

---

# ORTEGA, SOCIÓLOGO DE LA MODERNIDAD

Luciano Pellicani

---

*análisis y debate*

---



5

El hombre de la sociedad tradicional («abstraída», aislada) vive prisionero de la visión del mundo que le ha sido transmitida, y el Poder público que lo circunda goza de una legitimidad total, sagrada; es la concordancia de los órdenes, fruto de creencias comunes, impersonales; los conflictos que surgen no atacan la legitimidad del orden existente. El hombre de la sociedad moderna (abierto al resto del mundo), desacralizando la tradición, pone en crisis la legitimidad del viejo Poder. Con el «nacimiento de la razón» podría nacer un poder fundado en la razón y, por tanto, en la libertad. Pero entran en escena también los filósofos de la revolución: aunque quieren una sociedad conforme a la razón acaban creando, para imponer sus utopías, los sistemas totalitarios. A las utopías irracionales Ortega y Gasset opone, con un acto de fe en la cultura europea, una utopía racional: su proyecto de los Estados Unidos de Europa.

Si bien descuidada hasta en los países de lengua española <sup>1</sup>, una de las partes más interesantes de la vasta obra de Ortega y Gasset es el análisis del proceso de moderniza-

ción. Tal análisis se basa —de un modo no diferente de todas las grandes teorías sociológicas construidas para descifrar ese particular jeroglífico histórico que es la moderna civilización industrial— en un esquema dicotómico, y precisamente en la distinción-contraposición «sociedad abstraída-sociedad abierta».

Se trata —conviene precisarlo— de un típico modelo ideado en el laboratorio de las teorías. El mismo Ortega lo dice explícitamente: «Toda categoría o concepto de la realidad humana debe ser una grandeza gradual;... la realidad a la que el concepto se refiere, aunque continúe siendo la misma, tiene, según los casos, mayor o menor plenitud»<sup>2</sup>. Por lo tanto, una adecuación perfecta entre el modelo y la realidad jamás puede darse, siendo el primero un tipo ideal. Naturalmente, un procedimiento semejante siempre es, de algún modo, arbitrario, pero se trata de una arbitrariedad ineludible, ya que «la ciencia no significa ya empiria, observación, dato *a posteriori*, sino todo lo contrario: construcción *a priori*»<sup>3</sup>. Esto equivale a decir que, sin la construcción previa de un modelo teórico, no es posible analizar los fenómenos empíricos.

Planteada esta premisa de orden metodológico, Ortega afirma que «la vida de un pueblo, en todos sus aspectos, puede caracterizarse por una de estas dos actitudes: una, estar abierta a otros modos diferentes de ser hombre, distinto del suyo propio; la otra, no diré estar cerrada, porque sería impropio, sino estar sumergida en el propio modo de ser, atenta sólo a éste; en suma, abstraída en sí misma». Y prosigue: en la sociedad abstraída «el hombre no escoge su manera de ser y de pensar, sino, por el contrario, está siempre sumergido en su fe, sin saber de dónde le viene y sin ningún estímulo para abandonarla. Su fe no le parece una fe, sino la realidad misma»<sup>4</sup>.

Una sociedad semejante puede ser, sin más, definida como tradicional, precisamente porque la tradición impera omnipresente sobre todo y todos y no hay nada que pueda oponérsele. Esta establece el único modo de ser hombre, fija la tabla de valores, define lo que es justo y lo que es injusto, indica el poseedor «natural» de la soberanía y su jurisdicción potestativa, regula minuciosamente todos los comportamientos, envuelve al individuo en una red de símbolos tan compacta que éste no puede percibir nada fuera de ella. Además, la tradición está revestida de sacralidad: todo lo que prescribe es emanación de las potencias sobrehumanas que dominan el cosmos, de modo que el individuo tiene un solo deber: aceptar «religiosamente» lo que le han transmitido las generaciones precedentes. El resultado es que el hombre de la sociedad tradicional vive encerrado y como absorbido en la cultura en la que ha sido socializado, prisionero de la visión del mundo que se le ha inyectado, por tanto imposibilitado de evadirse del círculo mágico de la ideología dominante. Es por esto por lo que el Poder público de la sociedad absorta goza de una legitimidad plena y total, o sea de una legitimidad sagrada. Habiendo una compacta opinión pública sobre todas las cuestiones vitales —políticas y no políticas—, domina soberana la «concordia de los órdenes», la cual se basa en el hecho de que en la sociedad hay «una creencia firme y común, incuestionable y prácticamente incuestionada, en torno a quien debe gobernar»<sup>5</sup>. La legitimidad no es más que un derivado de tal creencia y ésta, a su vez, es «un derivado de otras creencias, aún más radicales, sobre lo que es la vida y cuál es la realidad del Universo»<sup>6</sup>.

No se confundan, empero —advierte pronto Ortega—, las ideas con las creencias. Las ideas son de este o aquel individuo o grupo de individuos; las creencias no son de nadie: son impersonales, colectivas, inconscientes y, precisamente por esto, imperan; dominan los espíritus, regulan sus expectativas, definen la realidad misma. Son auténticas instituciones; como tales, forman parte del patrimonio cultural de la sociedad. Por lo tanto, las creencias constituyen el núcleo central de la estructura normativa de la vida social: si son compactas y plenamente vigentes habrá un acuerdo espontáneo sobre las cuestiones fun-

damentales, y habrá también plena correspondencia entre la mentalidad de los actores sociales y las instituciones políticas, de modo que el Poder público será percibido como «la emanación activa y energética de la opinión pública»<sup>7</sup>. Dicho de otra manera: la existencia de una opinión pública verdaderamente unitaria, que se impone similar a un Superego colectivo, es la condición imprescindible para que el Poder público sea plenamente legítimo, vale decir basado en un sólido, extendido y compacto *consensus* social. Y puesto que sólo una visión religiosa del mundo puede adquirir en las conciencias individuales una autoridad indiscutible, se debe concluir que lo *sagrado* es el atributo específico de la legitimidad tradicional, la única auténticamente tal. En suma, es la *fe común* el cimiento último de la sociedad, lo que hace que se pueda hablar con pleno derecho de concordia.

Sin embargo, decir que la sociedad tradicional es una sociedad dominada por la concordia no quiere decir, de ningún modo, que esté privada de conflictos; quiere decir sólo que en ella son posibles *ciertos* tipos de conflictos: los que no atacan la legitimidad del orden existente. Además, una sociedad conflictual es, según Ortega, un concepto impensable o, más precisamente, un deseo, una utopía, no ya una realidad. «La realidad llamada sociedad —escribe a manera de aclaración de su tesis— no corresponde suficientemente a su nombre porque en ella se verifican de modo constante, junto con comportamientos sociales, comportamientos antisociales; por lo tanto, la sociedad es una realidad constitutivamente doliente y enferma. El Estado, la ley, son aparatos ortopédicos que se le ponen a la sociedad, la cual es siempre frágil. Esta es siempre, y contemporáneamente, sociedad y dis-sociedad»<sup>8</sup>.

¿Cómo se pueden conciliar, pues, las dos tesis —aquella según la cual la sociedad aborta está dominada por la concordia, y aquella según la cual la convivencia humana genera fisiológicamente el conflicto—? «Muy fácilmente —responde Ortega—, si imaginamos el cuerpo de las opiniones que alimentan la vida de un pueblo constituido por una serie de estratos. Divergencias de opinión en los estratos superficiales e intermedios producen disensos benéficos, porque las luchas que promueven se mueven en la tierra firme de la concordia existente en los estratos más bajos. Una divergencia en la cima no hace más que confirmar y consolidar el acuerdo existente en la base de la convivencia. Estas contiendas ponen en discusión ciertas cosas, pero no ponen en discusión todo»<sup>9</sup>.

Por tanto, hay que distinguir entre dos tipos de conflicto social: los que tienen base comunitaria y los que no la tienen<sup>10</sup>. Los primeros se dan cuando obra en la sociedad, con plena vigencia normativa, un sistema de creencias animado por una fe común; los segundos se dan cuando, habiéndose disuelto la conexión espiritual o *consensus*, no hay nada que «ritualice» la lucha por el poder y ésta asume todos los rasgos de lo que Carl Schmitt ha llamado «duelo existencial». Los «adversarios», pues, se transforman en «enemigos» y la arena política se convierte en una arena militar.

Los conservadores —los «paralíticos» en la terminología orteguiana— experimentan aversión por cualquier tipo de conflicto, aun por aquéllos con base comunitaria; por el contrario, los revolucionarios —los «epilépticos»— querrían transformar todos los conflictos de intereses en duelos existenciales. No obstante, hay algo que los une: el deseo de extirpar el conflicto de la convivencia humana, los primeros sin cambiar nada, los segundos a través del cambio total y radical. Ortega se coloca en una posición intermedia, en cuanto sostiene que «las luchas políticas no son siempre y sin más ni más patología social y acontecer negativo, sino que, por el contrario, sólo mediante estas luchas se crea un Estado mejor»; y sostiene también que «*la lucha de clases...* es el presupuesto de todo perfeccionamiento y de todo desarrollo político»<sup>11</sup>. Dice explícitamente que en la Roma republicana —que, según él, había sido la sociedad más unitaria hasta entonces conocida— «todo tenía sabor de pelea y de litigio y la vida era una riña»<sup>12</sup>. Y precisa que

su unidad «no fue una unidad regalada, inerte, sino una unidad ganada, alcanzada gracias al encuentro entre el formidable dinamismo y el ánimo litigioso de los grupos sociales; fue una unidad basada en el equilibrio de las fuerzas; por lo tanto, un compromiso»<sup>13</sup>. Pero no en menor grado Roma fue una sociedad dominada por un compacto y solidísimo *consensus*; y lo fue precisamente porque en ella imperaba, incontrovertible, una visión del mundo de carácter religioso con la cual todos los romanos se identificaban espontáneamente. De ahí la «discorde concordia» que caracterizó a las relaciones entre patricios y plebeyos.

El segundo factor decisivo para que las luchas de clases no degenerasen en guerras de clases es la presencia de una minoría dirigente capaz, con la fascinación que es propia de la creatividad, de ser percibida por las masas no creativas como la encarnación ejemplar de los valores fundamentales de la comunidad. Tal ejemplaridad puede suscitar la participación activa y el entusiasmo de los gobernantes sólo a condición de que la minoría que ejerce el mando asuma el papel de «agente de socialización», proponiendo un sugestivo proyecto de vida en común, de modo que la convivencia social se transforme en «unidad de propósitos, de anhelos, de grandes intereses»<sup>14</sup>.

Hasta cuando dominó incontrovertible en Roma la «fe de los padres» y los órdenes se sintieron cointeresados en la construcción de un Estado cada vez más grande y perfecto —recuérdese que paralelamente a su expansión política se verificó la democratización progresiva de sus estructuras internas, de tal modo que se ha llegado a hablar de «revolución de la plebe»<sup>15</sup>—, la lucha de clases, aun asumiendo a menudo formas intensas, no destruyó la concordia. La escena cambió completamente cuando, a partir del fin de la segunda guerra púnica, se verificó una auténtica mutación histórica: Roma fue invadida por la modernidad y dejó de ser una sociedad abstraída.

¿Pero qué debe entenderse por modernidad? Ortega responde a esta pregunta haciendo notar, ante todo, que todo proceso de modernización se inicia con la multiplicación «de las posibilidades de vida, de los modos de comportarse y de los bienes, que disminuye materialmente todo el repertorio del pasado. Este enriquecimiento, esta forma de vida más abundante tiene, frente al pasado, la enorme ventaja de estar privada de consagración. Son ideas, cosas, comportamientos, usos que están surgiendo, uno hoy, otro mañana, que son hechos desnudos y crudos; pero son, a su vez, material y técnicamente más variados, abundantes, satisfactorios y eficaces que los antiguos. Constituyen un programa de vida más nutrido que el precedente. Son, en suma, nuevos modos de vida que se diferencian y en parte se oponen a los viejos tradicionales»<sup>16</sup>.

He aquí, pues, el primer rasgo distintivo de la modernidad: el imprevisto desarrollo económico, vale decir la irrupción de una nueva y más abundante masa de bienes que vuelve la vida más rica y variada. Pero esto no ocurre sin consecuencias de decisiva importancia sobre los aspectos no materiales de la vida. Con el enriquecimiento aparece una nueva protagonista en la escena social —la «lujuria» la llama Ortega, evocando la magistral descripción de la crisis de la República realizada por Guglielmo Ferrero<sup>17</sup>—, que altera todo el sistema de las expectativas e instaura una confrontación continua entre el nuevo modo de vida —más rico, más eficaz, más seductor— y el modo de vida de los antepasados. El resultado es que ahora la tradición no puede imperar incontrovertible. Debe confrontarse continuamente con el flujo de novedades que inunda la sociedad. Esto, obviamente, no puede no producir una tensión permanente entre lo tradicional y lo moderno, entre la autoridad sagrada del «ayer eterno» y la seductora eficacia de lo nuevo.

Tal seducción se acrecienta por el hecho de que la sociedad implicada en el proceso de enriquecimiento generado por la economía mercantil<sup>18</sup> está obligada a «abrirse» a las

otras culturas. Ocurre, en efecto, que «cuando un pueblo amplía el horizonte de la propia vida a causa del enriquecimiento, no puede hacer menos que entrar en contacto con otros pueblos. Se encuentra frente a costumbres diversas de las suyas y por ello está obligado a cambiar completamente de actitud»<sup>19</sup>, o sea a pasar de la actitud abstraída a la actitud abierta. El «comercio» con otros pueblos —que siempre es de naturaleza no sólo económica sino también cultural— «obliga a darse cuenta, de manera evidente, de que existen otros modos de ser hombre diferente del único imperante y consentido, el propio tradicional e inmemorial. Todo hombre y todo pueblo creen ingenuamente, en su primer aislamiento —que no necesariamente debe ser total, es suficiente que sea normal—, que son la humanidad y, por tanto, que son únicos»<sup>20</sup>.

Esto constituye un descubrimiento perturbador —un auténtico *shock* cultural— para los individuos abstraídos durante un tiempo en su fe espontánea, sumergidos en el mar de los usos tradicionales. De golpe aparece lo diverso, no como figura episódica de la vida cotidiana, sino como presencia normal y, correlativamente, se da el pasaje de la conciencia ingenua (o encantada) a la conciencia desencantada: el modo de ser de los padres ya no se percibe como el único posible sino como uno de tantos. Así, la sacralidad y la naturalidad del ayer eterno comienzan a evaporarse. El contacto regular con otras culturas, sobre todo si éstas tienen una gran potencia radiactiva, produce el contagio cultural. Todo ocurre como si la sociedad tradicional estuviese infectada de un flujo de agentes alógenos —ideas, valores, costumbres, técnicas, bienes, etc.— que, con diferente velocidad y amplitud de acción, penetran en sus estructuras y la inficionan.

A partir de este momento el hombre de la sociedad golpeada por las radiaciones alógenas no puede vivir ya su cultura como un hecho natural. La modernidad, bajo la doble forma de enriquecimiento material y de exposición a lo diferente, lo embiste y lo obliga a mirar la realidad en que vive con ojo desencantado. Se produce una decisiva modificación de su actitud frente a la vida. En efecto, «mientras en la vida tradicional el hombre no elige por sí solo su modo de pensar y de comportarse, sino que lo recibe automáticamente del pasado y vive impelido por una *vis a tergo*, cuando la vida se enriquece no tiene otro remedio que elegir, según el propio criterio individual, cuál de estas posibilidades adoptará y hará suya»<sup>21</sup>. Por lo tanto, se puede decir, adoptando el léxico de Gino Germani, que la sociedad abstraída es una sociedad dominada por la «acción prescriptiva»<sup>22</sup> y que en ella la personalidad individual —cuyo desarrollo presupone una amplia gama de *chances* de vida en todos los campos— está apenas esbozada. Esto hace de la cultura tradicional una cultura naturalmente colectivista, que concibe el Yo como un órgano del Nosotros<sup>23</sup>.

Por el contrario, en la sociedad moderna (o abierta) la superabundancia de medios y de ideas, y el debilitamiento de la coacción de los modelos de comportamiento tradicionales, hacen emerger la acción electiva y con ella se desarrolla espontáneamente el individualismo. Esto hace posible otro fenómeno típico de la modernidad: *el nacimiento de la razón*. En efecto, «la razón nace cuando el hombre se ve obligado a escoger, por su cuenta y riesgo, entre múltiples posibilidades de modos de pensar, de ser, de hacer, de manera de hacerse de uno sobre el cual orientar momentáneamente o definitivamente su vida»<sup>24</sup>. Esta, por tanto, exactamente como la libertad, está «orgánicamente» ligada a la irrupción y a la afirmación de la modernidad.

Todo esto no puede dejar de tener un impacto ruinoso sobre el modo de vida tradicional. Este —como ya se ha dicho— deja de aparecer como sagrado, o al menos natural, y se convierte, ante la mirada ya desencantada de los hombres investidos de la formidable potencia desacralizadora de la modernidad, en un acervo de hábitos irracionales, de actitudes supersticiosas, de modelos de comportamiento privados de autoridad.

Surge así la lucha cotidiana entre lo legítimo y lo eficaz, lo sagrado y lo profano, lo viejo y lo nuevo, conflicto que no puede no minar las bases espirituales de la concordia.

Y no es todo. El «diluvio de las ideas nuevas» que se abate sobre los hombres de la sociedad en transición hace emerger un fenómeno siniestro: la «intoxicación de la cultura»<sup>25</sup>. «Toda civilización —afirma Ortega, anticipando la teoría de la agresión cultural expuesta por Toynbee en el noveno volumen de *A Study of History*— es fácilmente mortal para quien la recibe», puesto que «inoculada en otro organismo social es siempre tóxica»<sup>26</sup>. En particular, la intoxicación de la cultura no puede no tener un efecto letal para la fe común: ésta, vista desde fuera, no aparecerá ya como el modo natural de pensar, sino como una mera superstición, una mitología acogida de manera acrítica. Resultado: se extiende, sobre todo entre las nuevas generaciones, la incredulidad, que sigue, como una sombra, al fenómeno de la ilegitimación del Poder público, desde el momento en que en la sociedad tradicional existe un vínculo estrechísimo entre religión y política.

Resulta ahora transparente por qué Ortega afirma que la «modernidad es germen de ilegitimidad, de vida sin valores sagrados»<sup>27</sup>. El enriquecimiento y el pasaje de la vida abstraída a la vida abierta, con que se inicia el proceso de modernización, producen la desconsagración de cuanto los padres han transmitido a los hijos y, por lo tanto, «el desarraigo del hombre de la tradición» y su «instalación en el vivir mundano»<sup>28</sup>. Esto no puede dejar de alejarlo de la religión de los antepasados. Pero, puesto que la concordia social se alimenta de la fe religiosa, se deriva de ello que la transición a la modernidad genera una crisis de legitimidad, que también puede asumir —si el proceso ha sido particularmente rápido y violento— formas radicales.

No hay duda de que la modernidad implica muchas ventajas. Significa, ante todo, opulencia de los medios materiales, *comfort*, multiplicación de las *chances* de vida. Y significa también racionalidad y libertad individual, no sólo exploración de los posibles y experimentalismo en todos los campos, desde el científico hasta el artístico. Por esto, la modernidad tiene un extraordinario *appeal*: es atrayente y contagiosa y eso la vuelve irresistible. Pero estas mismas ventajas contienen venenos potencialmente letales. Pueden, en efecto, desintegrar completamente la estructura normativa que disciplina los conflictos y desencadenar, por tanto, la guerra de clases. En otras palabras, puede ocurrir que la multiplicación de los modos de pensar, de sentir y de actuar produzca una escisión espiritual en los estratos inferiores de la opinión pública. Como consecuencia de ello, «el Poder público deja de ser tal, se fragmenta o divide en partidos»<sup>29</sup>. El adhesivo ideológico que mantenía unidas a las partes sociales y que contenía los conflictos de interés se disuelve, y con él se disuelve la posibilidad de una política centrada en el compromiso: el pacto social está virtualmente muerto y la sociedad está al borde de la guerra civil y de la revolución.

Como se ve, es gravemente erróneo pensar que cuando Ortega escribe que «las mutaciones decisivas de la humanidad son las mutaciones de las creencias»<sup>30</sup>, quiere afirmar que tales mutaciones son de naturaleza endógena. Al contrario, su teoría de la acción social excluye que una creencia pueda evaporarse espontáneamente e individualiza en las transformaciones de la estructura económica y en la exposición a las radiaciones de las otras culturas las variables cruciales de la mutación histórica. Estas son, para decirlo con el léxico de Marx, de tipo estructural, ya no superestructurales. Esto no quiere decir que Ortega acceda sin reservas a la tesis marxista, según la cual el panorama de la historia rueda en torno de las fuerzas productivas. Reconoce a Marx el gran mérito de haber recordado «la simple verdad de que el hombre no es un nefelóbata, sino que se arrastra por la tierra con cadencia de reptil, es un siervo de la gleba, su vida está condicionada por otra cosa que por las ideas»<sup>31</sup>. Sin embargo, Marx, como todos los profetas, extremó tal verdad y transformó las ideas en «puras sombras chinas», meros reflejos de la estructura

económica privados de autonomía <sup>32</sup>. Contra la exageración marxista, Ortega reacciona sugiriendo ver en la ideología y en la técnica «dos factores que se influyen recíprocamente» <sup>33</sup>, y subrayando que el paso de la economía cerrada a la economía abierta sobreviene en Roma por causas sencillamente político-militares. En segundo lugar Ortega, a través del análisis de la «intoxicación de la cultura», atrae la atención sobre la enorme influencia ejercida por el «diluvio de ideas» en el proceso de desintegración de la concordia social. De este modo puede decirse que en la «cadena causal» construida por Ortega el primer anillo es de naturaleza política, el segundo de naturaleza económica y el tercero de naturaleza filosófica, y que los tres se influyen recíprocamente en una especie de circuito cibernético <sup>34</sup>.

No hay duda —escribe Ortega en ulterior dilucidación de su tesis— de que, «para que nazca la filosofía, es necesario que la existencia en la forma de tradición se haya volatilizado, que el hombre haya cesado de creer en la fe de sus padres» <sup>35</sup>. Esto sobreviene cuando la sociedad, a través de su dinamismo político-económico, se abre a lo diferente y se expone al contagio cultural. Emerge entonces la figura del filósofo, del forjador de paradojas, de opiniones polémicas en comparación con las opiniones transmitidas. La filosofía nace de la duda, y la duda, a su vez, nace cuando el hombre ha sido abandonado por la fe. Es gravemente erróneo pensar que el hombre abandona la fe recibida por las generaciones precedentes. Un fenómeno de ese tipo tendría algo de milagroso, puesto que la fe recibida no sólo es sagrada —y como tal indiscutible—, sino también profundamente interiorizada, y esto la sustrae de toda forma de crítica. A menos que en la sociedad no se produzca el paso de la vida abstraída a la vida abierta. Entonces, por las razones que hemos visto, la fe muere y deja al hombre en un mar de dudas. De éste sólo puede salir ideando —o acogiendo— una nueva interpretación del mundo. Ahora bien: hacerlo —es decir, contestar la validez de la fe recibida, alejarse del modo de pensar consagrado por la tradición—, significa realizar un gesto cismático, desacralizador y revolucionario a la vez. No es de ningún modo casual, por lo tanto, que las épocas revolucionarias sean también épocas filosóficas <sup>36</sup>.

Lo hemos visto: modernidad significa racionalismo e individualismo. Es natural, por tanto, que durante la transición de la sociedad abstraída a la sociedad abierta nazcan los individuos que elaboran sistemas filosóficos, que reescriben la tabla de los valores y que enseñan a mirar el mundo con ojos distintos de los tradicionales. Individualismo y antitradicionalismo derivan de la misma matriz sociológica —la pérdida de vigencia de las creencias— y constituyen una única fuerza psicológica, que encuentra en el filósofo —el descubridor del *logos*, frente al *mythos*, a la tradición— su encarnación más típica e históricamente significativa. Entre los bastidores revolucionarios se encuentra siempre un filósofo, ya que la revolución, antes de ser un fenómeno político, es una actitud espiritual que nace cuando el hombre, abandonado por la fe de sus padres, mira a la sociedad con ojo crítico e imagina «otra sociedad» radicalmente distinta de la existente: la sociedad conforme a la razón. Sin esta comparación entre la realidad y la utopía, entre lo que ha sido transmitido y lo que ha sido diseñado por la razón pura, la idea misma de revolución no puede nacer. En efecto, «no todo acto de violencia contra el Poder público es revolución. No lo es, por ejemplo, cuando una parte de la sociedad se rebela contra los gobernantes y los sustituye violentamente por otros. Implica una carencia completa de percepción histórica considerar la revuelta de los campesinos y de los aldeanos del Medievo como hechos precursores de la revolución moderna. Son cosas que no tienen nada importante en común. El hombre medieval, cuando se rebela, se rebela contra los abusos de los señores. El revolucionario, por el contrario, no se rebela contra los abusos sino contra los usos» <sup>37</sup>.

Téngase presente, si se quiere entender el significado de estas palabras, que para Ortega «la sociedad es la vida colectiva de los individuos bajo la presión de un sistema de

usos»<sup>38</sup>, y que por uso él entiende «una norma de comportamiento —intelectual, sentimental o físico— que se impone a los individuos, lo quieran o no»<sup>39</sup>. Los usos son los fenómenos sociales por excelencia y, por tanto, el objeto de indagación propio de la sociología. Son *normae agendi* objetivas —o sea, exteriores a los individuos y no dependientes de su voluntad— provistas de sanciones. Sin un sistema consolidado de usos —que Ortega llama también «vigencias colectivas» por su poder normativo-coactivo— no hay sociedad. Se deriva de ello que refutar los usos significa refutar el orden existente, contestar la legitimidad del Poder público —suprema vigencia colectiva—, lanzar una declaración de guerra contra la clase dominante y proponer una disposición jurídica diversa de la sociedad.

Pues bien: todo esto —nunca se lo repetirá bastante— es concebible sólo en el interior de una sociedad en la que los agentes de la modernización— la riqueza, la racionalidad iluminista, el contagio cultural, el individualismo— han erosionado la sacralidad de la tradición, desnudándola y haciéndola perder, en todo o en parte, su poder normativo. Mientras el hombre está encerrado dentro del sistema de los usos heredados, la idea de revolución no puede surgir ni, mucho menos, contagiar a las masas. Sólo cuando la jaula de los usos que aprisiona a los hombres cede ante el avance de la modernidad la lucha de clases puede trascender el horizonte de la ideología dominante y transformarse en guerra de clases. Pero esto presupone que los hombres desarraigados de la tradición, y por tanto liberados de los ancestrales vínculos normativos, sean resocializados; presupone, en otras palabras, que el intelectual se ponga en la brecha de la revolución y comunique a las víctimas de la gran transformación lo que, gracias a la razón pura, ha visto: un orden social alternativo que puede pasar de la potencia al acto gracias a la acción revolucionaria, que ha de ser a la vez destrucción y reconstrucción del mundo.

El proceso de modernización debe considerarse, por ello, como la condición previa de cualquier ruptura revolucionaria. Por cierto, no necesariamente desemboca en una crisis de legitimidad de proporciones tales como para producir el colapso del Poder público; pero también es cierto que sin la invasión desacralizadora de la modernidad la jaula de la tradición no puede romperse ni los hombres pueden liberarse de la tiranía del pasado. Danton tenía toda la razón cuando decía que las revoluciones se hacen antes en la cabeza y luego en la calle. Sin una profunda transformación de la mentalidad dominante puede haber sólo rebeliones contra los abusos del sistema, no ya contra sus usos constitutivos. Las nuevas ideas, por lo tanto, son decisivas: sin ellas no podría surgir el proyecto de modificar *ab imis* el orden existente. Pero no pueden penetrar en las mentes y en los corazones de los hombres si éstos continúan percibiendo como sagrados y naturales los valores heredados del pasado.

La fenomenología de las sociedades que se encuentran en los umbrales de una mutación revolucionaria confirma, según Ortega, esta tesis. Las épocas de transición de la vida abstraída a la vida abierta son típicamente épocas de interregno, caracterizadas por la cohabitación forzosa de dos mundos: uno que está muriendo y el otro que está naciendo. En tales épocas «se les pregunta a todos si están de un lado o del otro, lo contrario de lo que sucede en las épocas creyentes»<sup>40</sup>. Esto revela el estado de escisión de la opinión pública y las divergencias existentes en quienes tienen derecho de gobernar. Los usos, circundados en un tiempo por un halo de sacralidad, aparecen para una parte de la sociedad como irracionales e intolerablemente estrechos. Los hombres contagiados por el espíritu moderno, que todo lo desacraliza y todo lo lleva ante el tribunal de la razón, experimentan una sensación de asfixia y tal sensación los predispone a la rebelión contra el pasado. El conflicto entre las generaciones se agudiza hasta convertirse en una sorda guerra civil en el interior de las familias. Nacen personalidades enormes, excesivas, desmesuradas. El vacío dejado por la «fe muerta» se llena con el gas del entusiasmo. Se multiplican las conversiones, gracias a las cuales la vida parece de golpe «otra», y el con-

vertido se siente como liberado de una pesadilla que lo oprime. Finalmente —fenómeno sólo en apariencia paradójico— emerge una nueva forma de vida: el extremismo, al que le «es esencial la no-razón»<sup>41</sup>.

Todo esto tiene una matriz común: el estado anómico de la sociedad, generado por la coexistencia conflictual ente modos de pensar, de sentir y de actuar, recíprocamente repulsivos. Si tal estado psicológico se supera a través del triunfo de la forma de vida moderna sobre la forma de vida tradicional, se verifica la institucionalización de lo que Ortega llama la «vida como libertad», la cual consiste en una feliz armonía entre la mentalidad vigente y las instituciones políticas: entonces «el Estado se va modelando sobre el cuerpo social como la piel sobre nuestro cuerpo»<sup>42</sup>, y su presión imperativa se percibe como un hecho natural. Pero puede ocurrir también lo contrario, o sea que, perdurando el estado de escisión de la opinión pública, se impone la «vida como adaptación» y el Estado se convierte en «pura exigencia frente a los individuos y no admite condiciones previas, reservas, objeciones. En rigor, no admite siquiera la colaboración sino la simple rendición»<sup>43</sup>.

Esto es tremendo, pero también ineludible, una vez que la guerra de clases haya desintegrado por completo el *consensus* y vuelto impracticable la política del compromiso. En efecto, el orden social se basa, siempre y de cualquier modo, en dos factores: la coacción y el consenso. Es, por tanto, una auténtica ley sociológica que «el Estado aumenta su presión sobre los individuos a medida que la creencia se debilita»<sup>44</sup>. La creencia es la «disciplina interior»; la coacción la «disciplina exterior»: si la primera no obra con plena vigencia es imperativo recurrir a un uso firme de la segunda para evitar la disgregación del cuerpo social. Por esto, el estatismo es una enfermedad que se manifiesta necesariamente durante los períodos de ilegitimidad y de discordia.

Aquí emerge la paradoja central del proceso de modernización. Desde el momento en que uno de los rasgos esenciales de la sociedad abierta es el predominio de la acción electiva, a la par del avance de la modernidad debería reducirse la jurisdicción de la acción prescriptiva. Pero si —para usar la terminología de Ferrero, cuya teoría de la ilegitimidad coincide en las líneas esenciales con la de Ortega— estalla la «guerra entre los genios invisibles de la Ciudad»<sup>45</sup>, el proceso de expansión de la acción electiva se detiene. No podría ser de otra manera. La idea de que la revolución crezca y dilate los espacios de la libertad es un mito puro, la expresión de un deseo, no ya la constatación de un hecho. Si acaso es verdad exactamente lo contrario, y por razones que nada o poco tienen que ver con las intenciones de los revolucionarios. Ocurre que la revolución escinde a la sociedad en dos sociedades, cada una armada contra la otra. Esto hace impracticable la política del compromiso, que es la política específica de la «vida como libertad». Consecuencia: hay sólo un modo para poner fin a la guerra civil: crear un Estado similar a un gigantesco «aparato ortopédico»<sup>46</sup> que mantenga forzosamente unidas a las partes fracturadas del cuerpo social. Esto significa que la avanzada de la modernidad puede desembocar en el estatismo o, lo que es lo mismo, en el estrangulamiento de la libertad.

Esto, según Ortega, es lo que ocurrió cuando Roma, proyectándose fuera de sí misma, entró en contacto permanente con una sociedad —Grecia— que ya había experimentado la modernidad y fue invadida por su cultura. El impacto fue tan violento que la vida romana se trastornó y se abieron en el sistema de creencias vigentes vacíos pavorosos<sup>47</sup>, que dieron lugar al conflicto permanente entre el espíritu tradicionalista y el espíritu moderno. El resultado fue que las luchas de clases dejaron de desarrollarse en el interior de la fe común y adquirieron los rasgos típicos de la lucha revolucionaria. Además, se determinó aquella particular coyuntura histórica que Gramsci ha llamado «equilibrio de fuerzas con perspectiva catastrófica», de la cual brotó un Estado privado de le-

gitimidad, y así prevaleció un tipo de vida de signo contrario a la «vida como libertad» que, no obstante, la modernidad había hecho entrever.

Análogo, al menos en las grandes líneas, había sido el esfuerzo que había acompañado a la tercera aventura de la modernidad, la que había interesado a Europa a partir del Renacimiento. Es verdad que las fuerzas modernizadoras habían logrado derrotar a las tradicionales y hacer prevalecer el modelo de la sociedad abierta sobre el modelo de la sociedad abstraída. A pesar de ello, también en Europa la avanzada de la modernidad había estado acompañada por crisis de legitimidad y por rupturas revolucionarias, entre las cuales las más perturbadoras habían sido la Reforma, la Revolución francesa y la Revolución bolchevique. Estas, como todas las revoluciones auténticamente tales, habían nacido de una «diversidad filosófica»<sup>48</sup> — o sea del conflicto entre visiones del mundo recíprocamente incompatibles, penetradas en los estratos inferiores de la opinión pública europea—, y habían vuelto aún más radical tal diversidad filosófica, produciendo un estado de escisión permanente en el cuerpo social. En particular, con la Revolución bolchevique, la unidad espiritual de Europa se había desintegrado casi íntegramente a causa de la abismal distancia ideológica que dividía al comunismo del liberalismo. El cisma había alcanzado a las *creencias básicas* —aquellas en las cuales se apoyaba la convivencia europea—, y esto amenazaba con el derrumbe del edificio entero de la civilización moderna. Esto volvía notorio que la modernidad constituía una aventura riesgosa, un gigantesco experimento histórico que contenía en sí los gérmenes de su fracaso.

El hombre europeo podía y debía estar orgulloso de haber proclamado al mundo entero que era posible edificar una civilización basada en la razón y en la libertad: una empresa casi impensable, que, sin embargo, había dado frutos extraordinarios en todos los campos. No obstante, la fe en la razón y en la libertad se estaba agotando y, al mismo tiempo, se estaba apoderando de los espíritus una nueva fe —la comunista—, que aspiraba a hacerse Imperio ecuménico derribando la civilización liberal-democrática. A esto se debía agregar el inquietante fenómeno de la «invasión vertical de los bárbaros»<sup>49</sup>, vale decir la formación en el seno de la moderna sociedad industrial de un tipo antropológico —el hombre-masa— irresistiblemente atraído por aquellos movimientos políticos —tanto de derecha como de izquierda— que aspiraban a instaurar la forma más extrema del estatismo: el totalitarismo.

No se crea, empero, que Ortega concluía su examen de la parábola histórica de la modernidad con una nota de desesperación. A pesar de todo, era de la opinión de que había en Europa las energías intelectuales y morales para evitar el abismarse en la nada de la vida como libertad. Pero estas energías estaban en estado de dispersión. Hacía falta unificarlas y también reanimarlas. Y esto sólo se podía hacer proponiendo a los pueblos europeos una empresa histórica grande y estimulante: su absorción voluntaria en una comunidad política transnacional: los Estados Unidos de Europa.

El Estado nacional no había surgido a través de la simple organización jurídica de una preexistente realidad cultural: la nación, precisamente. En cambio había sido primero imaginado y después intentado; y había nacido de la unificación de unidades políticas que vivían abstraídas en sus tradiciones específicas. «La realidad que llamamos Estado —así suena una de las tesis más típicas de Ortega— no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado comienza cuando se obligan a convivir grupos sociales originariamente separados y distintos. Esta obligación no es violencia desnuda, sino que supone un proyecto incitante, una empresa común que se propone a grupos diversos. Ante todo, el Estado es un proyecto de acción y un programa de colaboración. Se llama a las personas y a los grupos para que en la unión realicen algo. El Estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de

habitación. Es un puro dinamismo —la voluntad de hacer algo en común— y, gracias a eso, la idea estatal no está circunscrita por ningún límite»<sup>50</sup>.

Esto quiere decir que, si se quita al Estado nacional el programa de acción, las partes que lo constituyen tienden a disociarse, a recuperar su autonomía originaria. Quiere decir también que el Estado nacional —según la célebre fórmula definitoria de Renan— es un «plebiscito cotidiano»: cada día debe justificarse a sí mismo porque, lejos de ser algo natural, es una construcción artificial: «comenzó siendo una obra de imaginación absoluta»<sup>51</sup> que se convirtió en una realidad sólo gracias a su capacidad de cointeresar a los ciudadanos en la realización de los objetivos que de vez en cuando les propuso.

Esta teoría de la génesis y de la naturaleza del Estado nacional le sirve a Ortega para mostrar el realismo de su propuesta política. En efecto, si el Estado nacional ha nacido de la unificación de unidades étnicas, lingüísticas y culturalmente diferenciadas, la idea, pues, de crear un Estado transnacional en el corazón de Europa no podía ser considerada una utopía. Sin cerrar los ojos frente a las especificidades nacionales —más bien subrayándolas con extremo vigor—, Ortega no vacila en afirmar que «cierta forma de Estado europeo ha existido siempre y que no hay pueblo que no haya sentido su presión, a veces terrible»<sup>52</sup>: ha existido bajo la forma de opinión pública europea, realidad normativa anónima, difusa, privada de órganos específicos de coerción y, sin embargo, dotada de vigencia. Tal opinión pública, constituida por sedimentaciones sucesivas, ha vuelto posible a los pueblos europeos moverse dentro de un espacio cultural homogéneo y nutrirse de los mismos valores y de los mismos valores de vida. Hasta en los momentos de mayor hostilidad recíproca los europeos habían vivido sometidos, a menudo sin una conciencia precisa, a una común estructura normativa y axiológica. Esto volvía legítimo considerarlos una única y gran familia cultural.

Sin embargo, después de la guerra mundial, el índice de socialización de la «familia europea» había alcanzado, a causa del desenfreno del exclusivismo nacionalista, su mínimo histórico. Esto amenazaba la misma existencia de Europa. Por lo tanto, se había vuelto un imperativo ineludible tornar vigente «la opinión de que la nacionalidad, como forma perfecta de vida colectiva, era un anacronismo privado, por lo que se refiere al futuro, de fertilidad»<sup>53</sup>, y de que «la idea de Europa, y sobre todo la de una economía europea unitariamente organizada, era la única figura capaz de transformarse en un ideal dinámico»<sup>54</sup> y, por lo tanto, de recargar la moral de pueblos que habían sido grandes sólo cuando habían estado animados por la voluntad de lanzarse a grandes empresas unificadoras.

Por cierto, la empresa de crear los Estados Unidos de Europa no se presentaba nada fácil, puesto que los europeos estaban precipitados en una auténtica crisis de identidad: dudaban en el fondo de sí mismos y de la civilización en la cual y de la cual vivían. Pero esto no debía ser considerado un obstáculo insuperable. Después de todo —afirma Ortega—, casi sofocando de raíz su angustia frente a la pavorosa visión del colapso catastrófico de Europa— ninguna civilización ha muerto jamás por un «ataque de duda»<sup>55</sup>. Es verdad que la duda produce una penosa sensación de naufragio; pero es también una gran estimuladora de nuevas ideas-fuerza. Cuando el hombre ve que todas las vías están obstruidas y que en el repertorio de las soluciones ensayadas —su tradición cultural— no hay una respuesta a sus problemas, tiene la posibilidad de recurrir a la estrategia del *ensimismamiento* para idear una vía de salida de lo que vive como una situación intolerable. El gran libro de la historia no ha sido escrito por anticipado: es el mismo lector —el hombre— quien lo escribe, página tras página. Si es verdad que no hay una ley edificante del progreso que gobierna los asuntos humanos, es también verdad que no hay una ley inexorable de la decadencia. Por lo tanto, no es insensato esperar que la muerte de la civilización moderna puede ser conjurada. Pero esto puede sobrevenir sólo con una tajante-

te condición: que el hombre europeo no vuelva la espalda a los valores centrales de su tradición, la libertad y la razón. Su destino es doble: «realizar la propia individualidad»<sup>56</sup> y «pensar científicamente, o sea en conformidad con un razonamiento riguroso... La razón científica, dentro de sus límites, es un imperativo inexorable, que forma parte de la autenticidad del hombre de nuestro tiempo»<sup>57</sup>. De este modo, se puede decir que el hombre producido por la civilización occidental está condenado a la razón, así como está condenado a la libertad, por lo tanto «a una función siempre incompleta, siempre inestable, siempre necesitada de ser reiniciada desde el principio, como Sísifo debía siempre volver a empujar hasta la cima de la montaña la roca que eternamente recaía al valle»<sup>58</sup>.

<sup>1</sup> Por ejemplo, en el volumen de Carlota Solé, *Modernización* (Ediciones Península, Barcelona, 1982), el nombre de Ortega no se cita siquiera. Me parece sorprendente que sea posible atravesar las densas páginas orteguianas sin darse cuenta de que contienen uno de los más penetrantes análisis fenomenológico-causales de la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna. Quien siga pensando que Ortega es sólo un filósofo comete un grave error y deja escapar lo que es el núcleo más sustancioso de su pensamiento. No sólo porque Ortega se ha nutrido de Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Simmel y Weber, sino también —y sobre todo— porque su obra más madura, *El hombre y la gente*, es un tratado de sociología en el que se encuentra una teoría de la acción social mucho más válida —incluida la tan aclamada cuanto desencaminada de Weber— que las que gozan del favor de la comunidad internacional de los sociólogos. He intentado demostrarlo en mi ensayo *Storia e sociologia secondo Ortega y Gasset*, en L. Infantino y L. Pellicani (comps.), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Florencia, 1984.

<sup>2</sup> J. Ortega y Gasset: *Una interpretazione della storia universale*, SugarCo, Milán, 1978, pág. 143 [la edición más reciente de las *Obras Completas* de Ortega en castellano es la de Editorial Alianza-Revista de Occidente, Madrid, 1983. Incluye doce volúmenes, *N. del T.*].

<sup>3</sup> J. Ortega y Gasset: *Scienza e Filosofia*, Armando, Roma, 1984, pág. 44.

<sup>4</sup> J. Ortega y Gasset: *Una interpretazione della storia universale*, cit., pág. 150.

<sup>5</sup> J. Ortega y Gasset: *Scritti politici*, Utet, Torino, 1979, pág. 994.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pág. 994.

<sup>7</sup> J. Ortega y Gasset: *L'uomo e la gente*, Giuffrè, Milán, 1978, pág. 226.

<sup>8</sup> J. Ortega y Gasset: *Scritti politici*, cit., pág. 483.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pág. 990.

<sup>10</sup> Esta distinción, como se sabe, ha sido propuesta por Lewis Coser (*Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milán, 1975), que se ha servido precisamente de un ensayo orteguiano, *Sobre el Imperio Romano*, para aclarar sus implicaciones.

<sup>11</sup> J. Ortega y Gasset: *Scritti politici*, cit., pág. 989.

<sup>12</sup> J. Ortega y Gasset: *Una interpretazione della storia universale*, cit., pág. 140.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pág. 139.

<sup>14</sup> J. Ortega y Gasset: *Scritti politici*, cit., págs. 626-27.

<sup>15</sup> A. Guarino: *La rivoluzione della plebe*, Liguori, Nápoles, 1975.

<sup>16</sup> J. Ortega y Gasset: *Una interpretazione della storia universale*, cit., págs. 140-41.

<sup>17</sup> G. Ferrero: *Grandezza e decadenza di Roma*, Treves, Milán, 1902, vol. I.

<sup>18</sup> Ortega no habla de economía de mercado, pero está claro que todos los fenómenos que describe son típicos del modo de producción mercantil. Esta, al menos, es la tesis que he expuesto en el ensayo *La legittimazione del Potere nella Città secolare*, en G. Penzo (comp.), *Il potere e il problema del suo superamento*, Città Nuova, Roma, 1985.

<sup>19</sup> J. Ortega y Gasset: *Una interpretazione della storia universale*, cit., pág. 150.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág. 142.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pág. 150.

<sup>22</sup> G. Germani: *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Bari, 1975. A pesar de que Germani ha utilizado sólo episódicamente los escritos sociológicos orteguianos, hay una notable semejanza entre su concepto de modernidad y el de Ortega. Falta en Germani, sin embargo, un análisis adecuado del proceso genético de la modernidad.

<sup>23</sup> Digo «naturalmente», puesto que hay también una forma de colectivismo intencional y programático: el colectivismo típico de los sistemas totalitarios, que ha nacido como violenta reacción contra el avance de la sociedad abierta.

<sup>24</sup> J. Ortega y Gasset: *Una interpretazione della storia universale*, cit., pág. 150.

<sup>25</sup> J. Ortega y Gasset: *Storia e sociologia*, Liguori, Nápoles, 1983, pág. 296.

<sup>26</sup> J. Ortega y Gasset: *Scritti politici*, cit., pág. 579.

<sup>27</sup> J. Ortega y Gasset: *Una interpretazione della storia universale*, cit., pág. 140.

<sup>28</sup> J. Ortega y Gasset: *Idee per una storia della filosofia*, Sansoni, Florencia, 1983, pág. 164.

<sup>29</sup> J. Ortega y Gasset: *L'uomo e la gente*, cit., pág. 277.

<sup>30</sup> J. Ortega y Gasset: *Aurora della ragione storica*, SugarCo, Milán, 1983, pág. 198.

<sup>31</sup> J. Ortega y Gasset: *Storia e sociologia*, cit., pág. 230.

<sup>32</sup> En verdad, en los escritos de Marx se encuentra también la tesis opuesta, o sea la de que las ideas heredadas del pasado son la causa principal de la esclavitud de los hombres. Así, en efecto, lo reflejan las palabras con las cuales inicia *La ideología alemana* —obra en la cual, por otra parte, se sostiene que «la moral, la religión, la metafísica y toda otra forma ideológica no conservan más que la apariencia de la autonomía. No tienen historia, no tienen desarrollo»—: «Hasta ahora los hombres se han formado siempre ideas falsas sobre sí mismos, sobre lo que son o deben ser. Basándose en sus ideas de Dios, del hombre normal, etc., han regulado sus relaciones. Las partes de su intelecto se han vuelto más fuertes que ellos. Ellos, los creadores, se han inclinado ante sus criaturas. Liberémoslos de las quimeras, de los dogmas, de los seres producidos por la imaginación, bajo cuyo yugo languidecen. Rebelémonos contra esta dominación del pensamiento». Aquí, como se ve, es la superestructura la que determina la estructura, el pensamiento el que gobierna los comportamientos.

<sup>33</sup> J. Ortega y Gasset: *Aurora della ragione storica*, cit., pág. 40. Por tal razón, Ortega define al hombre como «un animal tecnológico-ideológico».

<sup>34</sup> También Marx, cuando intentó dar una explicación de la «llamada acumulación originaria», se vio obligado a recurrir a la violencia, vale decir a una variable extraeconómica. Consciente de esto, recurrió al *escamotage* de definir la violencia como «una potencia económica» (*Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1957, vol. I, 3, pág. 210). A esto se debe agregar que todo su programa revolucionario se basa, pese al determinismo económico que, empero, teoriza con toda claridad, en el primado de lo político.

<sup>35</sup> J. Ortega y Gasset: *Idee per una storia della filosofia*, cit., pág. 96.

<sup>36</sup> Esto no quiere decir que sea válida la relación recíproca, es decir que las épocas filosóficas sean también épocas revolucionarias, si no fuese porque en la civilización occidental la filosofía se ha convertido en una tradición mantenida con vida por un cuerpo de profesionales de la producción, de la conservación y de la difusión de las ideas.

<sup>37</sup> J. Ortega y Gasset: *Scritti politici*, cit., pág. 632.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pág. 478.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pág. 968.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pág. 995.

<sup>41</sup> J. Ortega y Gasset: *Aurora della ragione storica*, cit., pág. 137.

<sup>42</sup> J. Ortega y Gasset: *Scritti politici*, cit., pág. 1018.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pág. 1012.

<sup>44</sup> J. Ortega y Gasset: *Una interpretazione della storia universale*, cit., pág. 171.

<sup>45</sup> G. Ferrero, *Potere*, SugarCo, Milán, 1981.

<sup>46</sup> J. Ortega y Gasset: *Scritti politici*, cit., pág. 1012.

<sup>47</sup> Basta sólo con pensar en el hecho de que Cicerón, mientras era jefe máximo, escribió un tratado filosófico en el que se preguntaba si los dioses existían: síntoma inequívoco de que la incredulidad había alcanzado un poco a todos y que, por lo tanto, era imposible establecer, con las viejas fórmulas, quién tenía derecho a ejercer el mando.

<sup>48</sup> J. Ortega y Gasset: *Scritti politici*, cit., pág. 739.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pág. 842.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pág. 928.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pág. 922.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pág. 1081.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pág. 1049.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pág. 763.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pág. 1033.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pág. 471.

<sup>57</sup> J. Ortega y Gasset: *Aurora della ragione storica*, cit., pág. 115.

<sup>58</sup> J. Ortega y Gasset: *Una interpretazione della storia universale*, cit., pág. 151.

© Mondoperaio

Traducción: Mario Merlino