

## EL BARBARISMO DE LAS MASAS VISTO DESDE LA PERSPECTIVA DE TRES “PENSADORES DE LO SOCIAL”: GUSTAVE LE BON, GEORG SIMMEL Y JOSÉ ORTEGA Y GASSET

EDUARDO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ  
*Universidad de Valladolid*  
<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3452>

### Resumen

Este artículo consiste en un análisis panorámico de las ideas que los “pensadores de lo social” Le Bon, Simmel y Ortega y Gasset tienen sobre la psicología de las masas o el comportamiento de las masas. En el estudio de las consecuencias que la adhesión a un grupo social produce en el alma o la mente individual, descubriremos que el alma social es intelectualmente inferior al alma individual; no obstante, todavía sigue abierto el debate acerca de la posible superioridad moral del alma de la masa. Este estudio resulta interesante porque ofrece una lectura global de la situación actual que se vive en las sociedades modernas. Finalmente planteo, en relación al aristocratismo orteguiano, el papel que ante el estado de cosas expuesto han de asumir las minorías de intelectuales.

*Palabras clave:* filosofía social, élite, masa, “hombre-masa”, “rebelión de las masas”.

### Abstract

The purpose of this article is to show a panoramic analysis of the ideas that Le Bon, Simmel and Ortega y Gasset have about the masses behavior. In the study about the process of adherence to the social group, we will discover that mass soul is less intelligent than individual soul. However, the question of a possible moral superiority of masses is still under discussion. This study is interesting, because it offers a global view of the live in modern societies. Finally, I argue the obligations that minorities of intellectuals must assume in the social context of a “masses rebellion”.

*Keywords:* social philosophy, elite, mass, “mass-man”, “masses rebellion”.

---

*Recibido:* 06/07/2016. *Aceptado:* 27/10/2016.

## 1. Introducción.

En los últimos años del siglo XIX y con mayor énfasis durante la primera mitad del XX, la psicología, la sociología y la filosofía social convergen para el estudio de una temática común: la psicología de las masas. Lo que llama la atención no es tanto el tratamiento interdisciplinar de la temática, sino la fuerza con la que la cuestión de la psicología de las masas se convierte en tema de una importancia tal que hace necesario su análisis desde varias perspectivas.

No en vano, podemos concebir a la *Völkerspsychologie* o “psicología de los pueblos” de Lazarus y Steinthal -más tarde popularizada por Wilhelm Wundt- como un intento de síntesis de ambas disciplinas con la pretensión de explicar desde la psicología la determinación social del comportamiento humano (Kroker, 2003: 38). La sociología guarda la misma relación con la psicología que con la biología, y autores como Georg Simmel llegan a afirmar que es el método del que la psicología y las ciencias de lo humano en general se basan para el desarrollo de su actividad:

En la medida en que se apoya en el hecho de que el ser humano ha de ser entendido como ser social y en el de que la sociedad es el sostén de todo acontecer histórico, no contiene ningún *objeto* que no fuera tratado ya por alguna de las ciencias existentes, sino sólo un nuevo camino para todas ellas, un método científico que precisamente por su aplicabilidad al conjunto de los problemas no es una ciencia con contenido propio (Simmel, 2002 [1917]: 38).

La bibliografía relativa a la relación entre la psicología, la sociología y la filosofía social es muy extensa y no tenemos pretensión de engrosarla con este artículo. Nuestro objetivo es poner sobre la mesa la íntima semejanza que existe entre las ideas de Gustave Le Bon (Francia, 1841-1931), Georg Simmel (Berlín, 1848-1918) y José Ortega y Gasset (Madrid, 1883-1955) acerca de la psicología de las masas o del comportamiento de los individuos cuando se agrupan en colectivos. Para ello vamos a centrarnos en las obras *Psicología de las masas* (1895) de Le Bon, para cuyo análisis tomaremos como auxiliar la obra homónima de Sigmund Freud, *Cuestiones fundamentales de sociología* (1917) de Simmel y *La rebelión de las masas* (1930) de Ortega<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Junto a las obras empleadas en la redacción del artículo, incluidas en la bibliografía, se han tenido también en cuenta otras, a pesar de que su referencia no se hace explícita. Tales son, por ejemplo, *Psicología de las revoluciones* de Le Bon, continuación de *Psicología de las masas* donde estudia los móviles que producen el estallido de las grandes revoluciones sociales acontecidas a lo largo de la historia; *Las grandes ciudades y la vida espiritual* (1903),

De aquí en adelante vamos a prescindir del término “sociología” dado que, aunque nuestros autores influirán sobremanera en las teorías sociológicas modernas, no pueden ser clasificados propiamente como sociólogos, debido al carácter asistemático de su pensamiento y la variedad de su temática; oscilan, sobre todo en el caso de Simmel y Ortega, de una cuestión a otra con un ritmo frenético que invita a centrar el análisis más en la causa de tal salto temático que en las ideas propuestas; en la idea que cohesionada y subyace a éstas. Hablaremos, por tanto, de “filosofía social”.

## 2. Psicología individual y psicología social.

El punto de partida de estas investigaciones es la idea según la cual de la agregación de individuos particulares resulta un colectivo que no se reduce a la simple suma de sus agregados: la masa como conjunto de individuos es algo más que el conjunto de los individuos y pasa a determinar su comportamiento. En el comportamiento de las masas como entidades autónomas e independientes de los individuos que las componen aparecen cualidades y características que no estaban presentes en el comportamiento de los individuos. Existe un salto de la psicología individual a la psicología social que Freud explica como necesario. Más aún, como reducción de la psicología individual a psicología social en la medida en que para el objetivo de la primera, que es el de estudiar los modos en que el individuo satisface sus instintos, es imprescindible el análisis de sus relaciones con los otros, que es ya competencia de la segunda:

En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, ‘el otro’, como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado (Freud, 1984 [1921]: 9).

Hablamos, no obstante, de psicología individual y la diferenciamos de la psicología social, porque también distinguimos un alma individual de un alma social o colectivo-. La “psicología de los pueblos” opta por el concepto “espíritu del pueblo”, que Simmel rechaza al considerarlo una cristalización objetiva de la energía vital subyacente que hace abstracción de los movimientos subjetivos constitutivos. Le Bon destaca en el prefacio a la obra citada que “[el] conjunto de características comunes impuestas

---

*El conflicto* (1904), *Sociología* (1908) o *El ámbito de la sociología* (1917) entre las grandes obras de Simmel; y en lo que respecta a Ortega destacamos también la obra *Las Atlántidas* (1924), en la que se incluyen algunas de sus ideas antropológicas y sociales más importantes.

por el medio y la herencia a todos los individuos de un pueblo constituye el alma de dicho pueblo” (Le Bon, [1895]: 8). El individuo como individuo de masa no es, a nivel anímico, igual al individuo como particular: ni se comporta ni se relaciona con los otros de la misma forma que lo hacía antes, en su condición de individuo aislado. Cuando un individuo, al que como dice Freud la psicología individual en el estudio de sus instintos, intereses, necesidades, deseos y relaciones ha logrado hacer inteligible, se adhiere a una masa colectiva piensa, siente y actúa de un modo distinto y nuevo para esta psicología, que ahora la psicología social debe descifrar y poner en claro (Freud, 1984 [1921]: 11-12). Algo ha cambiado en su forma de ser sobre el mundo y con los otros.

Veamos pues qué es ese algo y qué causas motivan esta transformación. Siguiendo un orden cronológico y para mantener la conexión de las ideas anteriores con las que se expondrán a continuación, comenzaremos el análisis de la psicología de las masas y del alma colectivo con Le Bon y el comentario que sobre las tesis del sociólogo francés realiza Freud.

### 3. La psicología de las masas según Le Bon.

Un agregado de individuos “accidentalmente” unidos los unos a los otros no constituye de por sí una masa psicológica. No puede hablarse, por tanto, de un “alma colectiva” o de un “alma de masa”. Es esta alma la que transforma los modos de sentir, pensar, actuar y ver la realidad de los individuos que componen la componen. Hay una serie de características generales que hacen de la agrupación de individuos una masa psicológica con un proceder psicológico común y concreto; son los elementos que hacen posible la unión de los individuos entre sí, y en su estudio radican las posibilidades de definición y descripción de las masas y de lo específico de su alma con respecto al alma individual.

En este momento Le Bon se refiere a la relación postulada por la psicología moderna entre el inconsciente y el subconsciente: “La vida consciente del espíritu se nos muestra muy limitada al lado de la inconsciente. [...] Nuestros actos conscientes se derivan de un substrato inconsciente” (Le Bon, [1895]: 17). Lo que quiere decir es que a nuestros actos conscientes y cotidianos les subyace un fundamento inconsciente que los determina y moviliza a modo de causa y del que nuestro conocimiento no puede dar cuenta. El aparato consciente tiene un origen y un carácter individual y personal, mientras que el inconsciente que late en su fondo es común y, quizás, lo

propia del espíritu. En cada individuo se desarrolla una superestructura psíquica-consciente, según nos dice Freud, sobre la base uniforme y común de la infraestructura inconsciente: el consciente es lo individual y peculiar, la personalidad propia de cada individuo que le hace diferente al resto, y lo inconsciente lo común y universal, lo humano.

Pues bien, siguiendo a Le Bon, la incorporación del individuo a la masa provoca la destrucción de la superestructura consciente e individual, dejando al descubierto la infraestructura inconsciente común a todos. Dado que la conciencia es la causa de la heterogeneidad y distinción individual y su estructura queda suprimida en la incorporación al grupo, la masa es una masa homogénea y uniforme, y su alma consiste en una reducción del alma individual a la media del grupo (Freud, 1984 [1921]: 13).

Conviene aclarar que Le Bon entiende el “inconsciente” o “lo inconsciente” como el conjunto de sentimientos, pasiones, intereses y creencias puramente volitivas:

Principalmente, todos los individuos que componen el alma de una raza se asemejan por los elementos inconscientes y difieren, por los elementos conscientes, frutos de la educación pero sobre todo de una herencia excepcional. Los hombres más diferentes entre sí por su inteligencia tienen, en ocasiones, instintos, pasiones y sentimientos idénticos. En todo aquello que se refiere a sentimientos —religión, política, moral, afectos, antipatías, etc.—, los hombres más eminentes no sobrepasan, sino en raras ocasiones, el nivel de los individuos corrientes. Entre un célebre matemático y su zapatero puede existir un abismo en su rendimiento intelectual, pero desde el punto de vista del carácter y de las creencias, la diferencia es frecuentemente nula o muy reducida (Le Bon, [1895]: 17).

La transformación del alma individual en alma social consiste en la supresión de lo heterogéneo consciente que caracteriza a cada individuo como personalidad diferente, y el predominio de lo homogéneo e inconsciente, común a todos ellos. Es el paso de lo intelectual a lo volitivo e instintivo, de lo individual a lo común, movilizad por la destrucción de lo primero por lo segundo. La pérdida de individualidad y, por ende, de libertad, y el aumento del instinto son las características fundamentales del alma colectiva. Freud habla de este proceso de formación del alma colectiva como un regreso al tipo más primitivo de las comunidades humanas: la horda. Igual que en el hombre civilizado hay algo, queda algo muy residual y profundo del hombre primitivo, en la sociedad civilizada pervive en estado de latencia la horda primitiva. Sigue aquí las tesis evolutivas de Darwin (Freud, 1984 [1921]: 60).

El carácter de la masa es el carácter medio del individuo, mediocre como dice el propio Le Bon, y su aparición es debida a varias causas. Una primera

causa tiene que ver con el hecho de que el individuo que se incorpora a un grupo adquiere un “sentimiento de potencia invencible”. En razón de este sentimiento, impulsado por la suma numérica de particulares, el individuo se ve capaz de asumir los instintos que en su condición de individuo aislado no podía soportar o contener, y trataba de reprimir. Desaparecen los frenos que el consciente —individual— desarrolla a modo de mecanismos de defensa para reprimir los sentimientos e instintos inconscientes, el elemento de responsabilidad que marca la personalidad del individuo, y por eso que las masas sean anónimas e irresponsables: anónima porque se anula el diferencial que constituye la personalidad individual, e irresponsable porque el sentimiento de responsabilidad tiene que ver con los frenos conscientes a los instintos inconscientes (Le Bon, [1895]: 18).

El alma de la masa no supone una novedad en la medida en que desarrolla caracteres nuevos que no estaban presentes en el alma individual, sino que sus caracteres distintivos no son más que los rasgos del inconsciente individual libres de la represión consciente y exteriorizados hacia fuera. Es el alma individual sin sentimiento de responsabilidad, sin conciencia moral y sin los elementos que determinan la personalidad individual.

Una segunda causa es el “contagio social” o la “efervescencia social” de la que hablara Durkheim. Este contagio, aunque un fenómeno fácilmente comprobable y comprensible por todos, es inexplicable y guarda cierta semejanza con el proceso de hipnosis:

Aproximadamente, éste es el estado del individuo que forma parte de una masa. Ya no es consciente de sus actos. En él, al igual que en el hipnotizado, mientras que son destruidas ciertas facultades, otras pueden alcanzar un grado extremo de exaltación. La influencia de una sugestión le lanzará con una fuerza irresistible a la ejecución de determinados actos (Le Bon, [1895]: 18).

El individuo actúa como individuo de masa de una manera que en su condición de individuo aislado, con los frenos conscientes a los sentimientos inconscientes y el enorme peso de la responsabilidad y de la conciencia moral sobre sus hombros, ni siquiera se plantearía; y en tal caso, le abominaría. El individuo queda absorbido por la masa, hipnotizado, y es capaz incluso de abandonar su interés particular para la consecución del interés del colectivo.

Este sacrificio de lo particular para lo general puede analizarse desde dos perspectivas. Por un lado, hace evidente que la aparición de la masa consiste en una supresión de lo individual y un regreso a lo común y “propriadamente humano”. Afirmando esto ponemos sobre la mesa la idea de que lo “propriadamente humano”, en tanto que es común a todos los individuos,

es lo primitivo y salvaje, mientras que lo individual y consciente, lo particular de cada individuo y vinculado a su interés individual, a su naturaleza individual, es algo añadido o superpuesto a lo humano e inconsciente, que actúa a modo de freno represivo de esta base común. Y por otro lado, tal y como señala Freud, este sacrificio de lo individual da pie a la construcción de una imagen de la masa no tan negativa como la que veremos que dibujan nuestros autores. Es posible que el individuo sea superior a la masa a nivel intelectual, pero en ocasiones la moralidad de las masas, a pesar de que su formación consiste en una supresión de la conciencia moral, es más elevada que la del individuo. Sólo en una masa es posible el sacrificio por el grupo y el desinterés por lo individual que en el individuo aislado pocas veces puede darse —excepto en los casos de altruismo, que cabría reflexionar en qué medida no están condicionados por la presión y el efecto que la masa ejerce sobre el individuo—.

Así y como dice Freud, “[otros] autores hacen resaltar el hecho de ser la sociedad la que impone las normas de la moral al individuo [...]” (Freud, 1984 [1921]: 21). Autores como el psicólogo británico William McDougall, que aunque reconoce con Le Bon y Freud que en una masa “las inteligencias inferiores atraen a su propio nivel a las superiores” (Freud, 1984 [1921]: 24 —veremos que Ortega habla en términos muy similares de la acción que el “hombre-medio” ejerce sobre el “hombre-superior”—, considera que para la formación de las masas se requiere de un interés común que sirva de base para estrechar los lazos afectivos que en un nivel primitivo, como señala Freud —él habla de lazos libidinosos—, estructuran el círculo social (Freud, 1984 [1921]: 22). Este interés común restringe o, mejor, extiende el interés egoísta del individuo aislado hasta convertirlo en interés altruista, y en esa medida puede concebirse el nivel moral de la masa como más elevado que el del individuo.

Ortega ofrecerá una lectura de la moralidad de las masas totalmente contraria a la de Freud, defensor de la superioridad moral de los grupos o al menos de la idea de que en los grupos hay un interés común que mueve al individuo a preocuparse de los que le rodean. Según el filósofo español la masa carece de moral y, en consecuencia, tras su ascenso al poder en Europa, se ha quedado ésta sin moral. Entendamos aquí la moral como el conjunto de directrices y pautas de acción con las que orientar la vida según un sentido vital que es fundamento de ese sistema de directrices. Este sentido y este sistema constituyen el proyecto vital del individuo, cuya realización asume como responsabilidad vital, ética en una terminología nietzscheana. Vivir sin moral es entonces vivir sin proyecto de vida, vivir por vivir sin

pensar en lo que nos espera; vivir sin responsabilidad tanto para con los otros o para con el mundo como para con uno mismo; no obligado a nada y sin asumir deber alguno. Veremos que esta es exactamente la definición que Ortega hace de la masa y del “hombre-masa” que la forma.

En consecuencia, la masa no muestra una mayor moralidad que el individuo, sino que más bien es el “hombre-masa” un hombre sin moral y por ello sin sentido de la responsabilidad y la sumisión. No dice que sea amoral sino inmoral, porque no queriendo reconocer ninguna autoridad ni queriendo someterse a ningún valor o referencia última niega toda moral. Entonces, lo que hace es acogerse a la norma de no acogerse a ninguna norma: no hay amoralidad posible porque el hecho de negar la moral implica ya una moral de negación de la moral. Negar la moral es, podríamos decir, una forma de construir una “moral no-moral”.

Siguiendo con Le Bon, el contagio social es el efecto de la sugestión o sugestibilidad y la tercera causa de aparición del alma social. El individuo de masa es capaz de hacer cosas que en su estado aislado y consciente, responsable e individual, no haría y rechazaría. La masa dirige el inconsciente del individuo como un “Gran Hipnotizador”: el individuo, coaccionado por la sugestibilidad de la masa, se convierte en esclavo de su inconsciente, que el “Gran Hipnotizador” dirige a su antojo (Le Bon, [1895]: 18).

Con todo, podemos enumerar de lo dicho hasta ahora los rasgos característicos del individuo como individuo de masa, que son precisamente los aspectos fundamentales de la psicología de la masa: desaparición de la personalidad consciente —individual, responsable— en beneficio de la personalidad inconsciente, la movilización de los sentimientos e instintos por la sugestión y el contagio y la disminución del espacio entre la idea y el acto —el individuo aislado piensa y actúa una vez pensado, mientras que el individuo de masa apenas piensa, ejecutando la idea casi en el mismo acto de reflexión—. El individuo de masa es, en resumen, un “autónoma sin voluntad”, un sujeto hipnotizado, un muñeco movido por la fuerza volitiva de la masa (Le Bon, [1895]: 19).

En la agregación a la masa el individuo ve disminuida su capacidad individual a la media del colectivo, y por eso que Le Bon compara el alma de la masa y del individuo de masa con el alma del niño o del hombre primitivo, del salvaje:

Por el mero hecho de formar parte de una masa, el hombre desciende varios peldaños en la escala de la civilización. Aislado era quizá un individuo cultivado, en la masa es un instintivo y, en consecuencia, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos a los

que se aproxima más aún por su facilidad para dejarse impresionar por palabras, por imágenes y para permitir que le conduzcan a actos que vulneran sus más evidentes intereses (Le Bon, [1895]: 19).

La masa, en la que predomina lo inconsciente sobre lo consciente, es impulsiva y volitiva, irracional en tanto que se suprime lo racional consciente. La masa no tiene ideas estables porque vive en un estado de alteración constante, de continua transformación de sus deseos e intereses, de manera que su acción no se determina durante mucho tiempo a la consecución de un fin premeditado e intensamente trabajado en la conciencia. Piensa y actúa, quiere y obra para obtener lo querido, y si el objeto de deseo se resiste a ser poseído rápidamente se desentiende de él y pasa a desear otra cosa. En este sentido es como un niño que se encapricha de un juguete y, en el momento en que éste es poseído o bien se resiste a la posesión —en que deja de ser objeto de deseo—, aleja de su conciencia el deseo que en ella despierta y pasa a desear otro. Todo lo quiere -no queriendo realmente nada- porque desarrolla un sentimiento de omnipotencia y de posibilidad de abarcarlo todo.

Freud dice que además de al niño maleducado —o “mimado”, como dirá Ortega— y al hombre salvaje la masa se asemeja al neurótico en la medida en que no es capaz de diferenciar la realidad de la ficción, porque asume la ficción como realidad, o porque la realidad carece de valor alguno. La histeria que desencadena el estado de neurosis, en efecto, está fundada en una representación fantasiosa de la realidad, y no en la realidad misma.

El nivel intelectual de la masa es nivel medio, muy por debajo del nivel intelectual de los grandes hombres, que en no pocas ocasiones se ven amenazados y acosados por las decisiones de las masas. Esto es lo que los pensadores liberales llaman la “tiranía de la masa” o la “tiranía de la mayoría”, de la que ya advertían su auge durante el desarrollo del proceso democrático acontecido en el siglo XIX. En este contexto de predominio de las masas dice Le Bon en la introducción a su obra que “[la] era en la que entramos será, verdaderamente, la ‘era de las masas’”(Le Bon, [1895]: 9). Las clases populares comienzan a participar de la política y a reivindicar cambios y transformaciones de acuerdo con ciertas ideas que, por su simpleza y atractivo para las condiciones de existencia de los individuos que las forman, tienen una enorme influencia sobre su espíritu:

Hace apenas un siglo, la política tradicional de los estados y las rivalidades de los príncipes constituían los factores más importantes de los acontecimientos. La opinión de las masas no contaba casi nunca. Hoy día pesan poco las tradiciones políticas, las tendencias individuales de los soberanos, sus rivalidades. La voz de las masas

se ha convertido en preponderante. Dicta a los reyes su conducta. No es ya en los consejos de los príncipes, sino en el alma de las masas donde se preparan los destinos de las naciones (Le Bon, [1895]: 9-10).

La idea de la “era de las masas”, lo veremos, guarda mucha afinidad con la “rebelión de las masas” de Ortega.

La masa carece de conciencia crítica y de instancias racionales que muestren y demuestren la desproporción que existe entre la imagen fantasiosa de la realidad que construye según sus deseos imposibles —no entiende de imposibilidades— y la propia realidad. No duda, todo lo cree certero y seguro; cree que todo lo que piensa acerca de la realidad es verdadero e, incluso, certero y absoluto. Para la masa no hay incertidumbres porque no reconoce su falibilidad.

A pesar de ser resultado de una disminución de las capacidades y facultades anímicas de los individuos a la media, la masa oscila entre los extremos y tiende a los excesos. La masa, como el individuo moderno simmeliano, reacciona solamente a estímulos muy intensos y además de una forma muy violenta. Sobre la masa no logran influir los argumentos lógicos y racionales, las verdades del sentido común, sino los estímulos más vivos e intensos, las ideas más extrovertidas y capaces de movilizar sus sentimientos íntimos. La masa no quiere razones, exige violencia e idolatra la fuerza inconmensurable de sus héroes. La verdad de la masa es una verdad mil veces repetida, no una verdad con un fundamento racional y lógico; se deja guiar por el poder de las palabras, por los influjos de la retórica y de la demagogia (Freud, 1984 [1921]: 17). La masa vive mejor —de una forma más cómoda— en la ilusión que en la verdad: “las multitudes jamás han conocido la sed de la verdad” (Freud, 1984 [1921]: 18-19).

La moralidad de la masa también se mueve entre los extremos: el individuo de masa es capaz del sacrificio particular para la causa común y de la solidaridad más exagerada, pero también de la crueldad y la vileza más violentas (Freud, 1984 [1921]: 18). Como dice Le Bon:

Las masas son extremadamente móviles por ser diversos los excitantes susceptibles de sugestionarlas y por obedecer ellas siempre a los mismos. En un instante pasan desde la ferocidad más sanguinaria a la generosidad o el heroísmo más absolutos. La masa se convierte con facilidad en verdugo, pero no menos fácilmente en mártir (Le Bon, [1895]: 21).

Y por último, coincidiendo de nuevo con las ideas de Simmel y Ortega, dice Le Bon que la masa tiene deseo de seguir a un líder que la tiranice, de obedecer y de temer a su amo. Son tan crédulas y sugestionables que se dejan guiar por aquellos que muestren ciertas cualidades de mando, las cuales

se reducen simplemente a mostrar un fanatismo exagerado que movilice los sentimientos de la masa (Freud, 1984 [1921]: 19). Veremos que en Ortega esta idea cobra un mayor fondo y sentido.

“Desde el momento en que reúnen cierto número de seres vivos, ya se trate de una manada de animales o de una multitud de hombres, se sitúan instintivamente bajo la autoridad de un jefe, es decir: de un conductor o líder” (Le Bon, [1895]: 59). A este respecto dice Freud, contradiciendo la idea de Trotter de que en el hombre como en el animal hay un instinto gregario innato, que el hombre, más que un “animal gregario”, es un “animal de horda”. Pone entonces el acento en la necesidad de la presencia de un líder para construir un colectivo, aunque admite que haya grupos sociales que carecen de ellos; en cualquier caso su poder personal y de prestigio es sustituido por alguna otra instancia externa cuyo dominio es asumido e interiorizado por todos los miembros del grupo (Freud, 1984 [1921]: 59).

El líder es, de acuerdo con Le Bon, el fanático capaz de contagiar el efecto hipnótico que sus propias ideas provocan en él. El hipnotizado que hipnotiza o, mejor aún, el hipnotizado cuyas ideas hipnotizan a los otros. Como individuo que forma parte de la masa, y a pesar de ser su líder, es un individuo de acción y no de pensamiento; igual de impulsivo y reflexivo que la masa, igual de obtuso porque igual o más fanático que ella. Lo que encandila a la masa no es tanto la coherencia de sus ideas, los fundamentos bien contruidos de sus creencias o la racionalidad de sus opiniones, sino la fuerza de su voz, la violencia de sus actos y gestos y la seguridad y convicción con que defiende sus creencias, por muy absurdas que sean. Es un individuo de una fe inquebrantable, pero no expuesta a crítica ni a un ejercicio de reflexión: “Son poco clarividentes y no pueden serlo, ya que la clarividencia conduce generalmente a la duda y a la inacción. Se reclutan sobre todo entre aquellos neuróticos, excitados y semi-alienados que se hallan al borde de la locura” (Le Bon, 1895]: 59).

Es un líder despótico y tiránico cuya verdad se impone por contagio y repetición. Un líder que no llega al poder por la fuerza racional de sus argumentos, sino por la violencia y excitabilidad con que los presenta ante el vulgo, que los asume con exagerados vítores y salmos.

Las características principales del alma de las masas según Le Bon son las que a continuación se enumeran.

Sugestionabilidad: la sugestión y el contagio que caracterizan a las masas hacen que, en un debate o en una situación problemática, rápidamente tomen partido por una u otra posición; credulidad: la masa carece de sentido crítico y en ella predomina lo inconsciente, no sometiendo las ideas

recibidas al dictamen de la razón; impulsividad: las masas se mueven por impulsos, no por razones convincentes; movilidad: como son altamente sugestionables por las opiniones y creencias más intensas y coloridas, las ideas de la masa son móviles y cambiantes; irritabilidad: la masa se cree capaz de todo y no admite distancia ni obstáculos entre su deseo y la acción para la satisfacción de ese deseo; exageración y simplismo sentimental: siempre se mueven en los extremos en cuanto a su intensidad y ferocidad, en cuanto a la violencia con que defienden sus ideas, a pesar de que, por lo general, estas ideas, para poder calar en la mayoría, son simples hasta el absurdo; intolerancia: de las características anteriores derivamos la intolerancia con que rechazan las ideas que o no son capaces de comprender o no quieren, porque no sirven para sus intereses; autoritarismo: la masa exige y se impone sobre el individuo, sobre el gran hombre que se sale de la masa pero que sin embargo se ve oprimido por ella; y conservadurismo: como la masa no es capaz de proyectarse hacia el futuro y pensar en lo que debería ser, y como el instinto que predomina es el instinto de conservación, la masa rechaza todo aquello que pueda poner en peligro sus condiciones actuales de existencia, su estatus quo. En este sentido podemos decir que la masa es siempre masa burguesa y convencional, abriendo el debate acerca de si podría la masa, tal y como piensa Marx en el proletariado, asumir el papel de sujeto histórico y revolucionario.

### 3. La vida social y la vida individual en Georg Simmel.

Las ideas de Simmel en lo relativo a las diferencias que existen entre la sociedad y el individuo a nivel psicológico —en cuanto a sus modos de comportamiento— están recogidas en *Cuestiones fundamentales de sociología*. Aquí nos encontramos una exposición de ideas más cercana a la desarrollada por Le Bon que por Ortega, que en *La rebelión de las masas* realiza, más que un estudio de la masa, un estudio de las consecuencias que tiene el ascenso al poder de las masas en Europa. A pesar de ello, tal y como veremos, muchas de las ideas orteguianas sobre el comportamiento del “hombre-masa” están influenciadas por la lectura que hace Simmel de la masa moderna en relación con el individuo.

Simmel se pregunta cuáles son las características que distinguen la vida social de la vida individual, a la sociedad del individuo. A nivel externo nos encontramos con diferencias más que evidentes, como la trascendencia temporal de la vida social frente a la individual —el individuo perece, las

sociedades se mantienen—, y la capacidad del sujeto sociedad para expulsar de sí elementos o vidas individuales sin extinguirse —a este respecto dice que la sociedad es producto de las interacciones entre los individuos, pero en su proceso de desarrollo alcanza autonomía, lógica y sentido propios, funcionando con independencia de los sujetos creadores—. La unidad del colectivo puede entenderse como una entidad abstracta, a modo de ficción, o como red de interrelaciones, pero en cualquier caso su existencia es independiente y autónoma respecto de las existencias individuales que la componen.

A nivel interno, es decir, en el análisis del alma social en comparación con el individual, una de las principales diferencias tiene que ver con la orientación teleológica que se muestra en cada una de ellas. Parece que la vida individual, motivada por impulsos y sentimientos muy claros y evidentes a la hora de encaminar la acción hacia un fin establecido, difícilmente y quizá después de muchas modificaciones de la dirección tomada logra satisfacerlos. La vida social, por el contrario, además de mostrar una mayor eficacia para el establecimiento y consecución de sus fines, aunque en algún momento también redirecciona el horizonte de su hacer, presenta una mayor determinación en la relación medios-fines. De esta afirmación concluye Simmel que la acción del individuo parece ser más libre —la voluntad transforma el horizonte de acción— que la del colectivo, que actúa siguiendo leyes naturales que determinan su acción y la orientan hacia unos fines establecidos.

La persona singular se vería empujada por sentimientos, impulsos y pensamientos contradictorios en una y otra dirección, no sabría decidir en absoluto en todo momento entre las posibilidades de su comportamiento con firmeza subjetiva y mucho menos aún con acierto objetivo; el grupo social, en cambio, estaría en cada momento resulto sin vacilaciones a favor de una y avanzaría directamente, sobre todo, siempre sabría a quien considerar su enemigo y a quien su amigo. Entre querer y hacer, medios y fines de una generalidad existirían menos discrepancias que en los individuos (Simmel, 2002 [1917]: 58).

Y es que, como admitía Le Bon y como también admitirá Ortega, la masa actúa y piensa —todo a un mismo tiempo— de forma brusca y acelerada, estableciendo un fin relativo a unos intereses comunes y por eso elementales —primitivos— y una serie reducida y simple de medios para la satisfacción de este fin. El individuo, por el contrario, selecciona los fines hacia los cuales dirigir su acción de manera reposada y racional, construyendo una cadena teleológica compuesta de medios más desarrollados pero que, por ser más desarrollados, obligan en varios momentos a reconducir la cadena, borrándose los fines establecidos y apareciendo otros nuevos.

Como los medios que dispone para la consecución de un fin concreto —más refinado y elevado que el fin primitivo de la masa— son más complejos y para su obtención se le obliga a un mayor esfuerzo y sacrificio, no le queda otra en ocasiones que repensar los fines para acotar los medios. Sucede que, como los medios son casi tan inaccesibles como algunos fines —debido al cada vez más acelerado desarrollo cultural, tecnológico y científico del ser humano—, manteniéndose demasiado tiempo en la conciencia, terminan por configurarse como fines en sí mismos abstrayendo los fines para los que éstos eran simples medios —que no medios simples—. La satisfacción de los fines que el individuo se pone para sí no es tan inmediata como la de los fines sociales, y por eso que su cadena teleológica sea más compleja y desarrollada, y se tenga que reelaborar con mayor frecuencia.

Lo argumentado anteriormente pone de manifiesto una diferencia entre ambos modos de vida y de acción: los fines de la vida social son los fines que al individuo se le presentan como los más básicos y fundamentales de su vida y, por tanto, como los más universalizables y objetivos —la supervivencia del organismo o la defensa de la propiedad, entre otros—. La vida social, aprovechando la inteligencia, el talento y la destreza de las vidas individuales, y en el desarrollo de la técnica y la ciencia, configura unos medios para la consecución de sus fines elementales más eficaces que los que la vida individual podría jamás realizar en su existencia aislada. Al ser fines estables, evidentes para toda vida individual y también para la social, sólo el desarrollo de medios mejores para su realización provocaría en la conciencia del individuo la necesidad de un redireccionamiento de su horizonte teleológico de acción: son fines de los que cualquier individuo estará seguro y convencido de la utilidad que su realización tiene para la vida. En la vida individual surgen mayores obstáculos y momentos de ruptura de la praxis que obligan a realizar un alto en el camino para repensar el sentido y los objetivos de la vida. La sociedad se aprovecha de estas paradas en el camino —o “apeaderos del conocimiento”—, esto es, de los progresos teóricos realizados por los individuos aislados, para reestablecer siempre que sea extremadamente necesario y siempre sobre la marcha, sin detención reflexiva, sus fines. La vida social es, por tanto, más acelerada, más constante y lineal a nivel teleológico que la vida individual.

Por eso, las leyes y las normas sociales que velan por el cumplimiento de las máximas de acción necesarias para la realización de los fines fundamentales para toda vida humana, aun siendo leyes objetivas, tengan validez subjetiva. Y por eso también las leyes sociales no contemplan como fines a proteger o realizar los puramente egoístas, que nacen de la voluntad

autónoma de los individuos —tal y como Freud apuntaba en el análisis de la propuesta de Le Bon—. A este respecto, y aunque su visión de las masas sea peyorativa, Simmel igual que Le Bon parece concederle cierta supremacía moral a la masa con respecto al individuo en la medida en que concibe el interés egoísta como un interés puramente individual, mientras que el interés de la masa es un interés altruista fundado en lo que es bueno para todos. El individuo se somete a estas leyes para hacer de su vida una vida social, pero además se guía por una serie de leyes individuales que dotan de sentido y autonomía a su vida, haciéndola vida individual y diferente: “si sólo se atuviera a éstas sin someterse además a una gran cantidad de otras leyes [que parten de sí mismo; el deber moral individual o el “mínimo ético”], se trataría de una existencia anormal y totalmente imposible” (Simmel, 2002 [1917]: 60). Y es que Simmel asume, siguiendo a Kant, que el hombre es ser social pero también y al mismo tiempo ser insocial; tiene deseo de crear sociedad junto a los otros pero también de alejarse de ellos y afirmarse a sí mismo como individuo diferente, único y peculiar.

A raíz de esta idea: como el individuo es ser social y ser individual, la tensión externa individuo-sociedad también se produce en el interior del propio individuo, de tal manera que las diferencias entre los modos de comportamiento y las características propias de cada tipo de vida pueden ponerse en comparación desde el individuo. Éste reconocerá en la masa social aquellas leyes y características que le son propias y que desde sí mismo y junto a los otros constituye para la formación del tejido social, pero será además consciente de otras muchas leyes que sólo observa en su vida individual y le definen como individuo y no solamente como masa; leyes que quizás para los otros, aun siendo miembros del mismo grupo, no serán válidas ni legítimas, porque responden a sus caracteres y rasgos exclusivamente individuales; a lo que es por sí mismo, como individuo aislado e independiente, y le distingue de los demás. Las características, modos de comportamiento, propiedades y leyes más específicas e individuales surgen como efecto del proceso de evolución de las sociedades y de los individuos desde lo más homogéneo a lo heterogéneo, o de lo no diferenciado —características básicas fundamentales— a lo diferenciado —características individuales—.

Simmel asume la ley de la evolución social de Herbert Spencer. Según Spencer el progreso de lo simple a lo complejo se produce en todo organismo vivo o no vivo, humano o animal, natural o cultural. Así, las sociedades localizadas en la cúspide de la evolución social son sociedades complejas e internamente diferenciadas que, a pesar de ello o precisamente por ello, presentan una unidad externa cohesionada. La evolución social se debe al

desarrollo interno del individuo y de su forma de relacionarse con el tipo social: supone el paso de un individuo primitivo, que mantiene con los otros y con la sociedad unas relaciones impulsivas e instintivas en las que impera la competencia, a un individuo racional y diferenciado, que se relaciona con los otros según unas formas de socialización más racionalizadas, metódicas y cooperativas. En el proceso de evolución social el modo de satisfacción de las necesidades humanas vira de la simple y directa adquisición primitiva de bienes a la producción de objetos de satisfacción, y dentro de ésta, desde la producción puramente manual a la mecánica, pasando por la que aprovecha la fuerza animal. Así, la cadena teleológica se va haciendo cada vez más extensa y compleja. En este sentido podríamos decir que la diferencia, apuntada por Le Bon y Simmel, entre la rápida satisfacción de los intereses sociales y la satisfacción más elaborada y lenta, por metódica e intrincada, de los intereses individuales, es semejante a la diferencia que existe entre los modos de relación del individuo primitivo y los del individuo desarrollado (Mújica Martinena, 2003: 19).

La evolución social de lo no diferenciado a lo diferenciado le concede al individuo un mayor espacio de libertad, en la medida en que implica el desarrollo de unas relaciones, con los otros y sobre todo con la sociedad, no tan cercanas y directas. Las sociedades primitivas son sociedades cerradas y formadas por un número reducido de individuos, de manera que la práctica productiva para la vida —la producción de objetos de satisfacción de las necesidades más básicas— se realiza o bien de forma autosuficiente o bien con un alto grado de cooperación. Las sociedades modernas, fruto de la diferenciación y de la división del trabajo, son sociedades muy amplias y complejas, abiertas y multiculturales, en las que el individuo, aun necesitando de un mayor número de otros individuos para la satisfacción de sus necesidades —por un lado porque las actividades a realizar están más especializadas y se requieren recíprocamente las unas de las otras, y por otro lado porque sus necesidades crecen, debido a la acción del sistema capitalista de mercado sobre la conciencia individual vía publicidad, apareciendo nuevas necesidades cada vez más superfluas e “innecesarias” que sólo sirven para la satisfacción de los intereses de este sistema—, no tiene que establecer con ellos un contacto diario, cercano y directo. Pero sigamos con nuestro tema.

Las características sociales son más antiguas, y por ser más antiguas están más extendidas y universalizadas, porque se heredan y transmiten por tradición, costumbre o educación, sin olvidar tampoco la herencia biológica: “A partir de esta circunstancia fundamental comprendemos el fenómeno que atraviesa toda la historia natural: que por un lado lo antiguo como

tal goza de un aprecio especial, pero, por otro lado, se aprecia justamente lo nuevo y lo raro como tal” (Simmel, 2002 [1917]: 61). Se aprecia lo antiguo porque es lo más arraigado a la vida del individuo, y además compartido por todos. La antigüedad de las tradiciones hace que los valores o los modos de comportamiento expresados en ellas alcancen un mayor nivel de extensión intersubjetiva, siendo finalmente aceptados por todos los individuos para sus propias vidas. Y el hecho de que lo más antiguo sea también lo más simple o menos diferenciado le otorga una mayor capacidad de extensión en tanto que es más fácilmente asimilable. Se aprecia no obstante lo nuevo porque se aprecia lo diferente y cualitativo, lo que destaca sobre lo cotidiano y sencillo; no olvidemos a este respecto que para Simmel el ser humano es un “ser de diferencia” o un ser que aspira a la diferencia y a ser diferente; un ser que percibe la realidad captando, no las impresiones que le llegan a sus sentidos, sino las diferencias entre esas impresiones: “El hombre es un ser de diferencia; es decir, su conciencia es estimulada por la diferencia entre la impresión del momento y la anterior” (Simmel, 1978 [1903]: 12).

“Se aprecia más [lo antiguo] porque su existencia más larga es la causa real de que corresponde al sentimiento de justicia de la mayoría” (Simmel, 2002 [1917]: 62); pero al mismo tiempo, “[la] razón del aprecio por lo nuevo y raro se halla en la ‘sensibilidad por las diferencias’ de nuestra condición anímica” (Simmel, 2002 [1917]: 63).

En la mayor capacidad de lo antiguo, esto es, de lo social y tradicional, para ser asimilado por el individuo podemos encontrar cierta similitud con la sugestibilidad y el contagio que eran características fundamentales del alma colectiva según Le Bon: el individuo se ve atraído por las viejas tradiciones y por los valores y las ideas que en éstas se ponen de manifiesto; encuentra en ellas elementos de conexión a los otros y, como en estado de hipnosis, se deja arrastrar por el colectivo.

La historia social y cultural, dice Simmel, muestra el hecho de que lo raro, individual y nuevo se presenta siempre como lo más selecto y destacado, frente a lo antiguo, social y común, a las cualidades compartidas por todos que pasan a ser las cualidades de lo social, de más bajo valor. Simmel habla de una “tragedia sociológica” para explicar el fenómeno de que las cualidades más selectas, cualificadas, cultivadas y diferenciadas del individuo son aquellas que una menor coincidencia pueden manifestar respecto a los otros, y por tanto, que menos capacidad tienen para constituir la uniformidad psíquica de lo social; mientras que las cualidades más bajas, menos diferenciadas y cultivadas son las más comunes y las que mayor coincidencia pueden generar. Por eso el pueblo o la masa, formados por las

cualidades primitivas, pueden ser calificados de modo despectivo sin que el individuo se vea afectado en lo más mínimo, porque posee cualidades más altas y exquisitas que lo diferencian del grupo.

Tan pronto como los contenidos anímicos se elevan a niveles más sublimados y diferenciados, baja la probabilidad de que se encuentren en posesión de todo el mundo y se trasladan a otro ámbito: el —más o menos— individual que una persona sólo comparte casualmente con otras (Simmel, 2002 [1917]: 61).

Y también por eso el sujeto social se comporta, en determinadas situaciones, de un modo irreflexivo y precipitado, radical y desmesurado, mientras que el sujeto individual lo hará de un modo sensato, coherente y reflexivo; el grupo se comporta como un rebaño dócil y tosco, y el individuo de un modo más calmado y racional. Esta idea estaba muy presente en Le Bon y veremos que también en Ortega: la acción llevada a cabo por el sujeto masa es irreflexiva, radical y tosca y se dirige de modo directo y precipitado a la consecución de unos fines claros y evidentes; está motivada por una idea simplicísima que ha sido aceptada e interiorizada por los individuos de la masa de tal manera que difícilmente será renovada —pudiendo de esta forma modificar la dirección de la acción—. El comportamiento de la masa es, con todo, más simple, radical, desmesurado e irreflexivo que el del individuo, complejo, moderado, sensato y sereno.

La masa no es sólo más violenta que el individuo, sino también más emotiva y menos racional, como también apuntan Le Bon y Ortega. Si tenemos la pretensión de organizar escalonada y sistemáticamente todas las manifestaciones anímicas, en el primer y más fundamental —por básico— escalón aparece el sentimiento: “[...] el placer y el dolor, así como ciertos sentimientos instintivos que sirven a la conservación individual y de la especie, se desarrollaron antes que el operar con conceptos, juicios y conclusiones” (Simmel, 2002 [1917]: 69-70). De este modo, como lo más bajo y fundamental es el sentimiento y lo más alto y diferenciado es el intelecto, en la vida social se manifiesta un retraso en comparación a la individual con respecto a lo intelectual, pero un adelanto con respecto a lo sentimental; el grupo tiene una naturaleza sentimental, y el individuo una naturaleza intelectual. Por tanto, para lograr un efecto sobre la masa debe apelarse a su sentimentalidad y no a su inteligencia.

A este respecto Simmel habla de una “nerviosidad colectiva” para referirse a aquello que Le Bon definía como “sugestibilidad de la masa” o que Durkheim llama “efervescencia social”: el individuo, cuando forma parte de la masa, se comporta de un modo distinto a como actúa normalmente en su existencia de individuo aislado. El aumento cuantitativo de emocio-

nes y sentimientos produce un salto cualitativo relativo a la intensidad y excentricidad del sentimiento expresado por la masa. Tal sentimiento, que se expresa a su vez en cada uno de los individuos que la forman y es resultado de su suma, no puede explicarse desde éstos, sino a partir de la suma de individualidades: el sentimiento que cada uno de los individuos de la masa expresa y contagia al otro, en ese contagio y tal y como dice Le Bon, se va intensificando hasta configurar el sentimiento de la masa, mucho más intenso y potente que el de los individuos. Respecto a la sugestión dice el sociólogo francés:

Por neutra que se la suponga, la masa se encuentra generalmente en un estado de atención expectante favorable a la sugestión. La primera sugestión formulada se impone inmediatamente, por contagio, a todos los cerebros y establece en seguida la orientación. En los seres sugestionados, la idea fija tiende a transformarse en acto. Ya se trate de incendiar un palacio o de realizar un sacrificio, la masa se entrega a ello con idéntica facilidad. Todo dependerá de la naturaleza del excitante y no, como en el individuo aislado, de las relaciones existentes entre el acto sugerido y las razones que pueden oponerse a su realización (Le Bon, [1895]: 23).

Es como si la intensidad de las emociones individuales, cuando adquieren un carácter intersubjetivo y pasan a formar la emoción grupal, cualitativamente diferente, ahogase la razón y moral individuales. El individuo estaría dispuesto a realizar como parte de la masa actos indeseables e inmorales de los que no se hace responsable; porque cuando pasa a formar parte de la masa, también lo dirá Ortega con mayor énfasis, se anula el sentido de responsabilidad del individuo. Se siente dentro de la masa como manipulado por una fuerza externa y superior a él que controla sus actos. Sucede esto por ejemplo en un partido de fútbol, cuando los aficionados de un equipo se comportan de forma violenta, salvaje e impulsiva, movidos todos por la idea simple y clara de animar a sus jugadores; o en una obra de teatro, cuando uno ríe porque todos ríen, aunque si éste viese la misma obra solo, en su casa, apenas sí esbozaría una tímida sonrisa —el fenómeno televisivo de la “risa enlatada” responde a este hecho—. En tales ocasiones en individuo se siente atrapado por una fuerza superior e independiente a él. Aunque el efecto es recíproco, porque dice Simmel que “el individuo mismo también arrastra, en la medida en que es arrastrado” (Simmel, 2002 [1917]: 71); arrastra a los otros, de manera que como dice Le Bon el contagio sigue a la sugestión.

Volviendo de nuevo a la problemática tratada por Freud de si la masa es en todo y en grado sumo inferior y peor —a nivel intelectual y moral, espiritual— que el individuo, o si su moral basada en un interés general y

altruista es superior a la moral del individuo que sólo vela por su interés egoísta, Simmel alega lo siguiente:

El hecho de que precisamente este dejarse arrastrar de una multitud también puede ir en una dirección éticamente valiosa, de un entusiasmo noble o una ilimitada voluntad de sacrificio, no anula el carácter desfigurado e irresponsable de tal acto, sino que muestra aún más claramente que nos sitúa más allá de las normas de valor que la conciencia individual, de manera eficaz o no en la práctica, ya había alcanzado en su desarrollo (Simmel, 2002 [1917]: 72).

Es decir, que para bien o para mal la masa potencia los valores y las normas interiorizadas por la conciencia individual y, como también señala Le Bon, los lleva al extremo.

Con todo lo dicho podemos definir la masa simmeliana, coincidiendo con la idea de Le Bon, como la entidad formada por las cualidades y propiedades que son comunes a todos los individuos y por ello más bajas y menos cualificadas; aquellas que encontramos en cualquier individuo, incluso en el menos diferenciado. El nivel de la unidad uniforme que forma la masa no es “nivel medio”, a diferencia de Ortega, sino el nivel más bajo de los individuos más bajos que la componen. Y por eso mismo “la palabra ‘mediocridad’ no significa en absoluto la media real del valor de una totalidad de existencias o esfuerzos, sino una cualidad muy por ‘debajo’ de este valor permanente” (Simmel, 2002 [1917]: 74). Pero el nivel social no se fija en comparación con el nivel más bajo del individuo más bajo, sino que tiende hacia este nivel, colocándose ligeramente por encima, porque por parte de los individuos más elevados se ofrece cierta resistencia a que el nivel social quede completamente igualado al más bajo.

La “tragedia sociológica” consiste también en que la igualación homogénea de la masa siempre implica el descenso intelectual de los individuos más cualificados, pero nunca el ascenso de los menos cultivados. Aunque esto no siempre sucede así: hay ciertas personalidades que, en la uniformidad de su ser individual a partir de la igualación de las cualidades individuales más diferenciadas con las comunes, difícilmente podrán ponerse —reducirse— a la altura de la masa —de lo más bajo—. Observa este hecho en el campo de la ética, precisamente donde se genera la controversia acerca de si el individuo es superior a la masa o viceversa:

Si aquí [en el terreno de la ética] los rasgos de la aidez de placer y crueldad, la codicia y la mendacidad aparecen como los escalones más bajos de la estratificación anímica, para una persona de mayor nobleza, aunque no fuera libre de rudimentos y tendencia inconfesables de esta clase, resultaría simplemente imposible ponerse a

este nivel en su modo de actuar y de suspender realmente sus cualidades superiores aunque fuese a favor de una bajada de nivel inocua (Simmel, 2002 [1917]: 75-76).

Coincidiendo una vez más con Le Bon y Ortega dice Simmel que, dado que el grupo posee un nivel medio muy bajo, rudo y primitivo, requiere de un líder que le guíe y oriente. Toda sociedad, masa o colectivo ha de estar subordinado a uno o unos pocos individuos con un nivel intelectual y espiritual superior que les guíe en su actividad: “sólo puede haber muchos subordinados y unos pocos superiores” (Simmel, 2002 [1917]: 130).

#### 4. El “hombre-masa” de José Ortega y Gasset.

Si bien la idea fuerte de Ortega en relación con las masas es la “rebelión de las masas”, título de la obra que estudiamos aquí, su investigación no se centra tanto como la de Le Bon en la psicología de las masas, sino en la figura del individuo de masa: el “hombre-masa”. Cabe destacar que el término de “hombre-masa” no es original de Ortega, ya que es empleado por Simmel y aparece también en la obra citada de Le Bon, aunque de forma residual (Le Bon, [1895]: 21), (Le Bon, [1895]: 86).

Hasta tal punto va a recoger en su obra las causas y consecuencias del ascenso al poder de las masas que en el prólogo para franceses dice explícitamente que su obra se ocupa de la figura del “hombre-masa” que surge en Occidente entre los siglos XIX y XX y que amenaza con destruir el tesoro europeo; a saber, la heterogeneidad de modos de vida, culturas, lenguas, ideas y pensamientos que derivan de la condición de Europa como una “unidad diversa” —“Europa no es una ‘cosa’ [o lo que es lo mismo, una entidad estable y rígida], sino un equilibrio [entre culturas y naciones que conviven en un contexto de multiculturalidad]” (Ortega y Gasset, 1983 [1937]: 120)—; “A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente” (Ortega y Gasset, 1983 [1937]: 121). Como los liberales del XIX —Stuart Mill y Tocqueville, entre los más destacados—, Ortega alerta sobre los peligros que conlleva para el bienestar de la sociedad y del individuo el ascenso en Europa de las masas al poder político. Dice a este respecto:

Pero lo que más nos interesa en Stuart Mill es su preocupación por la homogeneidad de mala clase que veía crecer en todo Occidente [la venida de la masa]. Esto le hace acogerse a un gran pensamiento emitido por Humboldt en su juventud. Para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione es necesario, según Humboldt, que exista ‘variedad de situaciones’ [diversidad] (Ortega y Gasset, 1983 [1937]: 128).

La masa, vamos a verla claramente cuando definamos sus rasgos característicos, es portadora del cruel martillo de la vulgaridad con el que arrolla la diferencia y reduce la floreciente diversidad y heterogeneidad europeas a una homogeneidad mediocre y déspota; este es el proceso de la “hiperdemocracia”, “hecho formidable de nuestro tiempo”: “La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado [convertido en masa]” (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 148).

Antes de penetrar en la psicología de masa resumamos qué entiende Ortega por “hombre-masa”: ¿quién es este tipo de hombre?

El “hombre-masa” es el hombre desarraigado, extranjero de todo incluso de pasado. Para Ortega negar el pasado es negar la realidad del hombre, negar al propio hombre, y por eso “absurdo e ilusorio” (Ortega y Gasset, 1983 [1937]: 125). El hombre es el animal que tiene pasado y, a diferencia del resto de animales, tiene conciencia del pasado. A la conciencia puramente empírica o fáctica del pasado se le da en llamar memoria. Pero la conciencia a la que se refiere Ortega es la conciencia histórica, la conciencia de las variaciones sufridas por el ser del hombre a lo largo de la historia —el hombre tiene historia, no naturaleza; se hace, no es—. “El hombre, en cambio, merced a su poder de recordar, acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha. El hombre no es nunca un primer hombre; comienza desde luego a existir sobre cierta altitud de pretérito amontonado” (Ortega y Gasset, 1983 [1937]: 136). Esta idea, declara el propio Ortega, se vincula a la definición nietzscheana del hombre como el animal de la “más larga memoria”.

El “hombre-masa” es el hombre que vive fuera de la Historia, que no hace Historia y no se hace con y en ella, y por debajo del nivel de su tiempo —que se establece según el sistema de ideas que predominan en una época histórica, a las que el “hombre-masa” hace oídos sordos. Por debajo del nivel de su tiempo, no obstante, hasta que se convierte en medida de este nivel. La altura de los tiempos se establece en razón del tiempo o ritmo vital de cada generación, y es lo que cada generación llama propiamente “nuestro tiempo”. La caída de la altura de los tiempos supone la decadencia del momento histórico. Y hablamos de sistema de ideas como equivalente a la altura de los tiempos porque es la cultura como tal sistema la que mide la altura vital a la que se sitúa cada generación en cada tiempo histórico (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 156).

Es un cobarde e irresponsable que sólo exige derechos y cree que ni tiene ni debe asumir responsabilidades.

No sólo no se afirma ni conoce a sí mismo, sino que además tampoco afirma a los otros ni reconoce los derechos o la libertad de los otros. Es hombre intolerante y conservador —como define Le Bon a la masa— que trata de perpetuar su actual estado de cosas instalado como está en un presente eterno que no debe entenderse al modo del *kairós* de Jámblico, sino como inmovilismo —un presente infinito en el que no hay cabida para el pasado ni para el futuro—, sin volverse hacia el pasado y sin proyectarse hacia el futuro. Iguala a todos los hombres a la baja, a su nivel medio, y paraliza el dinamismo de la heterogeneidad europea; destroza la diversidad haciendo de la unidad diversa una unidad mediocre e ingenua. La llegada del “hombre-masa” es el mal de la Europa moderna (Ortega y Gasset, 1983 [1937]: 122).

¿Por qué se comporta así el “hombre-masa” y a qué se debe su aparición? Durante el siglo XIX, explica Ortega, la revolución liberal mejora y eleva las condiciones de vida del hombre de las clases medias hasta hacerlas mejores incluso que las de los hombres poderosos de épocas anteriores. La vida del hombre medio, gracias al desarrollo de la técnica —industrialismo más avance científico— y a la eclosión de la democracia liberal, es más fácil, cómoda y segura que nunca (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 177). Y como la altura de los tiempos se determina en función de las condiciones de vida de las clases medias, aumenta con respecto a las generaciones anteriores; aunque este aumento de la altura de los tiempos no signifique una elevación espiritual del hombre moderno.

Esta situación de mejora de las condiciones de vida del hombre medio le convierten, no viniendo acompañada de una correcta educación que le eleve también intelectual y moralmente, espiritualmente, en un “niño mimado” que todo lo quiere y todo lo exige, porque no conoce del esfuerzo y el sacrificio necesarios para conseguirlo por uno mismo de manera autónoma. No tiene responsabilidad ni deberes, sólo derechos. Se encuentra entonces con que tiene la vida resuelta, con que todo está dispuesto para su aprovechamiento y no tiene que darle explicaciones a nadie ni hacer nada para disponer de cuanto le rodea. Asimismo, cree que cuanto le rodea es algo natural, y no el producto de los avances en la técnica, en la ciencia y en la industria, es decir, producto de la acción de otros que le precedieron y que esforzaron teórica y prácticamente para hacer del mundo un lugar mejor. Piensa que, como todo lo que *es* es lo que debe ser y así está dispuesto para sí y para su tiempo, ni se preocupa ni se cuida de las causas del bienestar que tales productos, saberes y leyes hacen posible. Con esto, se anula su capacidad crítica y de protesta, hondando en su ignorancia vital y legitimando la

dominación de unos pocos que le proveen lo necesario para mantenerle en su condición de acomodado: lo que hay, piensa el ingenuo “hombre-masa”, es lo que es y, por ser natural, también lo que debe ser. No hay margen para la transformación de las condiciones reales de existencia (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 178-179).

Es un noble de herencia, que ocupa una posición cómoda y desahogada en la vida porque ha heredado las condiciones de existencia y los derechos de otros que antes que él consiguieron, no sin lucha y esfuerzo. Pero como él piensa que no ha sido necesaria la lucha, su plenitud vital es cosa natural, lo que debe ser, y no hay que sacrificarse para perpetuarla. Lo que hace con tal actitud es, como acabamos de ver, legitimar unas condiciones de explotación y unas relaciones de dominación en las que, aun no siendo de ello consciente, está instalado y determinado —está siendo determinado por ellas—. Siguiendo a Kant diremos que la razón del “hombre-masa” es razón heterónoma, puesta al servicio de intereses empíricos y esclavizada por aquellos que permiten su satisfacción, y no razón autónoma, movida por el único interés de la libertad, el interés que la razón tiene en gobernarse a sí misma.

A diferencia de Le Bon o Simmel, Ortega va más allá del análisis del “hombre-masa” y de la situación de decadencia que se instaura en Europa con su ascenso al poder, proponiendo medios para la reforma de este tipo de hombre —que significa o implica la reforma espiritual y moral de Europa—. Dos son las propuestas que presenta en su obra: la obligación de los intelectuales de pensar sobre su tiempo y el hombre de su tiempo, esto es, de que sean intelectuales propiamente dichos, pensadores comprometidos que piensan su tiempo y proponen soluciones a su situación de decadencia espiritual; y la revalorización de la actividad política. La misión de la política es la socializar al hombre: hacer ciudadanos o seres sociales. Pero cuando la política se pone al servicio de la técnica, como sucede durante el siglo XX, y se formaliza al extremo vaciándose por completo de sentido y verdad —de valores morales, de ideas rectoras del destino de la humanidad—, sólo sirve para adherir al individuo a la masa y convertirlo en “hombre-masa”. La política es un instrumento para elevar el espíritu del hombre a la altura de los tiempos, pero la tecnificación de la política produce su agotamiento intelectual y su descenso a la mediocridad homogeneizadora y alienante de la masa (Ortega y Gasset, 1983 [1937]: 131).

Si el “hombre-masa” es el hombre que, incorporándose a una masa, mediocriza sus aspiraciones y deseos, esto es, su vida y todo su ser, el intelectual es el “gran-hombre” que se aleja de la muchedumbre, cuyos deseos,

intereses e ideas no le representan, y forma una minoría oprimida por la tiranía de la mayoría mediocre y limitada que, a pesar de su mediocridad y sus limitaciones vitales usurpa el poder. La masa ha ido poco a poco ocupando los lugares, hábitos, instrumentos y ocupaciones de las minorías rectoras y se han hecho con el poder político e intelectual, mediocrizando el espíritu de la época.

Ortega dice que las sociedades consisten en una unidad dinámica compuesta por minorías y masas, o por individuos cualificados e individuos no cualificados; de tal manera que quien no es “gran-hombre” o minoría es “hombre-medio” u “hombre-masa”. Esta división, conviene precisarlo, es una división en clases de hombres, no en clases sociales; es más, informa Ortega de que dentro de una misma clase social hay masa y hay minoría (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 147). El “hombre-masa”, el individuo que compone la masa y que es además la propia masa, porque el nivel de la masa es el nivel medio al que quedan igualados todos los individuos, no se diferencia de los otros hombres con los que forma muchedumbre. El “gran-hombre” se aleja de la masa y forma minoría porque no se siente seguro en ella, porque en ella ve bajo amenaza su superior nivel intelectual y moral; el “hombre-medio”, muy al contrario, sí que se siente a salvo en la masa. Y esto porque el “hombre-medio” es un hombre que decide no decidir, que quiere que sean otros los que le digan cómo tiene que comprender el mundo y cómo tiene que actuar sobre él, de acuerdo a qué sistema de ideas, a qué valores y a qué intereses; el hombre que no quiere siquiera la responsabilidad de obligarse a sí mismo (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 145-146).

Centrándonos en la concepción orteguiana de la masa como colectivo, coincide con Le Bon al caracterizar su alma como un alma violenta, salvaje y primitiva. Las ideas de la masa, aunque muchas y vinculadas a muchos ámbitos —la masa de todo cree saber y de todo cree ser capaz de opinar—, son ideas faltas de verdad y de sentido lógico. Y lo que es peor, son las que forman el sistema de ideas en que consiste la cultura o la altura de los tiempos; son las ideas de acuerdo con las cuales vive toda una generación, el paradigma para la vida en el mundo moderno. La masa impone sus ideas sin dar pie a la discusión racional y razonada, sin atender a razones y sin proponer tampoco razones que justifiquen y legitimen estas ideas; lo hace de forma intolerante, negando rotundamente a los que no piensan igual que ella. La masa es primitiva porque es insociable e incivilizada, porque no admite el debate ni el diálogo, dificultando la convivencia y entorpeciendo el entendimiento. Es bárbara por antidemocrática. Como dice Le Bon: “Aislado era quizá un individuo cultivado, en la masa es un instintivo y, en

consecuencia, un bárbaro” (Le Bon, [1895]: 19). Y sobre todo, es primitiva porque no estima ni reconoce los progresos de la cultura —ciencia, técnica, filosofía, moral, política, etc.—.

La “rebelión de las masas” o, como le llama Le Bon, la “era de las masas”, supone la apropiación por parte de la masa de las necesidades, placeres, técnicas, instrumentos y ocupaciones más refinadas de las minorías y por éstas creadas:

El hecho que necesitamos someter a anatomía puede formularse bajo estas dos rubricas: primera, las masas ejercitan hoy un repertorio vital que coincide, en gran parte, con el que antes parecía 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, no las respetan, sino que, por el contrario, las dan de lado y las suplantán (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 151).

Que las masas se hagan con todo aquello que era propiedad exclusiva de las minorías y que ocupen las posiciones de relevancia social antes ocupadas por éstas tiene consecuencias negativas para las sociedades modernas. Puede verse de un modo positivo si entendemos tal apropiación como una elevación de las condiciones de vida de las clases bajas, que pasan a convertirse en clases medias. En este sentido el acceso de las clases bajas a los descubrimientos de la tecnología, como los *smartphones* o Internet, supone indudablemente un avance —porque la altura de los tiempos es superior a la de épocas anteriores, fundamentalmente a nivel material y técnico—. Pero pensando esta consecuencia en relación al hecho de que las masas ya no respetan, siguen ni escuchan a las minorías, más que una elevación del nivel de vida de las clases más bajas supone una disminución de la calidad intelectual, espiritual y humana de los quehaceres, instrumentos, técnicas y hábitos de vida de las minorías. La masa ocupa el espacio de la cultura, de la creación intelectual, de las artes y de las ciencias, mediocrizándolo.

El “hombre-medio” se ha convertido en señor de sí mismo. Hasta ahí todo de acuerdo. El problema es que su “señorización” es “señorización ingenua”: sabiéndose señor de sí mismo cree que no debe seguir a nadie, que no debe escuchar a nadie y que no debe obedecer a nadie que no sea él mismo. Y como hemos visto que el “hombre-masa” es un hombre que no quiere deberes y sólo exige derechos, hace de la libertad y de la soberanía individual ideales inútiles para el desarrollo humano, ineficaces para la tarea de autonomización del hombre. Ocupando el espacio director de la época moderna provoca una caída en la altura de los tiempos, una pérdida de nivel cultural que ha de entenderse como decadencia histórica.

A pesar de todo, y como ya han dicho los dos autores anteriores, la masa necesita de un líder que la dirija y a quien obedecer. La tragedia de la Europa del siglo XX, lo que Ortega llama “rebelión de las masas” y Le Bon “era de las masas”, no significa tanto el hecho de que una masa irreflexiva, salvaje e impulsiva se haga con el mando espiritual del continente y del mundo, que también, sino que es una masa necesitada de líderes la que, olvidándose de sí misma en cuanto a su condición de dominada, se quiere y se sabe guía espiritual de Europa. El mal europeo no es tanto la “tiranía de las masas” como la “tiranía de los subordinados”, de los que necesitan ser subordinados a instancias superiores, que ni saben qué hacer con el poder ni para qué sirve.

La masa, dice Ortega, ha venido al mundo para ser dirigida y no para mandar; “[necesita] referir su vida a una instancia superior, constituida por minorías excelentes” (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 221). Pero conforme las minorías excelentes son expulsadas de su ámbito, despojadas de su estatuto superior respecto a la masa, y de la tarea que tal estatuto implica, a saber, la dirección intelectual y moral de Europa, no hay nadie que mande. Europa se ha quedado sin filosofía, sin referentes morales y sin un relato que la dote de sentido y la dirija hacia un destino elevado de progreso. Europa avanza dando tumbos. Esta es la situación idónea para la “rebelión de las masas”, que es rebelión contra las minorías y también contra sí mismas y contra su propio destino: “Pretender la masa actuar por sí misma es, pues, rebelarse contra su propio destino, y como eso es lo que hace ahora, hablo yo de la rebelión de las masas” (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 222).

Las masas y el “hombre-masa”, carentes de ideas que seguir y de líderes a los que admirar, se enarbolan y tratan de construir sus propios valores, ideas y referentes morales. Rota la norma, sólo el caos: “sintiéndose vulgar, proclama el derecho a la vulgaridad y se niega a reconocer instancias superiores a él” (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 237). El “hombre-masa” se comporta, siguiendo el ejemplo que da Ortega, como el párvulo cuando el profesor se ausenta del aula: “[...] brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira, dándose aires de persona mayor que rige sus propios destinos” (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 237).

Llegamos así a la figura del hombre moderno, señor del mundo, que se sirve de la técnica para ejercer su dominación sobre éste, pero que sin embargo no es dueño de sí mismo, por mucho que se convenza de ello; que crea, pero se encuentra dominado por lo creado; que tiene más posibilidades que nunca para realizarse, pero no sabe cómo ni hacia dónde debe hacerlo —el proceso de globalización le ofrece al hombre una pluralidad de

horizontes de progreso y desarrollo nunca antes vista, que no sabe gestionar— (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 167). Es el hombre de la “vitalidad menguante”: tiene más capacidad que ningún otro hombre a lo largo de la historia para confirmarse sobre el mundo, pero no tiene fuerzas ni interés por hacerlo (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 170-171).

Ortega pone el énfasis en la situación de decadencia que se produce en Europa con el ascenso de las masas y la ocupación que hacen del mando de dirección de los tiempos modernos. La cultura, la ciencia, la política, la justicia y la técnica, cuando son dirigidas por el “hombre-masa” que no se reconoce como proyecto histórico, nada bueno pueden augurar para el progreso humano: “El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes” (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 172). Al “hombre-masa” se le ha educado en el inmenso potencial de la técnica y de las masas, pero no en la fuerza esencial del espíritu; en la importancia del tiempo presente, pero no en el deber histórico y en la necesidad de desarrollar una conciencia histórica. La modernidad podría haber sido una época gloriosa si el avance tecnológico-científico hubiese estado acompañado y supervisado por un progreso humano y espiritual. Pero el “hombre-masa” ha impedido tal acompañamiento y supervisión.

Mientras *Le Bon* estudia el comportamiento de las masas desde una perspectiva más cercana a la psicología, Ortega lo hace desde una filosofía existencialista-vitalista que, como hemos podido comprobar, le debe mucho a la lectura simmeliana de la masa moderna —quizá, la única y verdadera masa—.

## 5. A modo de conclusión.

La idea general y común a las argumentaciones y estudios de nuestros autores es que el individuo es superior a la masa a nivel intelectual pero que, sin embargo, la masa es una fuerza inmensa frente a la cual el individuo se encuentra en estado de inferioridad. Así y como dice Simmel, la historia evolutiva del hombre es la historia de la lucha entre el individuo y las fuerzas externas y hostiles que amenazan su individualidad: si en un primer estadio histórico esa fuerza era representada por la naturaleza, durante la modernidad será la masa (Simmel, 1978 [1903]: 11). El individuo culto, diferenciado y aislado se ve amenazado y coaccionado por las opiniones y creencias estúpidas de la masa.

El gran pensador, el gran científico o el gran político se ven en la coyuntura de decidir entre hacer para la masa, destinar el producto de sus esfuerzos intelectuales para las necesidades y deseos de la masa o quedarse fuera de ella. Hacer para la masa equivale a crear para el mercado de masas: a nivel político, reducir la política a espectáculo de masas; a nivel intelectual, escribir obras para entretener a las masas; a nivel científico, desarrollar artefactos para hacerle la vida más fácil, si cabe, a las masas. En este contexto de discriminación y dominación la masa actúa a modo de sistema totalitario y absolutista, despótico: o contribuyes para nuestro bien, le dice al intelectual, o te quedas fuera, cuando quedarse fuera del sistema de la masa significa perder toda posibilidad de relación con el otro. Y de acuerdo con la antropología de nuestros autores, además de ser histórico o precisamente por ser histórico, el hombre es un ser social que necesita de la relación con los otros para construir mundo y para construirse a sí mismo.

La importancia que tiene la visión general que nos ofrecen estos autores sobre la influencia de la masa en el individuo y sobre cómo la psique de éste cambia completamente en su adhesión a aquélla radica en su extrema actualidad: resulta bastante adecuada, a nuestro parecer, para comprender los principales acontecimientos sociales de los últimos años.

Podríamos asimismo pensar la posibilidad de articular una serie de mecanismos o de incluir una serie de elementos a nivel institucional que restituyan el nivel intelectual de las masas —evarla intelectualmente para elevar la altura de los tiempos, diría Ortega— a fin de hacer de su acción política una acción consecuente, una acción precedida de un ejercicio teórico de crítica y reflexión sobre las condiciones reales de existencia del hombre del momento. Una acción, al fin y al cabo, susceptible de ser respaldada y defendida por el individuo de masa una vez haya salido de ella. A este respecto sería conveniente facilitar la salida de la masa para construir un pensamiento que, una vez de vuelta al colectivo, permitiese o diese lugar a una transformación práctica de sus costumbres, usos y leyes anquilosados o nocivos para la vida individual.

En lo que a soluciones al problema de la masa respecta es Ortega el único que defiende una propuesta seria y bien formada: el aristocratismo intelectual, esto es, la necesidad de que haya élites intelectuales que gobiernen y dirijan a las masas. No es sino una realidad que Ortega asume un aristocratismo en lo que a la sociedad y al hombre en sociedad refiere. Cuando habla de aristocracia, no obstante, habla de aristocracia social, no política; las clases políticas que se toman para sí el adjetivo de aristócratas no son aristócratas, han perdido el espíritu vivo de toda aristocracia real, en

movilidad dinámica. El propio Ortega habla de sí mismo como aristócrata de esta forma:

[...] a mí, de quien es notorio que sustento una interpretación de la historia radicalmente aristocrática. Es radical, porque yo no he dicho nunca que la sociedad humana *deba ser* aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocratice (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 150).

La masa no puede, de acuerdo con sus características y rasgos psíquicos fundamentales, gobernar ni gobernarse. Es un hecho inherente a las sociedades humanas que hay gobernantes y hay gobernados, fuertes y débiles o más y menos aptos para la tarea del gobierno. Reconocemos en esta tesis la impronta de la moral nietzscheana. Como diría el sofista Calicles, al que el propio Nietzsche pone en valor, hay quienes por naturaleza están predispuestos al gobierno y quienes están predispuestos a la obediencia: los hay fuertes y débiles por naturaleza. Las leyes humanas pretenden la homogeneización de aquello que, en virtud de la ley natural, es heterogéneo: la ley humana mediocriza al fuerte para igualarlo al débil. Una conclusión parecida podemos extraer de lo expuesto por Ortega.

Puestos, entonces, a buscar líderes que gobiernen y orienten a las masas, mejor será también y remitiendo ahora a Le Bon evitar que asciendan al poder líderes fanáticos y dogmáticos, es decir, “hombres-masa” que han conseguido destacar sobre la masa. En este punto no nos valdría la idea de Calicles de que, si no quieres obedecer sino mandar, desarrolla tus capacidades y habilidades para convencer y ascenderás al poder. No, dirá Ortega: los que tienen que mandar son los que están preparados para mandar, a saber, los intelectuales, los más capaces intelectual, moral y espiritualmente.

La misión del llamado ‘intelectual’ es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban. Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral (Ortega y Gasset, 1983 [1937]: 130).

El intelectual es el hombre que trabaja —piensa, reflexiona, critica— sobre su tiempo, sobre las cuestiones que atañen a su tiempo y que le conectan directamente con el pasado y con el futuro; con el pasado en tanto que el presente es consecuencia de lo que se hizo en el pretérito, y con el futuro porque es el horizonte al que se dirige la humanidad, horizonte incierto y por eso necesitado de luces, de ideas que sirvan a modo de guía. La política

hace del individuo un ser social, un ciudadano. Tiene la función de socializar al hombre. Y la política puesta al servicio de la técnica formaliza en exceso y vacía por completo de sentido y verdad —valores morales, ideas, creencias— al hombre, adhiriéndole a una masa. La política técnica o tecnócrata es la responsable de la aparición del “hombre-masa”, estimulada también por el auge científico y técnico.

¿Qué es lo que el intelectual como élite social debe hacer para la mejora de la situación que acontece con el triunfo de las masas en Europa? En este punto de la conclusión tomamos distancia con respecto a los autores presentados y, aunque partiendo de sus ideas, postulamos lo que creemos que debería depurarse y salvarse de la psique colectiva para permitir un mayor desarrollo de la individualidad, reconociendo, no obstante, la necesidad de mantener la cohesión grupal.

Proponemos por lo tanto dos misiones fundamentales que el intelectual como líder debe emprender para el beneficio social e individual: del lado individual, elevar el nivel medio de la masa, y del lado social y vital, rescatar lo que de “inconsciente”, volitivo y sentimental, espontáneo según Ortega, hay en la masa y no en el individuo, ser del intelecto. Poner en común, en armonía y reciprocidad, intelecto y sentimiento; o lo que es lo mismo, preservar lo que hay de positivo en la psique individual, el cultivo de la inteligencia y la responsabilidad moral, y lo que hay de positivo en la psique colectiva, la vida espontánea, salvaje y primitiva que Ortega sitúa como base fundamental de todo desarrollo cultural.

Antes de terminar, quisiéramos introducir una idea acerca de la aparente superioridad moral de la masa con respecto al individuo que defiende Freud, y que Ortega niega. Aunque en la masa hay o parece haber una mayor tendencia a la búsqueda del interés general, esto es, un interés altruista —porque la dimensión personal o subjetiva es la dimensión consciente del individuo, que en su adhesión a la masa queda superada por la dimensión inconsciente, salvaje y colectiva—, a la acción para la consecución de tal fin no le sigue una reflexión acerca de su valor ético y, por lo tanto, el nivel moral de la masa no es mayor que el del individuo. Puede que la acción de la masa esté orientada a la conquista del mayor bien para todos, pero de aquí no podemos derivar una superioridad moral con respecto al individuo. Y es que cuando el individuo se convierte en individuo de masa o en “hombre-masa” pierde, como hemos visto, su capacidad de raciocinio y su responsabilidad moral.

Por tanto, parece que la tendencia altruista de la masa responde más bien a la pretensión de satisfacción inmediata de intereses primitivos,

sociales, y no tanto a una reflexión profunda acerca de los principios que han de orientar la acción. Será más altruista que el individuo, pero no se sigue de aquí que la masa sea moralmente superior.

## Bibliografía

- Freud, S. *Psicología de las masas*. En: Freud, S. 1984. *Psicología de las masas, Más allá del principio de placer, El porvenir de una ilusión*. De la colección Biblioteca fundamental de nuestro tiempo, Madrid: Alianza Editorial. (or. 1921)
- Kroker, R. *El concepto de diferenciación social dentro del desarrollo del pensamiento simmeliano*. En Flamarique, L., Kroker, R. y Múgica Martinena, F. 2003. *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (I)*. Serie clásicos de sociología. Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada.
- Le Bon, G. *Psicología de las masas*. Edición digital, *Último reducto*. <http://disenso.info/wp-content/uploads/2013/06/Psicologia-de-las-masas-G.-Le-Bon.pdf> (10/06/2016: 15:47). (or. 1895)
- Múgica Martinena, F. *Civilización y diferenciación social: perspectiva general*. En Flamarique, L., Kroker, R. y Múgica Martinena, F. 2003. *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (I)*. Serie clásicos de sociología. Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada.
- Ortega y Gasset, J. *Prólogo para franceses*. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras Completas*. Tomo VI. Madrid: Alianza Editorial. pp. 113-139. (or. 1937)
- Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas*. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras Completas*. Tomo VI. Madrid: Alianza Editorial. pp. 143-278. (or. 1930)
- Simmel, G. *Las grandes ciudades y la vida intelectual*. En: Gutiérrez Girardot, R. (comp.) 1978. *Discusión II. Teorías sobre los sistemas sociales*. Barcelona: Barral Editores. (or. 1903)
- Simmel, G. 2002. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Edición de Esteban Vernik y traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa Editorial. (or. 1917)