema, y su limitación proviene de la perspectiva elegida. Cámbiese el punto de vista, y el lenguaje con él, y el hecho toma otro cariz: las masas, podemos decir también, aspiran hoy a una vida más plena, más rica y, por consiguiente, a un cumplimiento más cabal del sino del hombre en la Historia. Lo podemos, en efecto, decir, en cuanto miramos el fenómeno desde el punto de vista del componente concreto de la masa, el individuo humano como tal. Frente a éste, ya no caben imperativos estructurales *a priori*, legalidades genéricas, que no tienen más función que la de facilitar el conocimiento de las grandes formaciones históricas. Porque con el individuo aparece el factor decisivo, que todo lo cambia: la realidad humana, a la cual viene a parar el sentido funcional de todo preguntar y buscar, de todo conocer y hacer, de todo desear y valorar en este mundo. Y ella, en la justa medida en que se mira como tal, antepone a todo saber la exigencia de su plenitud y perfección. Ver realmente al hombre en concreto es reconocer el llamado a una faena de redención, el imperativo de ayudar a la vida y al espíritu allí encarnados a liberar toda su posibilidad. Y esto como exigencia ética idealizadora, no como mero fin práctico, en que lo que se quiere hacer depende del conocimiento de la legalidad natural de las cosas.

Por eso es que la fórmula "sólo debe ser lo que puede ser" ha de tomarse como una simple norma de buen sentido, como un llamado a la prudencia en nuestros afanes antropoplásticos. Es verdad que todo deber ser sólo puede ponerse al servicio de la acción en la medida en

que contenga en su propio concepto la idea de posibilidad de la acción que regula, idea dependiente, a su vez, de la legalidad natural de las cosas y de la vida humana.

Los juristas han pensado muy bien todo esto al proclamar que "a lo imposible nadie está obligado". Pero este principio, de valor absoluto en el derecho, ya no lo es tanto para la ética y su correspondiente filosofía de la cultura. Lo es, si, como reconocimiento de la posibilidad racional del acto mandado y de la libertad del obligado. "Debes ser sincero" es un precepto cuyo sentido imperativo implica que puedo ser sincero en cuanto la sinceridad no es un imposible racional y en cuanto soy libre. En este sentido tampoco en moral está nadie obligado a lo imposible, y los preceptos se fundan en el orden natural de las cosas.

Pero no sería mucha la gracia de la ética y de la cultura, en general, si con ello se agotara su sentido. La verdad es que sus normas exceden con mucho la mera exigencia de conformidad con la naturaleza, esto es, con aquella forma de lo posible que es real. Toda cultura —y, sobre todo, la cultura ética del espíritu— es un intento imaginativo, creador, a menudo heroico, —rara vez conformista, en todo caso—, por rehacer la condición natural del hombre. Se trata, verdaderamente, de suplantar la posibilidad real que es el hombre, por una posibilidad ideal, transformar su ser de hecho en ser de derecho, en el entendido, claro está, que éste es también posible.

Se ha repetido tantas veces desde Hegel que "el hombre es aquello que él se hace, mediante su actividad", que hemos dejado de pensar en ello, olvidando lo que en esa verdad va sobreentendido: que, a diferencia de otras realidades, para las cuales sólo es posible lo actualmente realizado, la realidad humana tiene, como horizonte propio, muchas posibles realidades a su merced. Y así, aunque sea técnicamente posible que el lobo tenga mansedumbre de paloma, es de hecho fiero: una posibilidad, entre muchas, por ser real, cubre totalmente el horizonte de las posibilidades realizables. Pero el hombre, aunque de hecho sea como es, aunque sea también, en no escasa medida, fiero como el lobo, se diferencia de éste en que *puede ser* santo, es decir, en que tiene un repertorio mucho más vasto de posibilidades realizables. Y aunque de hecho sólo ha alcanzado algunas de esas realidades posibles, siempre pertenece a su ser actual esa apertura de horizonte. Porque el hombre no es sólo aquello que realmente alcanza, sino también lo que en él se frustra, en cuanto deviene conciencia de frustración y remordimiento, y lo que él desea, en cuanto engendra el afán y la esperanza.

En esta peculiar estructura metafísica del ser humano tiene su origen la contraposición, a menudo tan patética, entre individuo e historia. En el individuo se está haciendo el hombre: allí lo posible toca

a lo real, en un punto inestable y móvil; el horizonte humano está todavía abierto. En la historia, el hombre está ya hecho: una posibilidad fue real y quedó allí, para ese momento, cerrado el horizonte de lo posible. Es la "legalidad" de la historia, que el presente recibe en forma de "hábitos, tradiciones, instituciones", "espíritu objetivado".

Se comprende fácilmente, sin embargo, que tal legalidad no expresa sino el reverso del ser del hombre, no su total estructura. Porque ésta tiene también un anverso —¿podemos expresarnos así?—, su apertura de horizonte, apertura que es legalidad también, aunque de otro género: la del deber ser normativo. Legalidad cognoscitiva de la vida hecha y legalidad exiológica de la vida por hacerse: en el paso de una a otra está el sujeto individual con su libertad creadora. No podemos, pues, utilizar predictivamente aquélla para eliminar la función también determinante de ésta. Siendo verdad que solo debe ser lo que puede ser, no lo es menos que nunca hay certidumbre de lo que puede efectivamente ser, en tanto que algún deber ser está siempre planteado ante la acción.

Todo esto nos fuerza a reinterpretar la insurrección de las masas, ensanchando las perspectivas. El aspecto negativo y acongojante del fenómeno —¿cómo no verlo y palparlo a cada instante en torno nuestro?— ha de ser integrado con su faz positiva. El poderío de las masas abre insospechadas posibilidades de humanización del destino de todos o casi todos los hombres. Esa humanización ha comenzado ya, con la extensión de las ventajas materiales y culturales a un número creciente de individuos. Podemos legítimamente esperar que más hombres sean cada vez más humanos. Pero esta esperanza no está mecánicamente garantizada. Tan poco lo está, que las propiciatorias condiciones de una cultura ecuménica y masiva no han bastado para llevar a las gentes a un grado realmente significativo de perfección individual. No cabe dudar que el nuevo proceso está aun incompleto, y que requiere de una dirección adecuada. No es el advenimiento del hombre medio al poderío cultural lo que el fenómeno tiene de inquietante, sino el que ese nuevo status lo encuentre absolutamente impreparado.

Todo lo que está hoy al alcance de las masas como bienestar y cultura, es sólo el medio para una forma de vida que implica superiores hábitos morales, rica sensibilidad espiritual, en buenas cuentas, una individualidad medianamente evolucionada. Nada de esto tiene aun, o lo tiene en medida muy escasa, el individuo de la regalada masa contemporánea. El símbolo de esta situación es el periodista. El encarna todo lo que hay de absurdo y azorante en el poderío social sin responsabilidad. El periodista, en efecto, tiene a merced suya el goce de espléndidos bienes culturales: tiene educación media, libertad de expresión, instrumentos de comunicación y difusión. ¿Y qué hace

con todo esto? Comúnmente, difundir cuanto de superficial y chabacano le reclama el poco exigente mercado público. Y ello, cuando no cae en el repugnante comercio de la crónica roja, corruptora de la inteligencia, el buen gusto y la moralidad de las gentes. Es el caso ejemplar de la entrega de dones culturales a usufructuarios sin calidad espiritual y, por lo mismo, socialmente irresponsables.

El problema es, pues, en gran medida, problema de la educación. Antes que a nadie, es a los pedagogos a quienes compete entender en sus raíces la rebelión de las masas. Se encuentran ellos con una tarea ingente, quizá por entero nueva: la de redefinir las bases, medios y fines de la educación en vista de las responsabilidades del hombre medio. En otro tiempo pudo la formación de las élites ser el problema fundamental de la sociedad. Hoy sigue siendo importante, pero no tiene ya la primacía. Por mucho tiempo el destino del hombre dependerá de lo que el hombre masa haga con sus nuevos poderes históricos. Y lo que haga dependerá a su vez de la educación que reciba para esta responsabilidad, es decir, de su aptitud para una más plenaria humanidad.

La era de las masas es, según se ve, la gran oportunidad del hombre.

## ORTEGA AND THE CONCEPT OF THE MASSES: INTERPRETATION AND VARIATIONS

JORGE MILLAS

*(Abstract)*

This paper attempts to show the importance of the Ortegian mass concept and to give a better understanding of historical facts and in particular, of our present-day cultural position.

This requires, first of all, that the reader place himself within the peculiar perspective of Ortega's philosophical thought. It is an interesting system of thought because of its dynamic operation, its capacity to promote and express a historical state of things, rather than because of its descriptive and didactic functions. It is then, more important to stress the fact that a modern thinker has been able to achieve a standard of self-evaluation and self-criticism than to accept or challenge the particular bases of his thought.

From among the various facts which Ortega brings before our critical conscience the most important is the rise of the masses to full social power. This means, not only the demographic fact of the larger numbers, but also the social dynamics which has accompanied such growth. The masses are now demanding a leading role which they had never before tried to achieve.

More people have more things today and less people are prone to recognize their passive role in historical life. This is an important fact. It implies the destruction of the inner order of society, without which life together with our fellow MEN WOULD BE impossible. Human society is a functional structure made up of a mass and a minority and their roles are not interchangeable.

The mass cannot command—in the sense of creating rules—because it is composed by people lacking the proper degree of specialized knowledge, and because these people are merely a repetition of a generic type. This is the type of man who is now trying to substitute the elite, not only in politics, but in all culture-generating functions. We thus have a rebellion against the natural order of social life and consequently against the possibility of collective existence.

Undoubtedly this analysis unveils an important phenomenon of our time.

It is not easy, nevertheless, to agree with the Ortegian interpretation and prognostic. First of all, it is doubtful that the phenomenon belongs exclusively to our time. From a practical point of view, in all ages the masses have represented a lack of docility towards existing norms. Neither is it legitimate to characterize contemporary masses by their irrational behavior, nor to limit their political aspirations to "the right to be wrong".

A greater difficulty in the scheme is its inability to create standards by which to judge conflicts between cultural ideologies. If we assume two societies in ideological conflict—one totalitarian, the other liberal—wouldn't the "good masses" in a society antagonize the creative minority of the other, precisely in those things in which it obeys more its own ruling minority? The lack of docility in the masses seems not only inevitable but normal.

Ortega neglects, on the other hand, an adequate positive evaluation of a phenomenon which is not a mere malfunction of the social mechanism. The rebellion of the masses fulfills a natural and useful function.

If Goethe is right in assuming that man is the goal of all culture, the historical rise of the common man is also part of progress on the road towards the dignity of man—a humanization, therefore—of concrete man. Until now philosophers have been content with the

creation of an Idea of man. When real men appear in extremely large numbers the time has come when one must remember that anthropological concepts are useful only in helping us to know something about concrete man and are of no value if they do not improve his way of life.

In other ages the destiny of culture depended on the careful preparation of minorities. Now that the masses have power and act, it is imperative that the common man be prepared to carry out his new responsibilities. The rebellion of the masses demands a redefinition of man's ideals and means of education.