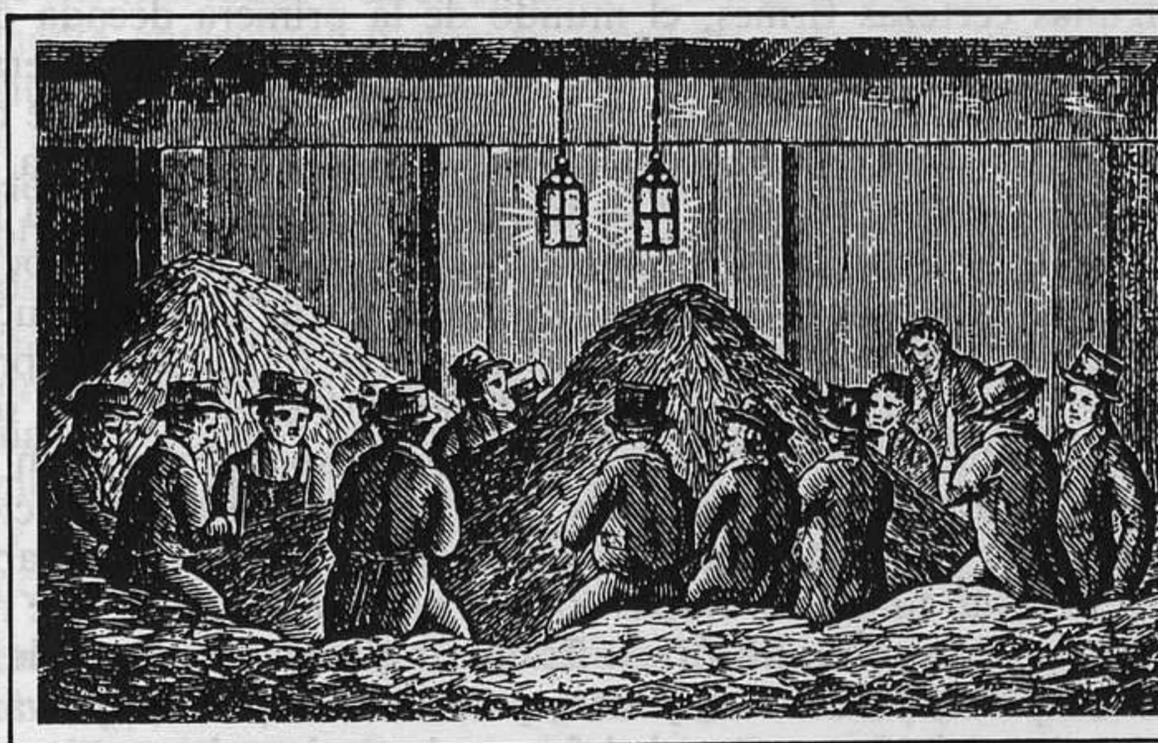

CRISIS DE LEGITIMIDAD DEL ESTADO LIBERAL EN ORTEGA

Fernando Ariel Del Val

análisis y debate



2

El período histórico en que está situada la obra del escritor madrileño queda englobado en dos momentos muy característicos: hasta 1914, fecha en que publica las *Meditaciones del Quijote*, el mundo, y en concreto Europa, se encuentra desde 1890 en una fase de expansión, la tercera a partir de 1815, del sistema capitalista. Pero en 1914 se inicia la crisis estructural profunda de este sistema, y al corto período de prosperidad que sucede al conflicto bélico, tras la reconstrucción y la inflación de los primeros años veinte, sigue el brutal hundimiento de 1929, al punto de que todavía en 1938 la producción no llega al nivel anterior a la primera guerra ¹. En este período de crisis ² (que durará hasta la expansión que sigue a la Segunda Guerra Mundial), queda situada la obra de nuestro autor que estará influenciada por los problemas originados en el sistema económico, cuya crisis tendrá un eco más sumario en los escritos orteguianos ³, por su alejamiento de este tipo de realidades, mientras que la crisis social, cultural y política, tiene presencia mucho más perceptible, al punto de inundar en determinados momentos sus trabajos y condicionar su actitud personal. Digamos que a una fase

breve de optimismo, tanto en lo cultural como en lo filosófico, histórico y político, en el período 1914 a 1921, sucede un progresivo desencanto y mal humor ante una realidad «indócil» a las ideas que Ortega había ido tejiendo en el anterior período. El mundo europeo se ha ensombrecido, y el español sigue marcado por el pesimismo del 98.

Es aquí donde surge la necesidad de una filosofía de la historia y una teoría del poder, dentro del cuadro ideológico del pensamiento social burgués durante este período crítico para la sociedad capitalista, y esta exigencia se deja sentir en direcciones diferentes⁴. Ortega elabora una doctrina que busca dar un sentido al proceso histórico, y cree encontrar ese *sentido* en la noción de *vida*. Cuando todo falla en nuestro derredor, queda la vida, la de cada cual y hay que aferrarse a ella. En una serie de escritos como *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *En torno a Galileo*, *Historia como sistema*, *Una interpretación de la historia universal*, etc., esboza una comprensión filosófica de lo histórico. Pero en una obra como la de Ortega la historia se presenta como *crisis*, en la medida en que la sociedad en que él se encontraba estaba en tal situación. Es difícil eludir, al hablar de Ortega, el tema de la crisis, que a medida que avanzan su vida y su obra se va convirtiendo en un tema recurrente, y al fin obsesivo. En sus últimos trabajos y cursos públicos, *El hombre y la gente*, *Meditación del pueblo joven*, *Una interpretación...*, las formas de desintegración del mundo social, jurídico y político aparecen como un problema constante. Ahora bien, Ortega había arrancado en su juventud de un mundo problemático, pero en el que existían algunas certezas firmes, el mundo de la primera década del siglo, pero se encuentra en el segundo decenio con el gigantesco impacto de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución de 1917, amén de las considerables tensiones que recorrían la piel, y no sólo la piel, también el hueso de la sociedad española. Ortega desplaza esas tensiones a un plano ideal, filosófico, y su filosofía de la historia es la tentativa por convertir en metafísicos los problemas estructurales de la formación social española: el tardío desarrollo capitalista, la anquilosada estructura de clases, la lucha entre ellas, la decadencia del viejo imperio y los últimos desastres finiseculares, problemas que, en clave histórico-social y económica, pueden tener una explicación y ser racionalmente asumidos sin producir frustraciones colectivas —especialmente en aquellos que no eran responsables de nada, sino víctimas precisamente de esa situación de la que no se podían considerar en modo alguno como sujetos—, y que son abordados por el escritor madrileño como inmensas culpas colectivas de las que hay que redimirse mediante grandes actos de contricción histórica. Es cierto que en esta tarea de elaboración y redondeo de la *Culpa Hispánica*, le ayudan, y aún le han precedido, varios próceres de las letras desde los del 98 con Costa al frente, hasta los ultramontanos como Maeztu, y sus epígonos con Marías a la cabeza.

Vicens Vives ha descrito con verdadero acierto el período que va del 98 al 17. En el *fenómeno del 98*, en su dramatización y polemismo subsiguiente, ve «los fundamentos mismos de la ideología española contemporánea»⁵, pero piensa que «la investigación no ha dicho su última palabra» y que «los precursores, Joaquín Costa, Ganivet» no han sido vistos en función de las concretas circunstancias histórico-políticas de la época, y en particular del «cambio de clima producido por la *disidencia silvelista*» y los acontecimientos que ésta provocó. Vicens no cree que los del 98 supieran «ver la novedad que despuntaba entonces confusamente en el ámbito español» ante la incapacidad de la Restauración. Y precisa que «Costa⁶ es el mejor intérprete de la angustia española»⁷. Por otro lado, ve en la noción de *noventayochismo* «inconvenientes graves» al limitar cronológicamente su ámbito y excluir otras personalidades⁸ que aparecen poco después como Ortega y Gasset, Américo Castro, etc. y sobre todo atribuir «a todas las regiones de España un uniforme “espíritu del 98”».

El profesor catalán precisa después las características esenciales del «movimiento intelectual de 1898, tal como hoy se lo entiende»:

«Reflejó la amargura de una Castilla consciente del fracaso de su intento de forjar España. Por esta razón orientó el resurgimiento español hacia un culto hiperbólico de todo lo castellano, hacia un nacionalismo telúrico, utópico y ciegamente vinculado a los valores de la raza.»

Y determina sus consecuencias en el terreno ideológico y político:

«Es ésta una de las raíces esenciales —junto con la exaltación de las minorías por Ortega y Gasset, y de la Edad Media por Menéndez Pidal— de *Acción Española* (Maeztu, Vegas Latapié) y del movimiento falangista⁹»

Vicens fija así el carácter intensamente ideológico del llamado «movimiento intelectual del 98» señalando algunos de sus rasgos esenciales, y cree en la conexión entre ese movimiento y Ortega o Castro, precisando las futuras consecuencias en el horizonte político español anterior a la guerra civil.

Pero lo que interesa considerar es que más allá de los orígenes de esa llamada *Culpa Hispánica*, de ese *nacionalismo telúrico*, como ingredientes —vergonzantes o exhibidos hasta la saciedad—, de una filosofía de la historia, que *oculta* la concreta realidad de los problemas sociales, políticos y económicos, el pensamiento de la burguesía liberal y de sus ideólogos e intelectuales, se orienta en el sentido de preparar soluciones, confusamente entrevistas o apenas incoadas, pero ya latentes, que rentabilicen ese sentimiento de culpa colectiva que han ido difundiendo, y que ha sumido en el abatimiento, el letargo o la indiferencia a extensas capas de la sociedad, y que, en definitiva las dejará inermes en sus últimos resortes para resistir frente a la negación histórica y política de los propios principios de la ideología liberal, que esos intelectuales, entre ellos Ortega, habían difundido. Esto, desde luego, no sucede sólo con los *cleros* españoles, en otras naciones europeas los intelectuales liberales cumplirán la misma tarea con ambigüedades y dudas, pero estableciendo una relación ideológica que, como señala Marcuse¹⁰, también se da de hecho en la política y la economía, entre un liberalismo desengañado, antidemocrático y nacionalista y el fascismo. Es en esas renuncias y autonegaciones, en esa ambigüedad del liberal antidemócrata donde el fascismo encontrará aliados que se convierten en sus promotores¹¹ o consentidores¹².

Así en Ortega, la tensión entre liberalismo y democracia conduce a una ruptura entre ambos, que ha sido vista con nitidez por A. Ortí, que dice: «Cuando la disociación entre *liberalismo* y *democracia* se haya producido con toda claridad, Ortega y Gasset, representante de los intereses de una fracción de la burguesía capitalista que aspira a gobernar, se atreverá a calificar —en el conflictivo 1917— a la democracia de “morboza”, para contraponerla netamente —en 1925— al liberalismo: Liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico» —reflexiona el filósofo mundano, autoerigido en educador de la alta burguesía...—. «Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, el liberalismo significa un derecho privado, un privilegio».

Lo cual hace pensar a Ortí que:

«A lo largo de los años 90, la pequeña burguesía radical de los países occidentales va tomando conciencia, de forma confusa y angustiada, de que el sistema parlamen-

tario representativo constituye, ante todo, el artefacto de dominación de la gran burguesía capitalista, de que la *democracia* —por la que ha venido luchando desde el 48— puede no ser una simple prolongación del *liberalismo* sino precisamente su antítesis»¹³.

Pero ya Mosca y Pareto, en línea con Tocqueville, establecieron un claro contraste entre liberalismo y democracia, que Ortega suscribe íntegramente, viendo en ésta un riesgo para un gobierno demagógico de tipo socialista¹⁴.

Fernando Salmerón describe como: «la verdadera preocupación de Ortega era la España entera, pero en esa preocupación manifestaba las condiciones de su clase. Se dirigía a todos los españoles, pero sólo era oído por los grupos reducidos de las clases medias de Madrid y de las provincias. Describía acongojado la vida española —su egoísmo, su falta de disciplina, su incapacidad para la colaboración— y en realidad daba expresión a la desorganización y a las limitaciones de su propia clase. Las vacilaciones de su doctrina política y la defensa de los intereses nacionales no son otra cosa que expresiones en contra de la oligarquía gobernante que, sin embargo, no quieren identificarse con las protestas de los obreros. Y lo mismo acontece con el entusiasmo por el socialismo, que no es la doctrina del movimiento obrero, sino una especie de socialismo liberal, un socialismo de la educación que transforma la tarea política en una aristocrática labor educativa de un grupo reducido que dirige la propagación de la cultura»¹⁵.

Pero esas minorías formadas para la reflexión y comprensión se tornaron «cada vez menos aptas, como lo demostró la Historia, para pasar de la categoría de minorías del pensamiento a la de minorías de la organización o la política»¹⁶.

Por eso resulta ilustrativo, en relación al hecho antes planteado de la contradicción entre liberalismo y democracia, recordar la actitud de Pareto y Mosca frente al fascismo, puesto que al igual que Ortega, diferenciaban terminantemente ambas tradiciones. Ante la crisis de las instituciones liberales pregonada por ambos, y la implantación del régimen fascista, «Pareto, como la mayoría de los liberales italianos, aceptó el sacrificio de la libertad en aras del orden. Mosca, como Croce y algunos más, tomó el camino de una aceptación resentida de la democracia»¹⁷. Ortega eludió la elección y simplemente desapareció, en sentido real, cuando el fascismo se lanzó en España, unido a la derecha tradicional y al ejército, a la destrucción de las instituciones liberales. Sin embargo, en términos teóricos su elección estaba hecha a lo largo de su obra. Fustigó incansablemente a la democracia y en sus últimos años su enemiga hacia ella era absoluta. A mediados del siglo¹⁸ escribía: «el envilecimiento está ahí ya; los políticos no hicieron nada para evitarlo. Y es que desde 1850, por un mecanismo inexorable adscrito a la democracia —aunque en verdad no le es congénito¹⁹—, la fauna de los políticos europeos ha ido degenerando sin pausa (...). Fueron progresivamente dirigidos por las masas hasta convertirse estos últimos años en simples exponentes de sus momentáneos apetitos». Su posición aquí, como en muchos otros momentos es terminante, y ya en 1917 escribía: «Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones»²⁰. Su actitud hacia la democracia no es coyuntural, sino que arranca de una determinación constante, desde su juventud que puede documentarse cómodamente. Mosca y Croce, como señala S. Hughes tuvieron «una aceptación resentida de la democracia», al comprender que, «en el siglo XX, el destino del gobierno popular y el destino del liberalismo estaban inextricablemente enlazados y que los dos se sostendrían o caerían juntos»²¹. Ortega no llegó a ese punto, su permanente desconfianza y temor hacia *las masas* le impidió comprender que la libertad no podía ser privilegio de unos pocos, y que para ello era necesario la profundización en las

raíces democráticas de la libertad, en su extensión como fenómeno social. De otro modo, al mantenerse la libertad como privilegio, su destino último sería la dictadura; una libertad para privilegiados, para minorías, es una libertad fundada en la opresión de los demás, una forma nueva de despotismo que nuestra época ha llamado totalitarismo. Sin embargo, Ortega no barruntó ese peligro, que se materializó ante sus ojos. Desde 1914 hasta su muerte, en 1955, libertad y democracia sufren la acción conjunta de las fuerzas contrarrevolucionarias y de los liberales conservadores, aterrados por las aspiraciones de libertad, igualdad y seguridad de amplios sectores sociales que luchan por su emancipación. La toma de conciencia de esos sectores es un elemento esencial de los movimientos sociales de este siglo y las aspiraciones que a través suyo se manifiestan constituyen una de las claves del presente y aún del futuro, en la medida en que dichas aspiraciones aún no se han realizado. La otra clave es justamente el movimiento inverso. La defensa de un sistema social basado en los privilegios y en el mantenimiento de la desigualdad. Esta desigualdad ha sido, y es, justificada de muchas maneras. Ortega insiste, sin demasiada originalidad, en una de ellas.

En el artículo ya citado de 1917, *Democracia morbosa*²², trata de reducir la democracia a «pura forma jurídica, incapaz de proporcionar orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derecho público», y añade, «toda interpretación *soi-disant* democrática de un orden vital que no sea el derecho público es fatalmente plebeyismo». Y concluye: «El nervio saludable de la democracia es, pues, la nivelación de privilegios, no propiamente de derechos. Nótese que los “derechos del hombre” tienen un contenido negativo, son la barbacana (...) a la posible pervivencia del privilegio. A los “derechos del hombre” ya conocidos y conquistados habrá que acumular otros y otros (...), sin embargo no acertamos a prever que (...) tengan tan vasto alcance y modifiquen la faz de la sociedad tanto como los ya logrados, o en vías de lograrse²³. De modo que si hay empeño en reducir el significado de la democracia a esta obra niveladora de privilegios, puede decirse que han pasado sus horas gloriosas». Es evidente que la democracia no queda limitada a una pura fórmula jurídica del derecho público, las luchas sociales de los dos últimos siglos lo muestran y al mismo tiempo hay una interpretación democrática que no se reduce a lo público en la medida en que se desarrolla en la vida civil y *privada* de hombres que pretenden ir más allá de la unidimensionalidad reductora del capitalismo, sin que se produzca una ruptura, como apunta Ortega, entre lo «público» y lo «privado». Esa democratización de la vida no tiene ningún carácter plebeyo, en el sentido de malo o negativo. Ahora bien, si plebeyo es propio de la plebe y ésta es el pueblo, es decir, los ciudadanos, el «plebeyismo» que horroriza a Ortega es manifestación de esos ciudadanos, ante la cual opone una ridícula necesidad de autoafirmación propia de gentes que quieren ser tenidas como distintas, como «distinguidas». En esto las viejas clases dominantes, acostumbradas a su *status* y sin temor a no ser reconocidas por sus modales, pueden adoptar con naturalidad las actitudes, giros y el talante de las clases dominadas, sin preocuparse por si desmerecen o no, ante los demás. En definitiva, se trata de aparecer como clase dominante. Y en el momento en que este artículo es escrito, 1917, en pleno proceso revolucionario —tanto en la otra punta del continente, como en España—, refleja una concepción del mundo cuyo norte es que hay que distanciarse de «esas criaturas “resentidas”, que se saben fatalmente condenadas a formar la plebe moral e intelectual de nuestra especie», gentes que, en definitiva pretenden «que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta». Aquí radica el fondo del asunto, el liberal en su aceptación conservadora puede aceptar la igualdad ante la ley, es decir, una expresión puramente formal, cuyo contenido puede ser nulo, si no hay todo un conjunto de disposiciones que hagan efectiva esa igualdad. Pero, precisamente, de lo que se trata para Ortega es que esa igualdad no sea realmente «igualdad entre los hombres»

con todas sus consecuencias. Ortega no rebasa así la órbita formalista propia del kantismo en que se había formado. A una ética formal corresponde un derecho como sistema de representación y mantenimiento del orden vigente. Aquí resulta especialmente significativo el desarrollo que hace en las últimas páginas de *Una interpretación de la Historia Universal* ²⁴. Frente a la vida que «es constitutivamente inseguridad (...) necesita el hombre asegurar alguna dimensión (...). Esto era el derecho para los romanos». En épocas de crisis, como en Roma o en la época presente, el derecho es el único esfuerzo firme, es «lo irreformable» ²⁵. Ahora bien, en su origen el derecho es pura convención. Los romanos «dotaban de caracteres absolutos, rígidos, invariables e ineluctables a una figura de comportamiento —digámoslo con alguna exageración deliberadamente para que la cosa resulte más clara— (...) a una figura de comportamiento *cualquiera*. y este es, a la postre, el auténtico sentido del Derecho romano, y este es, a la postre, el auténtico sentido de todo derecho» ²⁶. Las instituciones no «derivaban de ninguna supuesta idea del Derecho», sino de «simples usos inveterados o de compromisos entre los grupos sociales en lucha». El Derecho es «lo establecido, o, lo que es igual, la Ley» ²⁷. Sin embargo, a partir de 1750 «se dio en la manía de creer que el Derecho es Derecho *porque*, y *si* es justo, donde justo significa ciertos *desiderata* de orden moral y ético, utópico y místico, por sí ajenos totalmente al Derecho como tal» ²⁸. Esta tendencia se acentúa «sobre todo desde 1789», en que el Derecho «deja de serlo por esencia estable y establecido e invariable y lo que está ahí desde siempre, y se convierte en lo que, por definición, hay que reformar» ²⁹.

Esta hora de crisis, que es la que, en definitiva, preocupa a Ortega, es una situación de inseguridad, ahora ya no hay un punto seguro, uno «ya no puede afianzarse en esa tierra firme que era el Derecho, y desde el cual podía intentar ser con dignidad. Todo caer es decaer. La destrucción del Derecho no puede producir sino el envilecimiento del hombre» ³⁰. Paradójicamente, «a fuerza de hablar de *justicia* se ha aniquilado el *ius*, el Derecho, porque no se ha respetado su esencia, que es la inexorabilidad e invariabilidad» ³¹. El formalismo de Ortega cierra así, el círculo de su propio recorrido. Frente a un universo cambiante y mudadizo, el escritor madrileño busca un punto seguro, éste no está ni en la vida, ni en la historia, sino únicamente en la *forma* de un derecho, que no proviene de una idea de justicia, sino de una constelación de intereses contradictorios, como él mismo reconoce, que llegan a un compromiso. Ortega pretende, ésta es su quimera, perpetuar ese compromiso. Frente a la crisis social, que él llama de la *civilización*, perpetuar un compromiso es algo irreal, la crisis justamente, es manifestación de las contradicciones en el interior del sistema social global, dicha crisis es productora de tensión y muestra la contradictoriedad de los intereses sociales y existenciales en distintos planos. El derecho, mera expresión formal de un equilibrio impuesto desde el Estado es impotente frente al cambio. Ortega apunta en esta dirección cuando reconoce que «el Derecho es lo irreformable —no obstante, de cuando en cuando hay que introducir en él reformas. Alguien me dirá que esto es una contradicción» ³². Pero no soy yo, añade, el responsable de dicha contradicción, sino que lo «es la realidad misma». Y espeta a sus oyentes: «Lo que pasa es que usted, inmovilizado por una tradición filosófica ya exánime sigue creyendo que la realidad no puede ser en sí misma contradictoria porque sigue creyendo que ésta es el ser suficiente, completo, perfecto y óptimo. Pero ello no hace sino convencerme más de que es ineludible elaborar una filosofía radicalmente nueva y exenta de he-lenismo» ³³.

Esa filosofía no era tan nueva, Hegel había ya producido una filosofía del cambio, de la contradicción, la dialéctica pretendía ser eso, y Marx había prolongado esa reflexión en una dirección materialista. ¿Apunta quizá Ortega en ese sentido? Es difícil creerlo. Más bien se trata de una confesión marginal de incapacidad para dar una ex-

plicación coherente, desde los supuestos en que él se mueve, de la crítica situación de la sociedad.

Y puesto que surgía la referencia a Hegel habría que decir que para él, el principio de la filosofía radica en la situación de *escisión*, ya que «la necesidad de la filosofía surge cuando desaparece de la vida de los hombres la fuerza de la unificación, y los contrarios pierden su vida e interacción y cobran autonomía»³⁴. Esto habría que situarlo en conexión con su afirmación posterior según la cual «comprender lo que es, es el cometido de la filosofía, y lo que es, es la razón. En cuanto al individuo, cada cual es, simplemente, hijo de su tiempo, y la filosofía también es el propio tiempo puesto en pensamientos»³⁵.

Como ha significado Ripalda, «Hegel tuvo que constatar, una y otra vez, en su vida lo incurable de su situación histórica»³⁶ y la idea dieciochesca de «la nación dividida» es «el punto alrededor del cual va cristalizando el interés y el pensamiento entero de Hegel desde sus primeros años. La “división” se refiere a la pérdida cumulativa de la antigua solidaridad»³⁷.

Pues bien, Ortega puede entenderse en clave de esa *nación dividida*, es decir: la ruptura entre masas y minorías, la España invertebrada, las generaciones incapaces de realizar su destino y, sobre todo, el «pavoroso proceso de ilegitimidad histórica» del que son testigos el Imperio romano y nuestra época, son caracterizaciones de la actitud de cierto liberalismo que intenta realizar «siempre y explícitamente una aspiración a componer la fragmentada vida moral de los individuos de la sociedad capitalista», pero no es menos cierto, como también se ha subrayado, que el intento *explícito* liberal de recomponer la vida moral de los individuos puede muy bien degenerar en un esfuerzo *implícito* por recomponer la organicidad, la integración social, sin plantearse el problema básico de la previa subversión de los órdenes jerárquicos de dominio que hasta ahora, por tratarse de sociedades de clase, son los elementos activos inevitables de toda organicidad social. Así la búsqueda anticapitalista de la recomposición o reintegración de la vida moral puede desembocar en una legitimación implícita-explicita en el anticapitalismo reaccionario de la autoridad social organizadora o «vertebradora». Hegel culmina sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*³⁸, escribiendo que «la historia universal entera no es sino la realización del espíritu y por ende la evolución del concepto de la libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad», ahora bien «un gran Estado... tiene la fuerza en su razón. Los Estados pequeños... no son verdaderos Estados independientes y no pueden resistir la prueba de fuego de la guerra». Con lo cual sólo algunos Estados son auténtica realización de la libertad, los grandes, los capaces para la guerra. La jerarquía, el espíritu de escisión, la guerra, están en el corazón de este pensamiento. Siendo el dominio la razón del Estado, difícilmente puede el liberalismo y sus derivados históricos, ser realización de la libertad y la igualdad, puesto que el principio de jerarquía está en su interior. Por eso la desgarrada conciencia liberal no podrá superar el espíritu de escisión, la crisis será su permanente amenaza, también la evidencia de la ilegitimidad del poder estatal. Justamente por ello la conciencia de crisis es muy aguda en Ortega, lo que le hace escribir que: «Una crisis histórica es un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: lo normal es que a la figura del mundo vigente para una generación suceda otra figura de mundo un poco distinta (...). Hay crisis cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en el que hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. El cambio del mundo ha consistido en que el

mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por lo pronto, en nada más. Es un cambio que comienza por ser negativo-crítico. No se sabe qué pensar de nuevo, sólo se sabe o se cree saber que las ideas y normas tradicionales son falsas, inadmisibles (...) no se tienen aún nuevas creencias positivas con que sustituir las tradiciones³⁹. Nos movemos en un *esquema de las crisis*, que es sobre todo... esquemático, parece como si esa enorme convulsión se produjese en las conciencias y sólo en las conciencias, sin mezcla significativa, sólo en cuanto signo, en cuanto traducción psicológico-conceptual del mundo, pero sin que esa crisis de fundamentos, de principios tuviese un correlato más allá de la propia conciencia de la crisis. Sin embargo, esa «figura del mundo» que ya no se cree que sirva estará conectada, mal que bien, con el *mundo*, del cual aún no se nos dice nada. Un poco después se afirma: «nos urge atacar en su raíz el problema mismo de por qué se producen las crisis históricas»⁴⁰. La explicación discurre por el mismo derrotero: «La vida es soledad, radical soledad»⁴¹; «el hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa»⁴². «En la historia tan pronto como comienza a aparecer el hombre de acción y hablarse de él... es que sobreviene un período de barbarización... el hombre de acción surge en el horizonte en el albor de toda crisis». El resumen es: «Con lo dicho... tenemos los ingredientes necesarios para enunciar brevemente un esquema de las crisis que nos sea comprensible. Helo aquí: la cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones (...) que inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales. Entiéndase bajo estos vocablos lo mismo los de orden material que los llamados espirituales»⁴³. Todo esto tiene sus inconvenientes, al crear esas soluciones, las «generaciones siguientes» no tienen que crear y «la recepción que ahorra el esfuerzo de la creación» invita «a la inercia vital»⁴⁴, a no hacerse cuestión de las cosas, a no sentir auténticas necesidades. Por eso la cultura triunfante se convierte en tópico y la complicación de la cultura tiende a crear una «pantalla entre el *sí mismo* de cada hombre y las cosas mismas que le rodean. Su vida va siendo cada vez menos *suya* y siendo cada vez más colectivas». De este modo, dice Ortega, la cultura producto de la más pura autenticidad vital termina por ser falsificación de la vida, «toda cultura o grande etapa de ella termina por la “socialización” del hombre y, viceversa, la socialización arranca al hombre de su vida en soledad que es la auténtica». Por ello es un error decir que «es ahora cuando se ha inventado la socialización o colectivización del hombre»⁴⁵, y en cada crisis se ha verificado desde una dimensión diferente.

Por este camino Ortega llega a la conclusión de que cultura, como sociedad y socialización son realidades que conducen a la inautenticidad y la enajenación, y por tanto a la crisis. Es necesario, entonces, para salir de ella volver al *ensimismamiento*, a la soledad, para crear desde esa soledad una nueva cultura auténtica que «no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal». Son esos períodos de vuelta «a lo autóctono en el hombre, frente y contra lo cultivado», como el Renacimiento, Rousseau y el romanticismo y... toda nuestra época, cuando se vuelve a «vivir de verdad».

El fenómeno de las crisis históricas se presenta aquí en una clave individualista extrema, acorde con el pensamiento de Ortega, como ruptura del hombre singular frente al mundo social que lo enajena, y la salida de la crisis se produce a través de un proceso de soledad y ensimismamiento en que el individuo «inventa otra cultura» y un nuevo sistema de creencias.

Pero es en la consideración de la crisis del Imperio romano y en su paralelismo con el presente donde Ortega da una singular imagen del estado, la sociedad y la historia, vistas a través de su idea de *ilegitimidad*.

Pero antes revisemos la noción de crisis. Koselleck ⁴⁶ ha subrayado como en tanto que concepto político y moral la crisis no es expresión de una ideología progresista y ve como «Rousseau ha incorporado a su pronóstico de la revolución el concepto decisivo de *crisis*» diferenciándose así de la Ilustración que profetizaba una revolución al amparo de su fe en el progreso y que tenía sentido político como oposición al despotismo. Ahora bien, la crisis es para los «representantes espirituales de la nueva sociedad» en el siglo XVIII, una lucha entre fuerzas antagónicas trasladada al campo de lo político y así «la decisión política se convierte en fallo terminal de un proceso moral» que se encubre como crisis política. «Encubrir y velar a este encubrimiento en cuanto tal constituyó la función histórica de la filosofía burguesa de la historia. La Historia es experimentada exclusivamente de modo filosófico-histórico». Pero Rousseau, a diferencia de otros soñadores y utópicos, no deseaba la revolución, la veía avanzar irremisiblemente y «esperaba con su irrupción la llegada de un período de inseguridades e incertidumbres que habría de caer sobre los hombros de todos en cuanto se derrumbase el orden imperante». La revolución que contempla el ginebrino es, al tiempo, «una revolución del Estado y de la sociedad que vive en el seno de dicho Estado», y de este modo la crisis queda reconocida. «La característica decisiva que distingue la revolución, profetizada por Rousseau, de una subversión progresista, es la crisis. El siglo venidero traerá revoluciones sinnúmero; el estado de crisis perdurará». La expresión de la crisis será el indicador de una nueva conciencia, pero, sentencia Koselleck, «toda crisis se hurta a la planificación, a la conducción racional sostenida por la fe en el progreso».

Ahora bien, Rousseau, que intentaba vincular la moral ilustrada al Estado preparó el camino a la revolución, y sin sospecharlo desencadenó «la revolución permanente en la búsqueda del Estado verdadero. Lo que él buscaba era la unidad de moral y política: lo que halló fue el Estado total, ésto es la revolución permanente ataviada con los ropajes de la legalidad». La voluntad del señor⁴⁷ es reivindicada por la sociedad como voluntad común absoluta ⁴⁸ que se da leyes, pero la suma de las voluntades e intereses individuales «no da como resultado un interés común y general». El juicio de Koselleck, en un sentido conservador, le hará escribir: «El verdadero soberano es la voluntad pura en cuanto tal, que constituye, ella misma, el objetivo de su propio cumplimiento. Con ello queda anticipada la metafísica de la revolución permanente». Pero éste es también el juicio de toda una tradición conservadora del pensamiento burgués, en la que se encuentra Ortega. Esta echa mano de los argumentos de Tocqueville sobre la democracia para combatirla, fustigando así el pensamiento de Rousseau, en el sentido que subraya Koselleck.

Pero lo que nos interesa retener en la argumentación de éste es la diferencia entre crisis y revolución en el pensamiento de Rousseau, para desde ahí entender como, en Ortega, la crisis es expresión de un cambio de mundo y de la búsqueda de una nueva identidad de los sujetos. Este proceso, sin embargo, es un proceso eminentemente colectivo y los límites de Ortega, como de esa misma tradición conservadora en que se incluye, residen en la subjetivización del problema, y en el caso particular de Ortega en su psicologización. La crisis en términos políticos, revela un estrato social, colectivo, más radical, el de las necesidades sentidas y no satisfechas por la sociedad, independientemente de que dichos deseos y necesidades queden tematizados conscientemente, y sean formulados en términos de un programa de acción. En muchas ocasiones es la ausencia de ese programa, de esa consciencia, lo que desencadena dentro de la crisis, rebeliones que se extinguen tras el furor inicial, pero que son expresión de las necesidades insatisfechas. Es lo que podría hacernos pensar, con Freud, tal como lo expresa Alain Besançon que: «nul n'est tenu de cicre l'histoire s'il ne trouve en elle l'esperance d'un accomplissement de désir» ⁴⁹. Ahora bien, los deseos de todos

y cada uno, no únicamente los de una *minoría* privilegiada —económica, política o culturalmente—, en el sentido orteguiano.

Pero volviendo a la determinación del concepto de crisis hay que decir que ésta «es inseparable de la percepción interior de quien la padece»⁵⁰ y que surge «cuando la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación». Ahora bien, las disfunciones en el proceso de integración social de que habla Habermas, en los «estados de crisis se presentan como una desintegración de las instituciones sociales» que, de este modo, pierden su identidad y también los individuos que a través de esa vida colectiva afirman «su identidad yoica». Así, cuando «las nuevas generaciones ya no se reconocen en la tradición que antes tuvo carácter constitutivo», la sociedad pierde su identidad. Este sería el planteamiento de Ortega, tal como hemos visto, pero para Habermas «este concepto idealista de la crisis presenta dificultades», puesto que la ruptura de la tradición es un criterio impreciso, ya que los instrumentos con que se transmiten las formas de conciencia que dan continuidad histórica se alteran y «la conciencia que tienen los contemporáneos de la crisis puede revelarse *post festum* como engañosa». Lo cual hace concluir a Habermas que «una sociedad no se encuentra en crisis por el solo hecho de que sus miembros lo digan».

Por eso habría que buscar la objetividad de los procesos de crisis en el hecho de «generarse en problemas de autogobierno no resueltos» de modo que la integración social resulte amenazada. Hay, por tanto, que determinar «cuándo aparecen problemas de autogobierno que cumplan con esta condición». Para Habermas un concepto de crisis en ciencias sociales ha de establecer la relación entre «integración social» e «integración sistémica». La integración social hace referencia a «sistemas de instituciones en que se socializan sujetos hablantes y actuantes; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de un *mundo-de-vida* estructurado por medio de símbolos», en el sentido de la tradición fenomenológica de Schutz, prolongada por Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*⁵¹. De interpretación sistémica se habla respecto a rendimientos de autogobierno específicos de un sistema auto-regulado⁵².

Este planteamiento habermasiano de la crisis se despliega, por tanto, en dos direcciones: como crisis institucional del mundo de vida organizado simbólicamente, y en tanto que crisis del sistema social y de su capacidad para autorregularse en una situación crecientemente compleja e inestable.

En el caso de Ortega la crisis se manifiesta como *crisis de Occidente* y traza una serie de semejanzas entre el fenómeno de la ilegitimidad en Roma y en la época actual estableciendo un pronóstico sombrío sobre «el porvenir de la civilización occidental (que) concuerda con el de Spengler, pero se funda en razones distintas y es menos rotundo»⁵³. Pero también la crisis tiene una dimensión nacional⁵⁴ que Ortega tempranamente señala, y en su conferencia de 1914 *Vieja y nueva política* diagnosticó que «lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo...; quien está enfermo, casi moribundo, es la raza, la sustancia nacional y, por tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico»⁵⁵. La solución que apunta en esa conferencia es la creación de una minoría «de cuya existencia depende la perduración nacional»⁵⁶, y propone «liberalismo y nacionalización» como temas de «nuestro movimiento», para «llegar hasta esas masas... las masas nacionales (que) no se hallan políticamente movilizadas», pero no se puede «hablar de masas inertes donde falta el intento repetido de minorías directoras para sacarlas de su indolencia». Esa ausencia de «los mejores»

capaces de imponerse, revelará una crisis de poder, en términos genéricos, lo que conduce a una crisis de las instituciones de mando, y en concreto del Estado. Se plantea así el tema de la legitimidad del poder público. Años después, Ortega contrapondrá las instituciones y el Estado a la nación y señalará:

«Llega nuestro pueblo, como los demás de Europa a un punto en el que se ve forzado a inventar instituciones; ésto es una figura de Estado (...), Rusia e Italia han preferido equivocarse, y *en vez de innovar profundamente* han seguido la tradición utópica de los dos últimos siglos: han preferido el fantasma transitorio de un Estado “perfecto” al porvenir de una nación vigorosa (...).»

En definitiva, quien vive es la nación. El Estado... se nutre de sus jugos... Ya veremos cuando pase algún tiempo el resultado de esas soluciones que se proponen lo contrario... intentar... vivir desde el Estado (...).

En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados⁵⁷. Y en 1931, tras la significativa conferencia, en el cine de la Opera, titulada *Rectificación de la República* (el 6 de diciembre de 1931), Ortega publica un artículo, *¿Instituciones?*⁵⁸, en el que señala que «el hecho más importante en la historia política del mundo en lo que va de siglo es la crisis del parlamentarismo», sin embargo, en el proceso constituyente español los diputados «han ido votando instituciones tras instituciones y al final ha resultado, sin que se sepa porqué, un Estado de tipo muy parlamentario», cuando hoy, de todos los principios políticos «el que menos probabilidades de porvenir franco tiene es el parlamentarismo». Y aquí añade una precisión: «Entiéndase bien; el *parlamentarismo*, no el Parlamento», y una hipótesis: «Han preferido el parlamentarismo por ser lo más vulgar del mundo». El hecho cierto para Ortega es que «los hombres han perdido la fe en las instituciones» y esa falta de fe «los hace decidirse por cualquiera» (de las instituciones). Estamos, pues, en los umbrales del *decisionismo*, cuando las preferencias y las convicciones faltan hay que «seguir viviendo, por tanto es preciso seguir optando», pero al no haber razones «no hay más remedio que optar —más allá de la fe, más allá de la razón. Se trata, pues, del acto más específico de la voluntad».

En esta situación, «ni el comunismo, ni el fascismo significan fe alguna en formas políticas» frente a los movimientos políticos de los 150 años anteriores que tenían «la esperanza puesta en determinadas instituciones», «comunismo y fascismo no son fe en lo que propugnan, sino simplemente *decisiones*». Por eso el fascismo hace sus gestos de engendrar un nuevo tipo de Estado, pero tal tipo de Estado no aparece nunca..., se ve sólo la actuación personal de un hombre, para lo cual todo el resto —ideología e instituciones— es puro pretexto y dintorno».

Así comunismo y fascismo son formas de la desesperación, son puras decisiones.

¿Cuál será «la solución de la crisis política en que nos angustiamos desde hace siglo y medio»? La respuesta es bastante esquemática: «La solución vendrá... por la simple presencia de una nueva generación que se declarará más allá del politicismo y economismo». «Sin saber cómo» parecerán haberse resuelto los problemas agudos. Y remacha: «Es muy natural que los problemas políticos y económicos (...) se resuelvan sin más que cambiar su rango en la atención del hombre». Pero al final del artículo muestra el fondo de su pensamiento: la solución de la época, como de otras épocas de crisis viene dada por «la calidad intransferible de los hombres». Y precisa que no se trata de cualquier hombre, sino del hombre egregio; la solución es el cesarismo: «Las instituciones fueron originariamente el hueco que dejó un hombre superior con

su generosa, creadora actuación. A veces como en el caso de César, el nombre de la persona quedó objetivado como nombre de la institución. A un siglo apasionado de instituciones, tendrá que seguir otro movido por tendencia inversa, el cual de las instituciones retorne a los hombres, a la calidad intransferible de los hombres».

Pocos meses antes, Ortega se había planteado en un discurso parlamentario sobre el tema *Federalismo y autonomismo*, donde residía el origen del poder diciendo que:

«La soberanía (...) no es propiamente el Poder, no es ni siquiera el Estado, sino que es el origen de todo Poder, de todo Estado, y en él, de toda ley. Es la soberanía la facultad en su raíz preestatal y prejurídica de las decisiones últimas o primeras (...) es, pues, el fundamento de todo Poder, de toda ley, de todo derecho, de todo orden. Es (...) la voluntad de una colectividad (...) a través de los cambiantes destinos políticos de un pueblo (...). Una soberanía unitaria significa, por tanto, la voluntad radical y sin reservas de la convivencia histórica: escindir (...) no el ejercicio de las funciones de Poder (...), (sino) esa soberanía unitaria, equivale a renunciar a esa voluntad de convivencia radical preestatal (...), que no se acepta por entero y sin cláusulas la comunidad de destino» (...). Y poco después añade:

«Un Estado federal es un conjunto de pueblos que caminan hacia su unidad. Un Estado unitario, que se federaliza, es un organismo de pueblos que retrograda y camina hacia su dispersión.»⁵⁹

Ante esta amenaza Ortega planteará al año siguiente, 1932, «la construcción de un nuevo Estado, fundado en el principio de la Nación y el principio del Trabajo» porque «hay que estabilizar la vida pública, y ésto no se consigue... más que con un Estado. Un Estado es, ante todo, un Poder público respetable, y porque respetable, respetado». Ese respeto, añade Ortega, «no es cuestión de fuerza pública. ¡Qué enorme error! La fuerza pública no interviene en la política sino para llenar los huecos de respetabilidad del Poder público, que es un Poder espiritual. Cuando los huecos son demasiado grandes la fuerza pública acaba por faltar el respeto al Poder público, cuya es».

Bajo el lema *Hacia un partido de la nación* publica tres artículos⁶⁰ en los que se da una oscilación entre un nacionalismo laborista («el principio de la nación y el principio del trabajo», «una nación enérgica»), el liberalismo tradicional («desde el Estado no se puede favorecer ni agredir metódicamente a ningún grupo», es decir, el Estado neutral) y la apertura a un *Estado fuerte* («el Estado responde... con fulminante y aplastante energía, «la garantía del Estado, porque éste, cuando lo es, significa siempre amparo supremo», «el Estado es, por excelencia, el Recurso-La Provincia civil»), y plantea en todas sus dimensiones el tema de la legitimidad en términos como éstos: «Un nuevo Estado no se afirma, si no se suscita un nuevo espíritu»; o, «se haga consistir la República en un credo histórico de contenido tan indiscutible...» y poco después, «estabilizar la vida pública... no se consigue... más que con un Estado», pero la relativa esperanza que Ortega alienta en este período terminará por dejar paso a su apartamiento de la vida pública, a partir de 1932⁶¹, y a la disolución de la *Agrupación al servicio de la República*⁶². Años más tarde, en 1949, el militantismo en favor de la *Nación* dará paso a un matizado supra-nacionalismo que expresa en Berlín diciendo: «Las naciones europeas han llegado a un instante en que sólo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones, es decir, si se consigue hacer en ellas vigente la opinión de que la nacionalidad *como forma más perfecta de vida colectiva* es un anacronismo, carece de fertilidad hacia el futuro es, en suma, históricamente imposible», y añade: Hay que «articular las naciones europeas en una unidad política

supra o ultranacional (que es lo contrario de toda internacionalidad) o las veríamos pasar rápidamente de vivir en *forma* y mandar en el mundo a arrastrarse *envilecidas*»⁶³.

El tránsito de unas a otras posiciones estará marcado por profundas decepciones personales y graves acontecimientos históricos⁶⁴. Es quizá en las conferencias dadas en 1948-49 sobre Toynbee, en donde el pesimismo y el tono crítico se hace más agudo en torno a los problemas históricos y su relación con el poder⁶⁵.

Ortega señala, refiriéndose a Roma, que «algo es jurídicamente legítimo —el rey, el senado, el cónsul—, cuando su ejercicio del Poder está fundado en la creencia completa que abriga todo pueblo de que, en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo... (y) quien tiene derecho a gobernar sólo existe como parte de una creencia total en cierta concepción del mundo que es igualmente compartida por todo el pueblo; en suma, el *consensus*»⁶⁶. Esa concepción tiene que ser religiosa y cuando se resquebraja se desvanece la legitimidad, y ésto se produce irremediabilmente en toda historia. Llega un momento en que todo pueblo «descubre la *modernidad invasora* de su vida frente a la *tradicionalidad legítima* de la antigua. Toda modernidad es ya comienzo de ilegitimidad»⁶⁷ y enriquecimiento, en ella se da «la lucha entre lo eficaz y lo legítimo»⁶⁸. En esa situación, ¡Adiós al *consensus* en que se basa la unidad efectiva del Estado!, ¡adiós a la creencia total común de la que brota y en que se funda toda legitimidad en el ejercicio del poder público! El derecho no se funda en algo jurídico, como pensaba Kelsen, sino en cierta situación total de la vida humana colectiva y cuando se quiebra la creencia común, se rompe la legitimidad. En esa ruptura de la legitimidad, los intelectuales no tienen arte ni parte, sino que es producto del contacto con otras religiones distintas, con otras creencias. Pero los pueblos al perder la fe acuden a la razón y así nació la filosofía en Grecia siendo la filosofía estoica la que en Roma suscitó «la única etapa de, *algo así* como legitimidad de que gozó en sus cinco siglos de vida arrastrada el Imperio romano»⁶⁹, y este es un hecho a tener en cuenta al analizar «la vida constituida en ilegitimidad» de la que son dos ejemplos gigantescos «los tiempos declinantes de la República romana y los tiempos en que estamos nosotros alentando». Así Roma al llegar al punto de mayor civilización vuelve a la primitiva situación de ilegitimidad, «nadie tiene derecho a mandar», pero era necesario que alguien ejerciese el poder público, para acabar con la anarquía, y el cansancio por la política hace que el jefe del Estado sea... «*cualquiera*», «por eso el Imperio no tuvo nunca genuina forma jurídica, auténtica legalidad, ni legitimidad»⁷⁰. En esa situación el Estado aumenta su pulsión sobre los individuos y a medida que la creencia disminuye, la disciplina externa se incrementa al faltar la interna. Por aquí Ortega, llega a la conclusión, que el Estado, el «poder público, empieza por ser ilegítimo y termina por ser ilegítimo», y así se alumbra crudamente lo que constituye el núcleo del Estado, que «*no consiste* en legitimidad», ésto es un añadido que le dan los pueblos en sus mejores horas, gracias a la integridad de sus creencias pero que se desvanece cuando avanza la ilegitimidad. Cuando la vida de toda «una civilización entra en la etapa de constitutiva ilegitimidad», lo primero que hay que hacer es reconocerlo. Así vemos el Poder público a secas, absoluto y absolutamente ilegítimo, en el Imperio romano, que fue el Estado más ilustre que ha existido en el mundo. Pero como la vida es constitutiva inseguridad y el hombre ha de asegurar algo, el Derecho es para los romanos lo seguro, inexorable e invariable, que tiene poco que ver con la justicia. El derecho es una figura de comportamiento *cualquiera* y sus instituciones son compromiso entre grupos sociales en lucha, acuerdos, así las instituciones romanas no han vivido de la justicia extrajurídica, sino de la política⁷¹. Las dos notas constitutivas del derecho son: ser inmutables y no ser mandamiento de ninguna voluntad personal, es por lo tanto, el derecho, lo contrario de todo autoritarismo. Por eso creer

que el derecho es derecho *porque* y *sí* es justo, y «justo significa ciertos *desiderata* de orden moral y ético, utópico y místico», como se ha creído desde alrededor de 1750, es algo irreal. Al ser el derecho resultado de luchas y no lo justo, el derecho existente se convirtió en el derecho que había que reformar, y al fin, desde 1789 se va a «la reforma de la reforma misma, es decir, al reformismo como actitud primaria ante el derecho»⁷². Así deja de serlo por esencia estable. Y lo que debía «ser una de las pocas cosas quietas, y por ello, seguras con que el hombre podía contar y en que sabía a qué atenerse se ha transformado en lo más inestable y movedizo». Por eso «de nada sirve que siga funcionando el Código civil que prescribe sobre la propiedad si nadie sabe hoy lo que mañana va a ser su propiedad»⁷³. En algunos países se conserva una apariencia de derecho y esos países atacan, por motivos políticos, a los que ya ni eso conservan. Pero dejando de lado las inconstitucionalidades en que ha consistido siempre toda política, la cosa grave es que «ese residuo aparente de Derecho» es hoy apariencia, tras de la cual no hay «masa compacta de voluntad de Derecho que la sostenga y defienda». Ortega hace constar que no se refiere a España, pues «tras 15 años de total silencio reanudaba su actuación pública, bien que estrictamente intelectual». Su llamamiento a los «poderosos de la tierra» pretende que tomen «conciencia de la enormidad que han hecho, que están haciendo, destruyendo el Derecho en los ámbitos humanos». No se sabe que la humanidad, salvo momentos fugacísimos de absoluto caos, y nunca a la vez en todo el mundo, haya «podido vivir sin Derecho, más ahora que éste es por lo visto, una pieza sobrante al reloj de la convivencia humana», veremos si así puede funcionar la humanidad.

Sin embargo, como antes vimos, Ortega reconoce que a pesar de ser el Derecho lo irreformable, hay que introducir a veces reformas y esta contradicción revela que la realidad es contradictoria, que hay que elaborar una filosofía radicalmente nueva⁷⁴.

Y esa es la misión del intelectual que lo es de verdad, del profeta: clamar en el desierto, pues a fuerza de hablar de *justicia*, se ha aniquilado el *ius*, al no respetar su esencia, la invariabilidad. Ya no asistimos a la creación de ningún Derecho, sino a un quitar los derechos que había. La justicia para el romano era la del juez, por eso dice: lo justo es justo porque es Derecho. Ahora al caer el Derecho cae el hombre, y todo a cuenta de «este afán de justicia presunta» inspirada en la buena fe, por amor al hombre, pero que está destruyendo «muchas de las mejores cosas humanas».

A lo largo de todo este escrito está presente, unas veces en filigrana, otras de forma más clara, aunque genérica, la época presente y sus crisis, y desde luego la propia crisis del Estado en la España de los treinta y su ulterior reconstrucción bajo la forma de dictadura, aunque de esto último no hay alusiones directas, sino más bien un curarse en salud, al decir explícitamente que él no es un político y no hará referencias a la política.

El paralelo entre Roma y el presente queda establecido, de modo expreso y sin mayores problemas, cuando señala que:

«El análisis de la vida constituida en ilegitimidad que estamos haciendo y de que son dos gigantescos ejemplos los tiempos declinantes de la República romana y los tiempos en que estamos nosotros mismos alentando», (IX, 151) en el escrito que glosamos.

Mientras que el tema de la legitimación del poder es visto a través precisamente de la carencia de legitimidad en una situación de crisis. Y donde, en filigrana, se puede

adivinar una alusión velada, aunque no expresa, a la situación española es al referirse a la década de los años 30 en Roma:

«Hacía falta que alguien, fuese quien fuese, ejerciera el poder público, el mando y terminase con la anarquía. Hubo hacia el año 30 en Roma como una marea viva de hartazgo y asco hacia toda política proveniente de la excesiva, obsesionada dedicación a ella que había precedido (...). Al final de todo el proceso de mil años (...) el jefe de su Estado vuelve a ser... *cualquiera*. Por eso el Imperio no tuvo nunca genuina forma jurídica, auténtica legalidad ni legitimidad».

Y añade: «Las cosas andan tan mal que, en el año 22 el Senado está resuelto a nombrar "dictador" (...), con otro nombre emperador» (pág. 154). A través de este paralelismo entre ambas épocas lo que se manifiesta es la ideología de fondo de Ortega, que no se puede decir que se modificase grandemente desde su juventud, aunque hubiese oscilaciones formales. Ortega era un liberal conservador, un liberal doctrinario⁷⁵, como él mismo se autocalifica, al que los acontecimientos nacionales e internacionales fueron desbordando. El, que profetizó en *El ocaso de las revoluciones* (1923) el fin de dichos procesos sociales y que sobre España dijo que «razas poco inteligentes son poco revolucionarias»⁷⁶, con lo que dictaminaba que el caso de España estaba claro, puesto que dándose todos los factores que se consideran decisivos para que la revolución explote, no ha habido entre nosotros propiamente espíritu revolucionario, y el que ha habido es reflejo de otros países, trece años más tarde se topó con una revolución bastante genuina e igualitaria, que es lo que más detestaba. El anarquismo hispánico tenía raíces profundas en la mentalidad y las aspiraciones históricas del pueblo⁷⁷. Y eso Ortega lo tuvo que reconocer: «Aquí todo lo ha hecho el pueblo, y lo que el pueblo no ha podido hacer se ha quedado sin hacer». Cuando la revolución estalló, como rechazo al golpe militar fascista, Ortega hizo mutis por el foro, esa fue su respuesta. Por eso aquel «partido de amplitud nacional», el «partido gigante» «para forjar una nueva nación», que proponía en su sonado discurso del 6 de diciembre de 1931, tuvo poco eco entre el pueblo trabajador. Sin embargo, los fascistas comprendieron mejor este lenguaje: «La nación es el punto de vista en el cual queda integrada la vida colectiva por encima de todos los intereses parciales de clase, de grupo o de individuo; es la afirmación del Estado nacionalizado... es la unidad de nuestro destino y nuestro porvenir»⁷⁸. José Antonio Primo de Rivera lo convirtió en: «La patria es una unidad de destino en lo universal».

Por eso cuando Ortega plantea frente a la interpretación materialista de la historia, la «interpretación bélica de la historia» (1925), no le queda más remedio que admitir que «sólo en edades tan maduras que tocan ya los tiempos de descomposición se alza el principio económico con el mando sobre la historia»⁷⁹, pero él sigue *erre que erre* con el belicismo a cuestas y determina que «este amor al instrumento de destrucción que proporciona la delicia de mandar resuena en frenéticos himnos a lo largo de la historia»⁸⁰, «la disciplina bélica ha sido una de las máximas potencias de la historia. Toda otra disciplina viene de este orden espiritual invertido por el hombre para combatir».

Esto haría pensar que en el planteamiento de Dahrendorf⁸¹ hay elementos que son aplicables a la temática de Ortega. Lo que éste persigue no sería, sin más, una justificación de la desigualdad en términos económicos, sino fundamentalmente legitimar la desigualdad en función del control y consumo de la autoridad. Su ideología de las minorías, el potencial antagonismo masas/minorías y expresiones como «indocilidad de las masas», «ausencia de los mejores», etc. giran siempre en torno al problema de la autoridad, ausencia de ésta y afirmación de su necesidad. La crisis, tal como él la

enuncia es una crisis de autoridad y la tarea (o como él dice «el tema de nuestro tiempo») consistirá en legitimar la autoridad sometiendo a las masas. La forma de sometimiento ha de ser el reconocimiento por parte de éstas de la «autoridad», haciéndoles patente su necesidad y sus beneficios.

Habría que ver si el concepto de Weber, autoridad como «probabilidad de que un actor implicado en una relación social esté capacitado para conseguir lo que quiera contra toda resistencia que se le oponga cualquiera que sea la base sobre la que se funda esa probabilidad»⁸², sirve para los planteamientos de Ortega. De cualquier modo, el tema de la crisis, como ausencia de control de las masas por los mejores, sitúa sus escritos, a través de una reiteración obsesiva del problema, en la óptica de aquellos ideólogos que, ante el desmoronamiento del orden establecido, como régimen liberal capitalista, presienten los inicios de un orden nuevo. Ese «orden nuevo» tiene en su centro la exigencia inexcusable de un restablecimiento de la autoridad de «los mejores». Aquí enlaza con el planteamiento paretiano, y lo sigue de un modo muy esquemático. Lo que para Pareto queda situado dentro de un conjunto en el que se integran tanto *Les systemes socialistes*, y el *Tratatto*, como una teoría de la sociedad, en Ortega es pieza, como digo obsesiva, pero cuya articulación dentro de una teoría de la sociedad es siempre insuficiente. El escritor madrileño se mueve en el plano de los principios generales, filosóficos. Su planteamiento de la crisis exige una clarificación de su génesis, pero para Ortega, los orígenes de la crisis son químicamente puros. La crisis es crisis de autoridad, las masas no obedecen, no se dejan guiar por las minorías; peor aún, las minorías no están demasiado interesadas en mandar, la crisis no es sólo de las masas que no son obedientes, sino de las minorías que no son suficientemente imperativas. Lo que propone como salida de esa situación de ilegitimidad, que es nuestro tiempo, es una *restauración*⁸³. Frente a «el otro» amenazante, el intelectual, es decir, el propio Ortega, plantea la existencia de *un orden inminente que hay que restablecer*, y esa es su filosofía de la historia fundada en una ideología del poder de la minoría sobre la mayoría. Esa restauración del dominio de los mejores sobre los otros, Pareto decía, «la historia es un cementerio de aristocracias»), restaurará la legitimidad del derecho como convención, no como ideal utópico de justicia. Mientras que en Europa se producirá un proceso a través del cual «el “totalitarismo” salvará al “liberalismo”, destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios»⁸⁴. Así la tensión entre liberalismo y democracia se rompe en favor de un liberalismo fascistizado y algunos de sus epígonos lo comprendieron de este modo: los fascistas-liberales españoles, del grupo *Escorial*⁸⁵. Bajo la presión de la clase obrera en lucha por una democracia directa y real, tanto en lo social como en lo económico, la derecha española, fascista y tradicional, se encaminó conscientemente hacia la dictadura.

Cobra sentido entonces la expresión de Marx «El traje de gala del liberalismo se ha caído»⁸⁶, y la clara afirmación de Horkheimer-Adorno⁸⁷:

«Así como un dios abatido regresa convertido en un ídolo más despiadado, de la misma forma el viejo estado burgués vuelve como “guardián nocturno” en la violencia de lo colectivo fascista».

Por eso hay que tener en cuenta la posición de la burguesía ante el conflicto de clases frente al proletariado y su reconversión del estado liberal en estado fascista, en función de sus propios intereses.

Martínez Alier señala que⁸⁸: «Se presta atención a la pretendida debilidad de la burguesía, a la que se supone impotente ante la élite aristocrática, en vez de prestar

atención a la fuerza amenazadora del proletariado, que llevó a esa burguesía a tornarse fascista»; y añade «la burguesía periférica no iba a propugnar una reforma agraria en el sur contra latifundistas que eran tan burgueses como ellos (aunque más fascistas). La burguesía se sintió, con razón, débil ante el proletariado y estuvo muy dispuesta a imponer su dictadura. Esa es la dictadura franquista, que permite a las distintas facciones de la burguesía el «pluralismo limitado» de que habla Linz, pero que no deja expresarse políticamente, ni incluso sindicalmente, a la clase obrera». Y concluye: «La crisis revolucionaria española, cuya solución no podía ser una república democrático-parlamentaria... desembocó tras la guerra civil en una dictadura de la burguesía (...). El franquismo no ha sido la dictadura de una *clique*... sino la dictadura de una burguesía que, ante el empuje del proletariado dejó de ser liberal».

Por eso, mientras Ortega intentaba legitimar y restaurar el orden burgués de las minorías, y echaba en falta la autoridad en el proceso moderno de ilegitimidad, Philip Petain, desde el otro lado de los Pirineos, en plena colaboración con los nazis, sentenciaba:

«Le neant, c'est avant tout l'absence d'autorité. L'autorité quand je suis veni ici, n'était nulle part»⁸⁹.

Así la prolongación del liberalismo en el fascismo⁹⁰, en el militarismo, en el totalitarismo nos recuerda el *dictum* de Conrad:

«Sumergirse en el elemento destructor... Seguir su sueño aún... y así... *ewig... usque and finem*»⁹¹.

¹ Cfr. Samir Amín: *Una crisis estructural*, en *La crisis del Imperialismo*, varios autores. Barcelona, 1975.

² Véase W. J. Mommsen: *La época del Imperialismo*. Madrid, 1975³, para una caracterización del período 1895-1918.

³ No se puede decir, sin embargo, que Ortega no abordase en ocasiones problemas económicos y tratase de apuntar soluciones. En un discurso en León el 25 de abril de 1931, es decir, en pleno período de fervor republicano, Ortega critica a los revolucionarios españoles que han de «ponerse a estudiar economía», porque «es imposible mejorar decisivamente la situación del obrero y la estructura de la producción, si no se aumenta en grandes proporciones la riqueza pública... La revolución social se ha convertido en un gigantesco movimiento de construcción económica».

De este modo el problema del poder y del estado quedan en un segundo plano, e incluso la revolución, en términos sociales, se diluye en un tecnocrático programa de producir más y luego ya veremos. Después pasa a afirmaciones de más fuste y propone a los obreros de León que: «la primera condición para que la economía sea socializada... es que se aumente el volumen de la riqueza española. Esto es lo que tenéis que pedir enérgicamente: que el Estado empuñe el gobernalle de la producción dirigiéndola en sus grandes líneas y aprovechando todos los medios, incluso el propio capitalismo... Por eso yo propongo un régimen que pueda llamarse de "Economía Organizada"; es decir, que... el movimiento de la producción sea planeado por el Estado mismo, como si la nación fuera una única y gigantesca empresa. Todo ello sin aplastar al individuo productor, al capitalista, al empresario particular... Debe crearse, desde luego, una Junta excelsa de la Economía nacional, formada por muy pocas personas, de la más alta capacidad técnica», en XI, 310-311 (todas las citas de Ortega provienen de la Ed. de *Obras Completas* o *Revista de Occidente*, en 11 volúmenes, la cifra romana remite al volumen y la arábica a las páginas).

Propuestas en las que resuena el acento de un tecnocratismo planificador, que desde luego no toque la propiedad privada de los medios de producción. El fascismo ya en marcha en aquel momento, y poco después el *New Deal* se aprestaban a estas fórmulas con las cuales la estructura social quedaba intacta y el poder seguía en manos de la burguesía.

⁴ Para un examen de las distintas filosofías del período, ver Stuart Hughes, H.: *Conciencia y sociedad*, Madrid, 1972, al que se hará referencia, y en una orientación muy distinta el discutido trabajo de Lukacs, G.: *El asalto a la razón*, México, 1959.

⁵ Vicens Vives, J.: «España 1868-1917» (1960), en *Coyuntura económica y reformismo burgués*. Barcelona, 1968, pág. 187.

⁶ Sobre Costa, cfr. Alfonso Ortí: *Estudio introductorio a Oligarquía y caciquismo*. Madrid, 1975, v. I, págs. CXLIII-IV, donde puede leerse: «La novedad histórica de la crítica regeneracionista del Estado liberal va

a ser la de intentar situarse, por vez primera en una *perspectiva "sociológica"* (relativamente desacralizada)... El análisis crítico radicalizado del aparato del estado liberal por algunos regeneracionistas —y fundamentalmente por Costa— concluye reduciendo su función de mito histórico a simple *instrumento* para la construcción de una *democracia pequeño-burguesa* realmente arraigada en la sociedad civil».

⁷ Vicens: *Ibid.*, pág. 189.

⁸ Cfr. en sentido de limitar la expresión «al grupo de novelistas y poetas nacidos en los años setenta». Carr, R.: *España 1808-1939*. Barcelona, 1969. Pág. 510.

⁹ Vicens. Pág. 190.

¹⁰ *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado* (1934¹, en *Z.F.S.*, y recogido en *Negations*, 1968), en *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, 1968, pág. 27: «La transformación del estado liberal en estado total-autoritario se realiza dentro del mismo orden social. Con respecto a esta unidad de bases económicas puede decirse que es el liberalismo mismo el que, conduciéndose a sí mismo hacia su perfección, «genera» en una fase avanzada de su evolución el estado total-autoritario que conlleva la organización y la teoría social que corresponde a la fase monopolista del capitalismo».

¹¹ El número de intelectuales simpatizantes del fascismo, o a su servicio, ha sido significativo, cfr. Alastair Hamilton: *La ilusión del fascismo*. Barcelona, 1973, y para el tema de las relaciones entre liberalismo y fascismo, R. Köhnl: *Liberalismo y fascismo*, Barcelona, 1978; sobre la degradación de la democracia J. Agnoli y P. Brückner: *La transformación de la democracia*. México, 1971; sobre diversos aspectos del fascismo la revista *Das Argument*, números 30, 32, 33, 41, 47, 58, 117, con gran variedad de enfoques; sobre las distintas teorías, R. de Felice: *Le interpretazioni del fascismo*, Bari, 1970; Stuart J. Wolf (compilador): *La naturaleza del fascismo*. México, 1974 e *Il fascismo in Europa*, Bari, 1973; M. A. Leeden: *Universal Fascism*, N. York, 1972; E. Laclau: *Fascismo e ideología*, en *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, 1978.

¹² Sobre la actitud de los intelectuales italianos, Tannenbaum escribe: «Croce... se había sentido tan afectado por el cinismo y la indiferencia de la élite liberal italiana hacia la puesta en marcha de un buen gobierno, a partir de finales del siglo XIX, que considerará al fascismo, en un principio, como "un puente que condujera a la restauración de un régimen liberal más riguroso"» (entrevista en el *Giornale d'Italia*, julio 1924, reproducida en *Pagine sparse*, 2, págs. 376-9). Su desilusión, en este campo, fue lo que hizo de él un liberal, en el sentido de Giolitti, en 1925». Y «Einaudi, como otros liberales clásicos, había considerado al principio al fascismo como un movimiento para volver al *laissez faire*, pero abandonó esta esperanza en 1925». E. R. Tannenbaum: *La experiencia fascista: sociedad y cultura en Italia (1922-1945)*. Madrid, 1975, págs. 375 y 384. Y Drieu la Rochelle, figura ambigua y desgarrada decía de sí mismo: «Siempre he querido aproximar y fundir entre sí instancias contradictorias: nación y Europa, socialismo y aristocracia, libertad de pensamiento y autoridad, misticismo y anticlericalismo». P. Drieu La Rochelle: *Récit secret*, París, 1951, pág. 58. Uno de sus biógrafos cuenta que: «El 8 de junio (del 44) tras el éxito del desembarco de Normandía, Drieu piensa en el suicidio (...) y desea el triunfo del comunismo (en el fondo por la misma razón que le había hecho desear la victoria nazi): «Deseo el tiempo del hombre totalitario sobre el mundo. El tiempo del hombre dividido ha pasado, el tiempo del hombre logrado vuelve». (Como escribe Frederick Grover), su fidelidad a una causa perdida le impide hacerse comunista y anota en su *Journal*: «Ya nada me separa del comunismo, nunca me ha separado nada, salvo mi crispación atávica de pequeño-burgués», citado por F. Grover: *Drieu la Rochelle*, Gallimard, París, 1962, pág. 57. En una carta inédita a Maurras del 25 de septiembre de 1939, Drieu escribe: «Alemania aparece como el mal necesario en Europa, el movimiento incitador, renovando siempre la prueba de fuerza donde se temple de nuevo el Occidente, prueba sin la cual el Occidente cae en la estupidez de un racionalismo demasiado fácil, demasiado optimista, ese de nuestros intelectuales del siglo XVIII, o de nuestros maestros, de nuestros francmasones», en F. Grover: *Ibid.*, pág. 102. Pero en enero de 1943 confiesa a Pierre Andreu: «Me he equivocado completamente sobre el hitlerismo. En el fondo juzgaba mucho más sana a Alemania en 1933 y 34... Alemania participa tan profundamente como las otras naciones de la decadencia europea». P. Andreu: *Drieu témoin et visionnaire*, Grasset, 1952, pág. 199, en F. Grover, pág. 103. Sobre Drieu puede verse el libro de Dominique Desanti: *Drieu la Rochelle, le séducteur mystifié*, Flammarion, París, 1978.

¹³ Orti, A.: *Estudio introductorio a Oligarquía y caciquismo*, de Joaquín Costa. Madrid, 1975, tomo I, pág. CXLV; la cita de Ortega está tomada de Orti y es de *El espectador*, Ed. Salvat, 69, págs. 116-117.

¹⁴ Bachrach, P.: *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, 1973, pág. 31.

¹⁵ Salmerón, F.: *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, 1959, pág. 301. Palabras que hoy adquieren una actualidad indudable.

¹⁶ López Campillo, E.: *La Revista de Occidente y la formación de minorías*, Madrid, 1972, pág. 19.

¹⁷ Stuart Hughes: *Op. cit.*, pág. 201.

¹⁸ *De Europa meditatio quaedam*, texto ampliado de una conferencia dada en Berlín en septiembre de 1949, IX, 266.

¹⁹ En este punto Ortega trata de matizar, en una nota al pie, la perentoriedad de la afirmación, ayudándose con Tocqueville, según el cual «para los partidarios de la democracia, no se trata tanto de encontrar los medios de hacer gobernar al pueblo, como de que el pueblo elija a los más capaces de gobernar». Esto escribía a Stuart Mill en 1835. Y Ortega apostilla: «Pero quince años más tarde ve ya que esta autorregulación de la democracia no se ha logrado». *Ibid.*, 266, nota.

²⁰ II, 138.

²¹ Stuart Hughes, pág. 201.

²² II, págs. 135-139, todas las citas que siguen son de estas páginas.

²³ «Así, el "derecho económico del hombre", por el cual combaten los partidos obreros» (nota de Ortega).

- 24 Curso dado en 1948-49, IX, 220.
- 25 *Ibid.*, 225.
- 26 *Ibid.*, 221.
- 27 *Ibid.*, 222.
- 28 *Ibid.*, 223.
- 29 *Ibid.*
- 30 *Ibid.*, 228.
- 31 *Ibid.*, 227.
- 32 *Ibid.*, 225.
- 33 *Ibid.*, 225-6.
- 34 Hegel: *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801), en *Erste Druckschriften*, Ed. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, pág. 14.
- 35 Hegel: *Prefacio a la Filosofía del Derecho* (1821), Buenos Aires, 1955, pág. 35.
- 36 Ripalda, J. M.: *La nación dividida*. México-Madrid, 1978, pág. 36.
- 37 *Ibid.*, pág. 20.
- 38 *Revista de Occidente*, Madrid, 2 vols, II, págs. 409-10.
- 39 *En torno a Galileo* (1933), V, 69-70.
- 40 V, 71.
- 41 V, 72.
- 42 V, 73.
- 43 V, 77.
- 44 *Ibid.*
- 45 V, 78.
- 46 Koselleck, R.: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, 1965, págs. 285 a 295, que se citan en lo que sigue.
- 47 *El Contrato Social*, escribe Enrique López Castellón «pulverizaba los falsos argumentos sobre los que se había fundado la monarquía de derecho divino», en J. J. Rousseau. *El Contrato Social*, «Nota Biográfica y Estudio introductorio», de E. López Castellón, Madrid, 1981, pág. 16.
- 48 «El cuerpo político o el soberano, al no derivar su ser más que de la santidad del contrato, no puede obligarse nunca, ni siquiera respecto a otro, a nada que derogue ese acto primitivo, como enajenar alguna parte de sí mismo, o someterse a otro soberano», Rousseau: *Ibid.*, pág. 64. Donde se expresa magníficamente la soberanía y autonomía del sujeto y el fundamento de toda auténtica democracia no meramente formal.
- 49 *Histoire et expérience du moi*, París, 1971, pág. 34.
- 50 Habermas, J.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975, págs. 156 y ss., que se utiliza en lo que sigue.
- 51 Buenos Aires, 1972².
- 52 Habermas: *Op. cit.*, págs. 18-19.
- 53 Dujovne, L.: *La concepción de la historia en la obra de José Ortega y Gasset*, Buenos Aires, 1968, página 199.
- 54 «Hacia 1890, he dicho (que) hace crisis el alma nacional... Una generación de españoles... duda de la realidad de España;», IX, 227.
- 55 I, 276.
- 56 *Prospecto de la «Liga de educación política española»*, I, 380.
- 57 *Mirabeau o el político* (1927), III, 631, de donde se toman las citas anteriores.
- 58 En *La Nación* de Buenos Aires, 31 diciembre 1931, IV, 362-365.
- 59 *Discurso en las Cortes Constituyentes*, 25-26 septiembre 1931, en XI, 395.
- 60 Enero de 1932, en XI, 418-24.
- 61 En carta al director de *Luz* (1 abril 1933), escribe: «a fines de agosto suspendí mi actuación, no sólo la parlamentaria, sino absolutamente toda», XI, 519.
- 62 «Manifiesto disolviendo la Agrupación al servicio de la República», publicado en *Luz* el 20 de octubre de 1932, XI, 516-518.
- 63 IX, 265-266. Cfr. Harold C. Raley: *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid, 1977, y A. Wolfe: *Los límites de la legitimidad*, México, págs. 249-253.
- 64 Sobre las vicisitudes políticas de Ortega puede verse, G. Morón: *Historia política de José Ortega y Gasset*, México, 1960; sobre sus empresas periodísticas, G. Redondo: *Las empresas políticas de Ortega y Gasset*, Madrid, 1970, 2 vols.; V. Romano: *José Ortega y Gasset publicista*, Madrid, 1976; en un tono crítico, P. Canto: *El caso Ortega y Gasset*, Buenos Aires, 1958; dentro de un estudio de conjunto sobre los intelectuales, J. Bécarud y E. López Campillo: *Los intelectuales españoles durante la II República*, Madrid, 1978; una valoración de su pensamiento y actitudes políticas, C. Rama: *La crisis española del siglo XX*, México, 1962² (hay 3.ª ed. revisada); R. Aubert: *Los intelectuales y la crisis de 1917*, y J. Bécarud y E. López Campillo: *Radicalización y vacilaciones de los intelectuales españoles 1933-34*, en *La crisis del Estado español 1898-1936*, Madrid, 1978; F. Villacarta: *Burguesía y cultura*, Madrid, 1980; sobre Ortega y el fascismo: H. Southworth: *Antifalange*, París, 1967; S. Payme: *Falange*, París, 1965; F. Ariel del Val: *Filosofía e ideología liberal, fascismo*, Valencia, 1976; Ian Gibson: *En busca de José Antonio*, Barcelona, 1981; M. Pastor: *Los orígenes del fascismo en España*, Madrid, 1975; J. Jiménez: *El fascismo en la crisis de la II República*, Madrid, 1979; J. Velarde: *El nacio-*

nal sindicalismo cuarenta años después, Madrid, 1972; R. Martín: *La contrarrevolución falangista*, París, 1971; M. Montalvo: *Fascismo y crisis capitalista*, Bilbao, 1978; E. Aguado: *Ortega y Gasset*, Madrid, 1970; G. Fergola: *Ortega rezionario*, en «José Ortega y Gasset Masse e aristocrazia», Roma, 1972; E. Giménez Caballero: *Genio de España*, Jerarquía, 1938³; R. Ledesma: *¿Fascismo en España?*, Barcelona, 1968; R. Treves: *La filosofía política de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, 1966 e «Interpretazioni sociologiche del fascismo», *Occidente*, IX (6), 1953; págs. 371-391; T. Mermall: *La retórica del humanismo*, Madrid, 1976; J. C. Maimé: *Falange y literatura*, Barcelona, 1971; S. de Broca: *Falange y Filosofía*, Salou, 1976.

⁶⁵ Una interpretación de la Historia Universal, en torno a Toynbee, IX, 9-242 de donde se toman las siguientes citas.

⁶⁶ IX, 118.

⁶⁷ IX, 129.

⁶⁸ IX, 137.

⁶⁹ IX, 151.

⁷⁰ IX, 153-154.

⁷¹ IX, 221.

⁷² IX, 223.

⁷³ IX, 224.

⁷⁴ IX, 226.

⁷⁵ Rama: *Op. cit.*, págs. 300 y ss.

⁷⁶ III, 225.

⁷⁷ Cfr. T. Kaplan: *Los orígenes sociales del anarquismo en Andalucía (1868-1903)*, Crítica, Barcelona, 1977.

⁷⁸ *Rectificación de la República*, en XI, 412 y 413.

⁷⁹ II, 528.

⁸⁰ II, 532.

⁸¹ *Class and class conflict in industrial society*, Stanford University Press, Stanford, 1959 (trad. cast.).

⁸² Weber: *Economía y sociedad*, México, F.C.E., I, págs. 43 y ss.

⁸³ «La legitimidad es la continuidad del mando, la tradicionalidad en el ejercicio del poder público (la legitimidad procedía de la creencia acerca de quién debía *determinadamente* mandar. Y restaba averiguar como se realizaba tal determinación. Ahora lo sabemos: por la continuidad propia del uso; nota 776). La legitimidad «pura» es por eso, según Ortega, la de la monarquía y no hay otra que lo sea». J. Hierro: *El derecho en Ortega*, Madrid, 1965, págs. 263 y nota 776.

⁸⁴ «En cuanto al pacifismo...», diciembre 1937, IV, 310.

⁸⁵ Cfr. T. Mermall: *La retórica del humanismo*, Madrid, 1978, págs. 25 y ss.

⁸⁶ Carta de Ruge, marzo 1843, en *Anales franco alemanes*, Ed. Mtz. Roca, Barcelona, pág. 45.

⁸⁷ *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, 1970, pág. 143.

⁸⁸ «Contra la reconciliación», en *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, n.º 43-45, págs. 43 a 45.

⁸⁹ Ph. Petain: *Declaration a Candide*, 13 noviembre 1940, cit. en G. Miller: *Les pousse-au-jour de Maréchal Petain*, París, 1975.

⁹⁰ Cfr. Marcuse: *La lucha*, *op. cit.*; Tranfaglia: *Op. cit.*; Köhnl: *Op. cit.*

⁹¹ J. Conrad: *Lord Jim*.

Este texto forma parte de un libro que, bajo el título *Legitimidad y falsa conciencia: la quiebra del Estado liberal en Ortega*, aparecerá próximamente.