

La miseria del intelectual. La constatación triste de Ortega y Gasset

The Misery of the Intellectual. The Sad Testimony of Ortega y Gasset

Recibido: 11-08-07
Aceptado: 07-11-07

Enrique Ferrari Nieto

Universidad de Valladolid (España)

Resumen

El intelectual europeo de la primera mitad del siglo XX, el de una Europa decadente, problemática, con sus principios en quiebra, se ve forzado, en el análisis de Ortega, a adoptar una nueva posición: un papel discreto, el de espectador. Las minorías han cortado la comunicación con la masa, y los intelectuales, constata él mismo (como intelectual y como minoría), han enmudecido. Ya no son el juglar, de rasgos románticos, que entretiene a su público con una personalidad fuerte y pocas ideas. En su tiempo, el intelectual tiene que volver a la pura contemplación, a la búsqueda de la verdad sin crear alboroto, sin público, de manera responsable, y marcar una distancia con los que lo han precedido, con Unamuno o Shaw, por ejemplo, auténticos juglares.

Palabras clave:

Intelectual, Ortega y Gasset, crisis, decadencia, Europa, minoría, masa.

Abstract

According to Ortega's analysis, the European intellectual in the first half of the XXth century, coming from a decadent Europe with bankrupt principles, was forced to adopt a new position: a discrete role, that of spectator. The minorities had cut off communication with the masses, and the intellectuals, he himself verifies (as an intellectual and member of a minority), had become mute. No longer were they minstrels with romantic characteristics, entertaining their public with strong personalities and few ideas. In his time, the intellectual had to return to pure contemplation, to the search for truth without creating a stir, without a public, in a responsible manner and distance himself from those who came before, from Unamuno and Shaw, for example, who were authentic minstrels.

Key words:

Intellectual, Ortega y Gasset, crisis, decadent, Europe, minority, mass.

“Durante mucho tiempo tomé la pluma como una espada; ahora conozco nuestra impotencia”, escribe Sartre, como una confesión que es también la comprensión del papel discreto, como de espectro, dice Ortega, del intelectual de su tiempo. Su contribución al cambio es sólo un primer paso, poco vistoso, en el plano epistémico: mostrar la realidad en los niveles más profundos. Ser capaz de orientar, para que nadie ignore qué pasa en el mundo. Ambos, Ortega y Sartre, saben cuál es su tarea, y saben de su importancia, del análisis sosegado (1) que se necesita antes de plantearse cualquier transformación, aunque sea tangencial e impotente. En 1916 Ortega y Gasset quiso para uno de sus proyectos más íntimos, una colección de artículos muy cercanos, el nombre de “El espectador”. Mucho después, en 1964, Jean-Paul Sartre participará en la edición del primer número del “Nouvel Observateur”: de nuevo desde la posición asumida de espectador, la que también adoptó Descartes en el XVII. Porque el escritor –advierte Sartre en *Escritos sobre literatura*- es un hombre que ha elegido un modo de acción secundaria: una acción por revelación, porque sus palabras son una acción porque revelar es ya cambiar. Una sutileza, la de la acción intelectual de la revelación, que a Ortega le costó el reproche de uno de los lectores de su colección, que se lamentaba de que al proyecto le bastara, con ese título, con ser sólo un espectador, y no actor, de su tiempo: una inquietud que disipó el autor, para evitar futuras suspicacias, con un editorial en su primer número: “La vida española nos obliga, querámoslo o no, a la acción política. Desde hace medio siglo la política –es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad- ha invadido por completo el espíritu. He aquí la política: pensar utilitario” (II, 15) (2).

Ni Sartre ni Ortega (dos paradigmas del intelectual europeo del siglo XX) se pueden quedar sólo en la misión esclarecedora de sus textos. Ortega asumió su condición de filósofo *in partibus infidelium* (3) por su condición previa de español (4). Sus clases en la Universidad y sus escritos más académicos, que no tomaron la forma de libros sino mucho más adelante, no eran suficiente

para un país que se encontraba, a principios de siglo, muy atrasado. No podía esperar a que sus potenciales alumnos o lectores se acercasen a él; tenía que ir él mismo allí donde se encontraban ellos. La política, para Ortega, suponía ampliar su campo de acción (5), que desde la cátedra de Metafísica apenas suponía unas pocas decenas de estudiantes. Porque la entendía como una obligación de los intelectuales en España. Si en otros países estos pueden limitarse a su cátedra o a sus libros, en la España de principios del XX el intelectual debe ser consciente, dice, de su responsabilidad con su país. Y asumir la política como una ocupación más. Aunque sea pesada, desagradable. Porque Ortega necesita más tiempo para desarrollar su pensamiento, para darle una forma definitiva, y piensa también que en España sólo los intelectuales mantienen su prestigio en el ámbito internacional, y que es su deber emprender la tarea de ideación, de pensamiento, más allá de la política (6).

El adjetivo “comprometido” ha quedado vinculado, con la restricción de determinados esquemas paradigmáticos, a los intelectuales que entre 1945 y 1965, tras la segunda guerra mundial, aparecen en Francia, con Sartre y Camus como los grandes destacados. Pero Ortega, años antes, asumió su papel, como un abanderado, único, por sus dimensiones, en ese momento en Europa (7), con sus artículos en la prensa, escritos entre 1907 y 1916 principalmente, con los que se exige una posición de responsabilidad en política, un lugar ingrato desde el que se ve incapaz de movilizar a la sociedad: la del intelectual moderno que interviene en la vida pública a través de la prensa, y también con conferencias y mítines, o incluso con la creación de agrupaciones políticas. Años más tarde, desencantado, se volcará más en la filosofía. Pero esta tensión se repetirá frecuentemente en su vida: alternará una participación más directa en la vida social, que le aporta además unos ingresos extra, con un alejamiento voluntario para retomar la construcción de su filosofía.

Su contexto, a principios de siglo, es el de una Europa decadente. La generación anterior, escribe Ortega en “Sobre la muerte de Roma”, en 1926, tuvo la certidumbre de que la forma europea del mundo era definitiva, de que no habría una nueva cesura histórica. Pero los acontecimientos de esos últimos años acaban con esa convicción (II, 537-538). Al comienzo de *Las moscas* de Sartre, uno de los personajes, el pedagogo, se acerca a unas mujeres. “Escuchad –dice- somos viajeros extraviados. Sólo os pido una indicación” (8). La decadencia de Occidente, dice, no ha sido un descubrimiento de Spengler. La preocupación ya preexistía (IV, 236). Fueron los europeos mismos, y no extraños, quienes se dieron cuen-

ta de que sus principios estaban en quiebra (IV, 245). La civilización europea se había hecho problemática para sí misma (IX, 553). Europa –lo escribe en “De Europa meditatio quaedam”, tras la segunda guerra mundial, en 1949, pero lo había avisado ya en 1937, en “En cuanto al pacifismo...”- está *desocializada*: faltan principios de convivencia vigentes (IX, 306).

Pero Ortega no se conforma con un análisis de superficies. Escribe en *La rebelión de las masas*: “La decadencia de Europa. Frase confusa y tosca, donde no se sabe bien de qué se habla, si de los Estados europeos, de la cultura europea o de lo que está bajo todo esto e importa infinitamente más que todo esto, a saber: de la vitalidad europea” (IV, 154). Ha perdido evidencia el sistema de valores vigente hasta entonces. La sociedad vive *radicalmente* desorientada (III, 193). No hay, por primera vez en Europa, ilusión, un deseo de mejorar (III, 40). No hay esperanza ni entusiasmo (III, 284). Generaciones que han desertado, que no viven en claro consigo mismas, se muestran apáticas (III, 151). La vida europea se encuentra suspendida: con la evidencia de la necesidad de grandes innovaciones y la falta de energía para realizarlas (IX, 703). Pero Ortega, optimista, lo achaca a una desproporción entre el tamaño de la *potencialidad europea* y su organización política: los programas de sus instituciones. El europeo percibe que ha crecido su capacidad de *posibilidades de vida* y, encerrado en una organización antigua, se siente provinciano (IV, 246-248). Es la hora del crepúsculo, escribe en “Sobre un Goethe bicentenario”, en 1949. No se puede tolerar la beatería de querer salvar la civilización europea, de disecarla (IX, 660).

Que se haya vuelto problemática supone que una nueva civilización germina en los europeos. Que su casa se ha hundido, dice, es el mejor de los pretextos para construir una mejor: “La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por una arterioesclerosis de sus creencias” (IX, 564). Con crisis remite, en su *En torno a Galileo*, en 1933, al sentido de la palabra en griego: cambio, sin las connotaciones negativas que ha adoptado luego. Crisis, había escrito unos años antes, en “¿Por qué se vuelve a la filosofía?”, es un cambio intenso y hondo –que se inicia con una etapa de cinismo (V, 67)- que puede ser a peor, pero también a mejor (IV, 100). La imagen es suya: crisis es desprenderse de la ubre que amamantaba su vida y prepararse para agarrarse a una nueva ubre: “el tránsito que el hombre

hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas a vivir prendido y apoyado en otras” (V, 58).

Está convencido de que su tiempo es una época de crisis que ha llegado después de un tiempo de plenitud (IV, 158). El sistema de convicciones de la generación anterior deja de ser válido. Se abre una brecha insalvable entre padres e hijos, y el hombre se queda sin certezas. Son –escribe- tiempos de inautenticidad, de vida equívoca, en los que el hombre se siente perdido (V, 114), desorientado respecto a sí mismo (V, 93): “El cambio del mundo ha consistido en que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por lo pronto, en nada más. Es un cambio que comienza por ser negativo –crítico. [...] El hombre se vuelve a sentir perdido, azorado, sin orientación. Se mueve de acá para allá sin orden ni concierto; ensayo por un lado y por otro, pero sin pleno convencimiento” (V, 70). Ante el exceso de medios acumulados (un origen posible de la crisis) surge en el hombre un *anhelo de simplificación* (VI, 365). Y el único modo de salir de ella, señala en *La razón histórica*, en 1940, es a través de una innovación radical de los conceptos e ideas del hombre sobre la realidad: su adecuación a su experiencia histórica (XII, 205). La postura moderna ha agotado sus posibilidades; y es necesario, dice, otro gran viraje (V, 56).

Las características del intelectual, en las notas de Ortega, se engarzan a los de su tiempo, al ocaso en Europa, porque el cambio en la misión del intelectual, en esos años, ha sido radical. Las minorías intelectuales han cortado la comunicación con la masa. Han renunciado a predicar en un momento en que las normas se han desvirtuado y no existen disciplinas sobreindividuales para concentrarse en crear. El intelectual ha sido destronado. Las masas incultas han tomado los mandos por haber creado antes los intelectuales una cultura que no era para todos los hombres. De ser todo –ya lo había previsto Ortega- ha pasado a ser nada socialmente. Ahora es un *paria* y un *malhechor*. Los auténticos intelectuales han enmudecido: la tarea de esclarecer lo que sucede ya no la hace nadie (XII, 248-249). Han descubierto, señala Ortega en “Cosmopolitismo” de 1924, el sentido de la humildad: han comprendido que la inteligencia no debe aspirar a mandar, ni siquiera a influir y salvar a los hombres. No posee ninguna fuerza: es adinámica. La inteligencia, alejada de lo político, debe renunciar a ser tomada en serio. No tiene que ser una cuestión pública, sino un ejercicio privado de unas pocas personas. Su labor es discreta, indirecta, impopular casi siempre, al sostener, frente a la opinión pública, la opinión verdadera: la *paradoxa* (XII, 270), como le pidió Yahvé a Amós, profeta *contra* su pueblo Israel. Sólo así

puede ser útil: buscando sin premeditación la verdad. Sin ponerla al servicio de nada. Su trabajo no es halagar, sino rectificar. "Su existencia –dice del intelectual en "Mirabeau o el político", en 1927- radica en el esfuerzo continuo por pensar la verdad y una vez pensada decirla, sea como sea, aunque le despedacen. Este es el máximo de acción que al intelectual corresponde" (III, 623).

El intelectual debe retirarse a una posición más modesta. No cabe la vanidad en su actitud: con la advertencia de Juan de Mairena a sus alumnos: "Nosotros no hemos de incurrir nunca en el error de tomarnos demasiado en serio" (9). Así, libre de graves oficios, la inteligencia podrá recogerse en sí misma, sin prisas. Los griegos ya le habían dado ese carácter inutilitario de la pura contemplación. Pero, tras el Renacimiento, tras su madurez, la inteligencia se fue sintiendo cada vez más poderosa y, en el XVII, con los grandes sistemas racionales y su equiparación con Dios, sintió el afán de intervenir en la vida pública. Su actividad le pareció poco y decidió reformar la sociedad. El intelectual sintió apetito de mandar. Y, con el Romanticismo (hasta la generación inmediatamente anterior a la de Ortega), adoptó los rasgos del juglar: el fin de la humanidad, se creyó, es servir como público a sus gracias, a sus polémicas (VIII, 380). La característica del intelectual fue, dice, la irresponsabilidad (V, 185). Ortega quiere marcar una distancia con los intelectuales que le han precedido, con los inmediatamente anteriores a él. Cree que el suyo es un tiempo nuevo que exige un comportamiento distinto, más serio, más discreto, menos exhibicionista (10). El de los intelectuales de la generación anterior, Unamuno o Shaw, es el del juglar, ese cómico profesional de la Edad Media: juegan con las ideas, sin sospechar de la seriedad que supone pensar (VIII, 281n.): la sociedad les abrió un gran espacio que, sin grandes temas ni formas literarias, tuvieron que llenar –no tuvieron más remedio, dice- con su *personalismo literario*, en el que se confunde la obra del escritor y su gesto de persona (VI, 371). Escribe en 1937, unos días después de la muerte de Unamuno: "Fue la última generación de 'intelectuales' convencida aún de que la humanidad existe sin más elevado fin que servir de público a sus gracias de juglar, a sus arias, a sus polémicas" (V, 265). Con lo que Hannid Dabais ha llamado el síndrome del estrellato en su visión de la escena académica actual en los Estados Unidos (11).

La definición de Ortega son sólo unas pocas anotaciones dispersas. Pero es él mismo, como intelectual, con un código deontológico, unos objetivos y una posición social, la referencia para perfilar los rasgos de un colectivo más amplio al que también pertenece (12). Porque

incluye al intelectual -cuando la vocación va de la mano del talento; casi siempre- en las minorías: en los hombres selectos que se exigen más que a los demás; que desde un nivel de perfección y exigencias aspiran a mayores exigencia y perfección. Su deporte, su lujo específico, es sorprenderse y comenzar a entender. No es una posición social. Es quien se cuestiona por el ser de las cosas: el matemático, el literato, el filósofo... Sólo el intelectual, escribe en 1949, deja a las cosas ser y, por ello, es el único que se entera un poco de lo que son (IX, 267). Vive una vida interior de ideas y emociones. Como si viviera en la cima de *un Tabor donde se producen incesantes transfiguraciones* (V, 511). Se deleita en los problemas, como el náufrago que bracea sin descansar: "Ser intelectual es saber vivir en la duda y desde la duda sin marearse ni sufrir vértigo" (XII, 249). Pero sin caer en el hermetismo intelectual: el considerarse completo con las ideas que uno mismo tiene, sin sentir la necesidad de adquirir nuevas ideas externas. Porque Ortega ataca el intelectualismo –que entiende como la idolatría de la inteligencia, que la aísla de su función vital- del pseudointelectual: quien elude las ideas, quien no afronta los problemas teóricos. Razón es toda acción intelectual en contacto con la realidad. Intelecto: un juego casero y sin consecuencias. La misión del intelectual no es hacer juegos malabares con las ideas como una exhibición de su talento, sino encontrar las ideas con que los hombres puedan vivir.

Sus rasgos, que nacen de la autoexigencia, de la capacidad de exigirse siempre más a uno mismo, son los de la minoría, la elite, la aristocracia, con ese sentido etimológico de los mejores. A diferencia de la masa, el hombre selecto, desde su nivel de perfección y exigencia, aspira a mejorar, a ser más perfecto y más exigente consigo mismo. Siempre se pide más (IV, 146). Es un privilegio de dolor y de esfuerzo (IV, 487). Vivir es, para él, una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Es el asceta: entrenamiento es *áskesis* en griego (IV, 183). Que pueda cumplir esas exigencias superiores es una cuestión menor. Ortega insiste en el esfuerzo de perfección sobre sí mismo; en no conformarse con lo que es en cada instante. Las minorías acumulan sobre sí dificultades y deberes. Se exigen siempre más. Aceptan una disciplina más dura. Y se distancian de la masa, del individuo que no pretende nunca nada de sí mismo y se conforma con lo que es. Escribe en "El deber de la nueva generación argentina" (1924): "Las minorías selectas son selectas –entiéndase bien- ante todo y sobre todo porque se exigen mucho a sí mismas. El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los

individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas. Por eso el lema decisivo de las antiguas aristocracias, forjadoras de nuestras naciones occidentales, fue el sublime *Noblesse oblige*" (III, 257).

Ortega deja la cuestión abierta: "Discútase cuanto se quiera quiénes son los hombres excelentes" (IV, 221). Pero la división entre masa y minoría no se reduce a una cuestión económica. La masa no es necesariamente la clase económicamente inferior, la plebe. Ni la minoría la clase social más elevada. Tampoco es una cuestión política. En toda clase hay individuos que pertenecen a la masa y a la minoría. Aunque, en una sociedad saludable, dice, las capas superiores tienen una minoría más nutrida y selecta que las capas inferiores, porque frente a la gran masa que se instala inmóvil en la mentalidad establecida, una "minoría de corazones de vanguardia, de almas alerta" busca a lo lejos una nueva etapa, un cambio que sólo ella es capaz de vislumbrar mientras la masa insiste en la vieja ideología. La minoría está condenada a no ser bien entendida (III, 146). En "Azorín: primores de lo vulgar", de 1917, afirma que los espíritus selectos intuyen que eternamente formarán una minoría, que a veces será tolerada, pero casi siempre aplastada por la muchedumbre inferior, y que jamás será comprendida y amada. El abismo perdura siempre entre los menos y los más, y no será nunca allanado. Siempre habrá dos tablas contrapuestas de valoración en moral, en arte, en todas las disciplinas: la de los mejores y la de los muchos. Siempre habrá dos maneras irreductibles de pensar sobre la vida y sobre las cosas: la de los pocos inteligentes y la de los obtusos innumerables (II, 169), que la actitud (y aptitud) ante el arte de vanguardias pone de manifiesto. Porque el arte nuevo divide al público en dos grupos: los que lo entienden y los que no lo entienden. Les diferencia un órgano de comprensión. No es que a algunos les guste y a otros no. Lo que sucede, explica, es que el arte no es inteligible para la masa. El arte joven está dirigido únicamente a una minoría especialmente dotada. Este arte supone para Ortega un síntoma de la organización de la sociedad en masa y minoría, en hombres vulgares y hombres egregios. Escribe: "El arte joven contribuye a que los 'mejores' se conozcan y reconozcan entre el gris de la muchedumbre y aprendan su misión, que consiste en ser pocos y tener que combatir contra los muchos" (III, 355-356).

El concepto de masa, peyorativo, tiene en Ortega y Gasset un sentido similar al que le dieron Joseph de Maistre, Edmund Burke, Bonald, Donoso Cortés, Spengler y otros: El fenómeno de masificación –como señaló Gustav Le Bon, el primero que definió a las masas modernas– consiste en la sustitución de la actividad consciente

por la inconsciente cuando el hombre se integra en la masa. En el vocabulario de Ortega, el término adopta un sentido cualitativo a partir de otro cuantitativo (IV, 145). Es el hombre medio, no por ser multitudinario, sino porque es inerte, vulgar. La masa es el conjunto de individuos sin identidad propia tomados como un todo. En su primer artículo, en "Glosas", en 1902, escribe que la multitud es impersonal por suma de abdicaciones, involuntaria, y torpe como un animal primitivo (I, 15). El hombre-masa, fruto de la técnica y de la democracia liberal (IV, 215-216), es aquel que se desindividualiza y pierde su unicidad. Aquel que desea dejar de ser individuo y disolverse en la colectividad. Tiene interés por perder la identidad personal. Quiere dejar de ser único y confundirse con el resto. Como en un rebaño. Tal vez –supone Ortega– porque se siente débil en su fondo íntimo y medroso ante el destino (II, 745-746). No se valora a sí mismo. Y no se angustia al sentirse idéntico a los demás (IV, 146). Lo define en *La rebelión de las masas*: "Un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones. [...] Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*, carece de un 'dentro', de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga –*sine nobilitate*– snob" (IV, 121). De todos modos, señala, es un fenómeno que carece de novedad en la historia. Ha sido lo más frecuente. Lo excepcional es lo contrario: el afán de ser individuo, incanjeable, único (II, 745). No es una simple cuestión política; es algo más profundo (IV, 206).

Los individuos masa no se creen especialmente dotados. Saben que son vulgares. Afirman el derecho de la vulgaridad y lo imponen (IV, 148). Carecen de proyecto. Van a la deriva, y no construyen nada, aunque tienen un gran potencial, un poder enorme (IV, 172). El hombre-masa es el niño mimado, el que se comporta como un heredero (el heredero de una civilización, que le ofrece comodidad y seguridad): ha recibido todas las comodidades de la civilización, de la que ignora que es el producto del trabajo, y no algo espontáneo. Mimar supone no limitar sus deseos; hacerle creer que sólo tiene derechos, y no obligaciones (IV, 178). Por ello su vida, que debe ser un esfuerzo por ser sí misma, pierde autenticidad, se atrofia. El hombre-masa no es capaz de vivir su propio destino (IV, 208). Se sabe sus derechos, pero ignora sus deberes. Actúa sin calcular las consecuencias de sus actos, como si fueran

una broma; como si esas acciones no fueran irrevocables (IV, 213). Carece de moral, incapaz de ser sumiso a nada, sin conciencia de servicio. Aspira a vivir sin supeditarse a ninguna moral (IV, 276-277).

Su anti-individualismo les lleva a odiar las cosas egregias, a todo lo excelente, por no coincidir con lo que ellos estiman útil. Y a la inteligencia, que es el superlativo de la individualidad. Los individuos únicos, en tanto que no son intercambiables, son el blanco de su odio (IX, 700). La cultura, como imperativo de autenticidad, es desestimada por la masa, que abole sus leyes y normas. Una vez suprimida esta, el hombre medio puede entregarse al libertinaje (V, 114). El hombre-masa cree que lo sabe todo sin necesidad de razón (V, 501). No quiere dar explicaciones ni tener razón; sólo quiere imponer sus opiniones. Reivindica el derecho a no tener razón. Por eso su modo de actuar es el linchamiento, como en la recepción del arte joven. El hombre-masa, porque no lo entiende, se siente ofendido ante un arte de aristocracia instintiva, y lo rechaza, arremete contra él: "Dondequiera que las jóvenes musas se presentan, la masa las cocea" (III, 355). Opuesto al Romanticismo, que se volcó en complacer a la muchedumbre, este nuevo arte está destinado únicamente a artistas, a aquellos que tienen una sensibilidad especial.

Ortega, de mentalidad liberal, entiende la evolución de la sociedad como una consecuencia de los parámetros de la reciprocidad entre masa y minoría. Su liberalismo es –escribe– "la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta" (IV, 192). Ambas son necesarias. Una sociedad sana es aquella en la que la minoría actúa sobre una masa colectiva que, a su vez, acepta el influjo de esta. La masa es incapaz de dirigirse a sí misma, y la labor de las minorías es dirigirla y educarla (IV, 221). No cabe separar a los hombres egregios de las masas. Una generación, como un cuerpo social íntegro, es la suma de la minoría selecta y la muchedumbre; se apoya (o debe apoyarse) en un compromiso dinámico entre ambas partes (III, 147). Aunque no es una asociación. No se constituye por acuerdo de voluntades. En *las horas de historia ascendente*, las masas se sienten masas y confían en una minoría. Pero en las horas decadentes, en cambio, las masas no quieren ser masas y descargan su odio y su envidia sobre los hombres selectos. Se instalan en los lugares preferentes. Ocupan el primer

plano social. Ortega opone la plebe romana a la masa de la Europa del primer tercio del siglo XX, que ve representada en los movimientos sindicalista y fascista (IV, 189): la plebe sabe que no está capacitada para gobernar, y que su gobierno no será positivo (VI, 102).

En torno a 1929, año de la publicación (en prensa) de *La rebelión de las masas*, Europa está en crisis porque la masa se ha rebelado y quiere ocupar unos puestos para la que no está capacitada. Se ha vuelto indócil ante al hombre egregio (IV, 151). La minoría ha desertado: tras una rebelión de la muchedumbre se halla siempre el abandono de sus puestos de la minoría (IV, 169). Se refiere por primera vez a ello en su conferencia "Vieja y nueva política", en 1914. Si en el siglo XIX (el periodo de los movimientos románticos) la desertión de las minorías consistió en halagar a las masas, en el XX ha sido el abandono de su puesto al frente de un nuevo orden espiritual que la crisis reclamaba (II, 720). La aristocracia se muestra ineficaz y la masa se rebela: "Una y misma cosa con el predominio de las masas es la vacación de las minorías dirigentes. La masa se niega a ser dirigida, por creer que se basta a sí misma. Viceversa, las minorías viven para sí y no se sitúan en actitud de dirigir; se especializan y se bizantinan" (II, 722). La historia va a la deriva, porque la masa actúa llevada por su propio peso, sin dirección. Porque la minoría ha rechazado cumplir con su papel de orientación a la masa. *La rebelión de las masas* es el aviso del advenimiento de las masas, indóciles a una minoría desertora, al poder social en Europa: "Como las masas, por definición, no pueden ni deben dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer. Esta ha sobrevenido más de una vez en la historia. Su fisonomía y sus consecuencias son conocidas. También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas" (IV, 143). Pero en 1954, en "Las profesiones liberales", poco antes de morir, tras los trágicos acontecimientos que le han dado la razón, Ortega se siente capaz de un atisbo de optimismo: Las masas empiezan a estar cansadas de ser masas; han visto lo que ha causado su indocilidad y empiezan a sentir la necesidad de un guía: "Si esto que, repito, solo es en mí sospecha se confirmase, las profesiones liberales podrían contemplar un horizonte sumamente favorable: el individuo y la inteligencia recobrarían mayor poder social", escribe (IX, 702).

Bibliografía

Abellán, José Luis. (1991). **Historia crítica del pensamiento español. La crisis económica III, tomo V (III)**, Madrid, Espasa-Calpe.

Cerezo Galán, Pedro. (1984). **La voluntad de aventura**, Barcelona, Ariel.

Dabais, Hannid. (2007). "El intelectual como exiliado", **Revista de Occidente**, nº 316, septiembre, Madrid, pp. 121-138.

Machado, Antonio. (1984). **Juan de Mairena**, Madrid, Espasa-Calpe.

Marichal, Juan. (1990). **El intelectual y la política**, Madrid, CSIC.

Ortega y Gasset, José. (1983). **Obras completas**, Madrid, Espasa-Calpe.

Ortega, Soledad. (1983). **José Ortega y Gasset: imágenes de una vida. 1883-1955**, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset.

Rodríguez Huéscar, Antonio. (1964). **Con Ortega y otros escritos**, Madrid, Taurus.

Rodríguez Huéscar, Antonio. (1994). **Semblanza de Ortega**, Barcelona, Anthropos.

Sartre, Jean-Paul. (1995). **Las moscas**, Madrid, Espasa-Calpe.

Zamora Bonilla, Javier. (2002). **Ortega y Gasset**, Barcelona, Plaza & Janés.