

Jorge Acevedo

APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE NACION  
(desde el pensamiento de Ortega)

I.

1. ESTÁTICA Y DINÁMICA

Aunque la vida humana sea siempre la de cada cual<sup>1</sup>, a la base de su dimensión personal encontramos una social. Un lado de ésta es, en algunos casos, lo nacional. Ello ocurre, claro está, cuando la vida humana de que se trata se da en una colectividad cuya forma es la nación.

¿En qué consiste lo nacional de la dimensión social de la vida humana? ¿Qué significa, por ejemplo, ser español, inglés, alemán o francés? Como es obvio, con estas preguntas no apuntamos hacia cuestiones jurídicas; más bien, hacia aquello que funda lo jurídico.

¿Se es de una nación porque se habla el mismo idioma que los connacionales? ¿Porque se es de la misma raza? ¿Porque se vive dentro de un mismo territorio enmarcado por fronteras naturales? ¿Porque se posee un pasado o tradición común?

Según posturas tradicionales —que remiten, a la postre, a Heródoto<sup>2</sup>—, nación es, en efecto, un conjunto de individuos unidos por lazos lingüísticos, étnicos, geográficos y tradicionales.

Desde hace muchos años, sin embargo, aparece este concepto de nación como radicalmente insuficiente. Ya en 1921, en su libro *España Invertebrada*, Ortega lo objeta. En *La Rebelión de las Masas*, que empezó a publicarse en los folletones del diario *El Sol* en 1926, precisa el pensador hispano tanto sus objeciones como su propio concepto de nación.

Frente a la posición tradicional que considera a los factores lingüísticos y raciales como decisivos para la formación de una nación, Ortega plantea esta pregunta: «¿Qué fuerza real ha producido esa convivencia de millones de hombres bajo una soberanía del Poder público que llamamos Francia, o Inglaterra, o España, o Italia, o Alemania?»<sup>3</sup>. Su respuesta es inequívoca: «No ha sido la previa comunidad de sangre, porque cada uno de esos cuerpos colec-

<sup>1</sup>Véase, del autor, 'Notas acerca de la vida humana', Revista *Teoría*, N° 2, 1974.

<sup>2</sup>Cfr., de Ortega, *Meditación de Europa*, Obras Completas, Editorial Revista de Occidente, Madrid, Tomo IX, p. 274, nota 1.

<sup>3</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. IV. 261.

tivos está regado por torrentes cruentos muy heterogéneos. No ha sido tampoco la unidad lingüística, porque los pueblos hoy reunidos en un Estado hablaban o hablan todavía idiomas distintos<sup>4</sup>. La relación entre raza y lengua, por un lado, y Estado nacional, por otro, es más bien inversa. Dice Ortega, refiriéndose a las naciones antes nombradas: »La relativa homogeneidad de raza y lengua de que hoy gozan —suponiendo que ello sea un gozo— es resultado de la previa unificación política. Por tanto, ni la sangre ni el idioma hacen al Estado nacional; antes bien, es el Estado nacional quien nivela las diferencias originarias de glóbulo rojo y son articuladas<sup>5</sup>.

Los historiadores que quieren fundar la idea de nación en una gran figura territorial cometen una tergiversación pareja a la de aquellos que postulan la sangre y el idioma como fundamentos de la nación. Los filólogos a que nos referimos, señala Ortega, descubren »el principio, que sangre e idioma no proporcionan, en el misticismo geográfico de las 'fronteras naturales'. Tropezamos aquí —sigue diciendo nuestro pensador— con el mismo error de óptica. El azar de la fecha actual nos muestra a las llamadas naciones instaladas en amplios terruños del continente o en las islas adyacentes. De esos límites actuales se quiere hacer algo definitivo y espiritual. Son, se dice, 'fronteras naturales', y con su 'naturalidad' se significa una como mágica predeterminación de la historia por la forma telúrica. Pero este mito se volatiliza en seguida sometiéndolo al mismo razonamiento que invalidó la comunidad de sangre y de idioma como fuentes de la nación. También aquí, si retrocedemos unos siglos, sorprendemos a Francia y a España disociadas en naciones menores, con sus inevitables 'fronteras naturales'. La montaña fronteriza sería menos prócer que el Pirineo o los Alpes y la barrera líquida menos caudalosa que el Rin, el paso de Calais o el estrecho de Gibraltar. Pero esto demuestra sólo que la 'naturalidad' de las fronteras es meramente relativa. Depende de los medios económicos y bélicos de la época<sup>6</sup>. Las llamadas 'fronteras naturales' no son, pues, naturales sino históricas, como todo lo humano, por lo demás.

El concepto de 'fronteras naturales' tiene que ser expulsado del ámbito de la ciencia y relegado al de la política internacional. »Está bien —dice Ortega— que un diplomático emplee en su esgrima astuta este concepto de fronteras naturales, como *ultima ratio* de sus argumentaciones. Pero un historiador no puede parapetarse tras él como si fuese un reducto definitivo<sup>7</sup>. Lo expresado más arriba fundamenta esta prohibición.

<sup>4</sup>Ibíd.

<sup>5</sup>Ibíd.

<sup>6</sup>Ibíd., 261, 262.

<sup>7</sup>Ibíd., 260.

¿Se querría decir, en suma, que los factores étnicos, lingüísticos y geográficos no tienen ningún papel en la constitución de una nación? En modo alguno. Sin embargo, el papel que desempeñan es, más bien, inverso del que »la interpretación estática«<sup>8</sup> de la nación les había asignado. Según la interpretación dinámica de Ortega, son, por lo pronto, obstáculos, estorbos que es preciso anular o dominar para que se constituya la nación. Posteriormente tienen un papel positivo pero, claro está, no ya en la constitución de la nación sino en su consolidación.

»Las fronteras —indica Ortega, refiriéndose al factor geográfico— han servido para consolidar en cada momento la unificación política ya lograda. No han sido, pues, *principio* de la nación, sino al revés: al *principio* fueron estorbos y luego, una vez allanadas, fueron medio material para asegurar la unidad«<sup>9</sup>.

Por ejemplo, las fronteras —supuestamente 'naturales'— que dividían a los diversos reinos de la península ibérica entre sí —Castilla de León, Aragón de Navarra, etc.— no fueron, ciertamente, fundamentos de la nación española, sino al revés: estorbos que hubo que allanar para alcanzar la unidad de España. Las nuevas fronteras que surgen con la unificación —a las que otra vez se considera, ingenuamente, 'naturales'— sirven para que la nación española se consolide al evitar que otros pueblos se expandan sobre ella.

Un papel semejante al de las fronteras »corresponde a la raza y a la lengua. No es la comunidad nativa de una u otra lo que constituyó la nación, sino al contrario: el Estado nacional se encontró siempre, en su afán de unificación, frente a las muchas razas y a las muchas lenguas, como con otros tantos estorbos. Dominados éstos enérgicamente, produjo una relativa unificación de sangres e idiomas que sirvió para consolidar la unidad«<sup>10</sup>.

Algo parecido tendríamos que decir del cuarto factor que la concepción estática de la nación considera como fundamento de ésta. La *tradición común* comienza por no existir. Cuando las naciones se constituyen, las unidades sociales que la integran poseen pasados más o menos diferentes. Sólo después que se ha vencido estas diferencias de tradición, las unidades sociales reunidas bajo un solo Poder público empiezan a contar con un pasado común. Y de ahí en adelante puede éste realizar su papel de fuerza de consolidación —no constituyente— de la nación.

El argumento de Ortega respecto a este punto es el siguiente: »Si para que exista una nación es preciso que un grupo de hombres cuente con un pasado común, yo me pregunto cómo llamaremos a ese mismo grupo de hombres mien-

<sup>8</sup>Ibid., 258.

<sup>9</sup>Ibid., 262.

<sup>10</sup>Ibid., 262, 263.

tras vivía en presente eso que visto desde hoy es un pasado. Por lo visto era forzoso que esa existencia común feneciese, pasase, para que pudiesen decir: somos una nación. ¿No se advierte aquí el vicio gremial del filólogo, del archivero, su óptica profesional que le impide ver la realidad cuando no es pretérita? El filólogo es quien necesita para ser filólogo que, ante todo, exista un pasado; pero la nación, antes de poseer un pasado común, tuvo que crear esta comunidad, y antes de crearla tuvo que soñarla, que quererla, que proyectarla<sup>11</sup>. Las últimas palabras del texto anterior nos indican qué es lo que sería lo decisivo en la constitución —y en la pervivencia— de una nación: un proyecto de vida en común. Antes de habérmolas con este factor desatendido por la interpretación estática de la nación, pongamos un ejemplo que illustre y resuma, hasta cierto punto, lo dicho, y que nos atañe directamente.

»Con los pueblos de Centro y Sudamérica —dice Ortega— tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común, y, sin embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa, que, por lo visto, es la esencial: el futuro común. España no supo inventar un programa de porvenir colectivo que atrajese a esos grupos zoológicamente afines. El plebiscito futurista fue adverso a España, y nada valieron entonces los archivos, las memorias, los antepasados, la 'patria'. Cuando hay aquello, todo esto sirve como fuerzas de consolidación; pero nada más<sup>12</sup>.

Hemos procurado hasta ahora mostrar que raza, lenguaje y tradición comunes no son condiciones necesarias para que una nación se constituya. El reciente ejemplo nos sugiere, además, que esos factores no son condiciones suficientes para que una nación perviva. La relativa homogeneidad de raza y lengua, la tradición común centenaria de España y los pueblos de Centro y Sudamérica no bastaron para que las Españas<sup>13</sup> continuaran siendo una unidad histórico-política.

Sea dicho de paso, las consideraciones que estamos haciendo nos servirían, entre otras cosas, para explicarnos los procesos de 'independencia' de los países hispanoamericanos. No es el momento, claro está, de dirigir nuestra atención hacia tan atractivo asunto.

Lo decisivo para que haya una nación es un futuro común, un programa de porvenir colectivo atrayente, »un dogma nacional, un *proyecto sugestivo de vida en común*«<sup>14</sup>, »un incitante programa de vida«<sup>15</sup>, »un proyecto de con-

<sup>11</sup>Ibid., 267.

<sup>12</sup>Ibid.

<sup>13</sup>Respecto de este término, véase, de Julián Marías, 'Promesa y riesgo de Hispanoamérica', en *Los Españoles*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962.

<sup>14</sup>*España invertebrada*, O. C. III. 56.

<sup>15</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. IV., 266.

vivencia total en una empresa común<sup>16</sup>. Todas estas expresiones apuntan a lo mismo: hacia la condición de posibilidad de la nación, hacia aquello que permite su surgimiento y mantiene su estructura de tal.

»Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional —afirma con vehemencia Ortega— y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo<sup>17</sup>.

¿Para qué —se pregunta Ortega refiriéndose a su nación—, con qué fin, bajo qué ideas se logra la unidad española? »¿Para vivir juntos, para sentarse en torno al fuego central, a la vera unos de otros, como viejas sibilantes en invierno? Todo lo contrario. La unión se hace para lanzar la energía española a los cuatro vientos, para inundar el planeta, para crear un Imperio aún más amplio. La vaga imagen de tales empresas es una palpitación de horizontes que atrae, sugestiona e incita a la unión, que funde los temperamentos antagónicos en un bloque compacto<sup>18</sup>. »Los españoles —concluye— nos juntamos hace cinco siglos para emprender una *Weltpolitik* y para ensayar otras muchas faenas de gran velamen<sup>19</sup>.

## 2. PUNTUALIZACIÓN

Hagamos resaltar algunas de las ideas enunciadas y agreguemos otras que, en cierta medida, completen su sentido.

1. La dimensión temporal más importante de una nación es su *futuro*. Pasado y presente existen —en cierto modo, que es el que ahora importa poner en primer plano— en función del futuro. A propósito de esto, y en conexión con la defensa nacional, señala Ortega: »Si la nación consistiese no más que en pasado y presente, nadie se ocuparía de defenderla contra un ataque [. . .]. Mas, acaece que el pasado nacional proyecta alicientes —reales o imaginarios— en el futuro. Nos parece deseable un porvenir en el cual nuestra nación continúe existiendo. Por eso nos movilizamos en su defensa; no por la sangre, ni el idioma, ni el común pasado. Al defender la nación defendemos nuestro mañana, no nuestro ayer<sup>1</sup>.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>17</sup> *España invertebrada*, O. C. III. 56.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>1</sup> *La rebelión de las masas*, O.C. IV. 266. Sin duda —como es sabido y se verá— sangre, idioma, tradición común tienen gran importancia para Ortega, más en función del futuro.

2. El mañana, el futuro, el porvenir de una nación se da como *proyecto*, programa, preocupación u «ocupación por adelantado con lo que aún no es»<sup>2</sup>.

3. Este proyecto o programa esboza una ocupación, una tarea, un quehacer, una faena, una *prâxis*.

4. Este quehacer o *prâxis* es *colectivo*; por tanto, no tiene un carácter personal ni interpersonal<sup>3</sup>. A través del proyecto »se llama a *las gentes para que juntas hagan algo*«<sup>4</sup>.

5. Este llamado está dirigido, en principio, a *toda* la colectividad nacional. En relación a esto, advierte Ortega que »para hacer grandes cosas es la peor una táctica de exclusiones. Precisamente para que sean fecundas ciertas eliminaciones ejemplares es necesario compensarlas con magnánimos apelativos de colaboración, con llamamientos generosos hacia los cuatro puntos cardinales que permitan a todos los ciudadanos sentirse aludidos»<sup>5</sup>.

6. El proyecto se refiere a una *convivencia total*, es decir, apunta hacia todos los órdenes de la vida colectiva: al orden social, a la organización política, jurídica y administrativa; al ámbito de las ideas: jurídicas, morales, religiosas; al ámbito de las fiestas y de los placeres<sup>6</sup>; a la dimensión de la vida colectiva que *hoy* se halla situada en primer término: la producción<sup>7</sup>; etc.

7. El proyecto nacional —se entiende, en la medida que lo sea— es *sugestivo*: sugiere una vida mejor, más plena.

8. Por eso es *atractivo*, nos induce a ponernos a su servicio.

9. Esto implica que nos *incita* a acometer la realización de las empresas sugeridas, atrayentes.

10. No es, pues, el proyecto un mero ideal, si por ideal entendemos algo que no tiene nada que ver con la realidad<sup>8</sup>. Por el contrario, el programa de vida en común nos hace vislumbrar *grandes utilidades*, de todo orden.

11. Tampoco puede estar configurado sólo con ideas. Las ideas *sensu stricto* no sugieren, ni atraen, ni incitan; no tienen un carácter emocionante,

<sup>2</sup>Ortega, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C. ix. 654.

<sup>3</sup>Respecto de las diferencias —y mutuas referencias— entre lo personal, lo interindividual y lo social o colectivo, véase, de Ortega, *El hombre y la gente*, O. C. vii; en especial, la *Abreviatura* y el Cap. ix; del mismo autor, 'Un rasgo de la vida alemana', O. C. v.

<sup>4</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. iv. 258. Lo cursivo es mío.

<sup>5</sup>*España invertebrada*, O. C. iii. 54.

<sup>6</sup>*Ibid.*, 56, 69.

<sup>7</sup>'Una vista sobre la situación del gerente o »manager« en la sociedad actual', en *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C. ix. 728, 742.

<sup>8</sup>Sobre el concepto que tiene Ortega de los ideales, véase, 'Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*', O. C. iii, 323 ss.; 'Mirabeau o El Político', O. C. iii, 603 s.; 'Teoría de Andalucía', O. C. vi.

no ponen en movimiento. Es la imagen, el mito el que cumple esta función. Esto significa que el proyecto sugestivo de vida en común nos toca, ante todo, en nuestra dimensión cordial, aun cuando no sólo en ella<sup>9</sup>.

12. Hay una segunda razón para que el proyecto no esté formado sólo de ideas: es un dogma. Las ideas se discuten, se cuestionan, se critican. En el proyecto nacional —al menos, en sus dimensiones decisivas— *se cree* y las creencias, en la medida que lo sean, son incuestionables y prácticamente incuestionadas<sup>10</sup>.

13. El proyecto *une en un bloque compacto incluso a los antagonistas*; los intereses individuales, étnicos, políticos, gremiales, profesionales, de clase, etc., quedan supeditados al interés común, nacional: la realización del proyecto sugestivo, atrayente, incitante, que hace sentir prácticamente a todos, en lontananza, grandes utilidades de todo orden que pronto estarán al alcance de la mano. *No* es que *deban* quedar supeditados; en la medida en que el proyecto tenga realidad, es decir, en la medida en que *efectivamente* haya »adhesión de los hombres a ese proyecto incitativo«<sup>11</sup>, la supeditación se produce de manera automática sin que, en principio, nadie —ni individuos ni grupos— sienta este hecho como un especial sacrificio o cosa que se parezca; las ventajas que se espera obtener en la realización de la empresa común superan con creces los intereses particulares disociadores. (No obstante, cuando el atractivo del proyecto no basta, entra en juego la fuerza, el otro ingrediente —junto con el proyecto— del fenómeno del mando. A este fenómeno nos referimos más adelante).

14. El proyecto sugestivo de vida en común se da *condicionado* por elementos que, sin constituir lo decisivo de una nación, *tienen que ver* con ella. Entre esos elementos encontramos a los factores étnicos, lingüísticos, geográficos y tradicionales. Su *tener que ver* con ella es tan acentuado que, precisamente por eso, han ocultado pertinazmente al factor fundamental de la nación: el proyecto sugestivo de vida en común.

Lo que ha ocurrido con el concepto de nación »no es peculiar a este caso, sino que es esencial y permanente. Cuando buscamos el ser de algo o su verdad, esto es, la cosa misma y auténtica de que se trata, lo primero que hallamos siempre son sus ocultaciones, sus máscaras«<sup>12</sup>. El fenómeno de la oculta-

<sup>9</sup>La teoría raciovitalista de las emociones y la función emocionante del mito aparecen tratadas en los tres últimos capítulos del libro de Francisco Soler titulado *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre*, Ed. Universitaria, Santiago, 1965.

<sup>10</sup>Véase, de Ortega, *Ideas y creencias*, O. C. v.; *Del Imperio Romano*, O. C. vi. 53 ss.; etc.

<sup>11</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. iv. 268.

<sup>12</sup>Ortega, *Apuntes sobre el pensamiento*, O. C. v. 525.

ción, explica Ortega, »consiste, sencillamente, en que el ser de la cosa o, lo que es igual, la 'cosa misma', la cosa en su 'mismidad' queda tapada por todo *lo que tiene que ver* con ella pero no es ella. Y nosotros en el itinerario de nuestra mente hacia la 'cosa misma' comenzamos por tomar 'lo que tiene que ver' con ella como si fuese ella. [...] 'Lo que tiene que ver' con una cosa tiene que ver con ella más o menos; a veces tiene que ver mucho. Cuanto más tenga que ver, peor; más tenaz será la ocultación y más tiempo viviremos confundidos y engañados<sup>13</sup>.

El hecho de que parte de 'lo que tiene que ver' con el ser de la nación —factores étnicos, lingüísticos, geográficos, tradicionales— se haya confundido con el ser mismo de la nación —el proyecto sugestivo de vida en común— no nos debe cegar, empero, para este otro hecho: el futuro de una sociedad —su proyecto— es algo deparado por su presente y su pasado— ámbito en el que, de algún modo, encontramos los cuatro factores arriba enumerados.

15. Aun cuando esto sea así, es preciso entender *históricamente* aquellos de entre esos factores que, a primera vista, aparecen como puramente naturales.

Téngase presente que son históricas las entidades que, de alguna manera, el hombre *hace*, fabrica y que, al mismo tiempo, *cambian* —o pueden variar— sustancialmente con él<sup>14</sup>. Por el contrario, »'naturaleza' es el conjunto de lo que nos es regalado y que poseemos *a nativitate*<sup>15</sup> y es, a la par, »lo que permanece idéntico a través de las mudanzas<sup>16</sup>.

La raza —en esta perspectiva— no es mera cuestión biológica, genética, dada y determinada en lo fundamental de una vez para siempre sino, más bien, algo que —de uno u otro modo, en mayor o menor medida— se ha venido *haciendo*, sin que quepa determinar sus límites futuros, lo que puede llegar a ser. De esta manera *histórica* concibe Ortega a la raza española<sup>17</sup>.

El ámbito geográfico, el mundo físico pasa a ser paisaje configurado por el hombre, transformado por éste. »El hombre —escribe Ortega— reacciona sobre el invariable planeta y lo transforma. De aquí que hablar, con motivo de una vida humana, de la tierra, de este o aquel terruño, región o continente como puras realidades geográficas, es una abstracción. Desde hace muchos milenios, tantos cuantos integran el tiempo de la historia, el paisaje geográfico está ya, más o menos, hoy con un estilo, mañana con otro, conformado por

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Véase, de Ortega, *Historia como sistema*, O. C. vi.; *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C. ix; etc.

<sup>15</sup> *Apuntes sobre el pensamiento*, O. C. v. 530.

<sup>16</sup> *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C. ix. 646.

<sup>17</sup> Cfr., *España invertebrada*, II Parte, Cap. 6.



la obra humana<sup>18</sup>. En suma, todo »paisaje geográfico tiene siempre una fecha<sup>19</sup>, y esta fecha es »aquella en que esté la sociedad habitante de él<sup>20</sup>.

Para ilustrar su tesis, en un texto —el que estamos citando— destinado a ser leído, como conferencia, ante argentinos, dice nuestro pensador: »La Pampa de hoy es bien distinta de la que descubrió don Pedro de Mendoza y de la que nos describen los viajeros ingleses que la recorrieron hace un siglo. Baste recordar que en tiempo de don Pedro de Mendoza el hombre se moría de hambre en la Pampa; y en 1840, es decir, ayer, poco menos. Hoy, en cambio, a la hora en que hablo —Ortega escribe estas palabras en 1940— es uno de los pocos paisajes del mundo donde el hombre no pasa hambre. Advertencia obvia, simplícísima, pero que, como una espada, tiene dos filos: pues nos insinúa que la pampa, paraje telúrico, ha sido ya dos cosas: hambre y abundancia; y que si hoy está en su hora venturosa, puede estar mañana, es seguro que estará mañana en alguna hora acerba. O lo que es igual, nos muestra que todo lo que al hombre se refiere, incluso el planeta donde ha sido injertado, es histórico, y que lo histórico es inexorablemente cambio, vicisitud y alternativa: mudanza de peor a mejor y de mejor a peor, angustia y alborozo, ventura y desgracia. Por tanto, que en todo lugar y en todo tiempo, incluso en la Pampa y hoy, el hombre tiene que vivir alerta y afanoso para realizar en la medida posible ese programa intransferible de existencia que cada uno de nosotros es<sup>21</sup>.

En la perspectiva de Ortega, las fronteras no serían algo dado sino, algo que —de uno u otro modo— se obtiene, y que cuesta mantener. Por lo demás, recordemos que su presunta 'naturalidad' »depende de los medios económicos y bélicos de la época<sup>22</sup>, lo que significa que pueden variar de acuerdo a los cambios que se produzcan en estos medios, aunque, no sólo por ello.

La lengua no es tomada por Ortega como un 'hecho' —dado, concluso, cerrado—, »por la sencilla razón de que no está nunca 'hecha', sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, o, dicho en otros términos, es una creación permanente y una incesante destrucción<sup>23</sup>.

Usualmente, se entiende por historia el pasado del hombre, su tradición. Sin embargo, en cuanto —en principio— la tradición es lo que el hombre se li-

<sup>18</sup> *Vives - Goethe*, O. C. IX. 512, 513.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 512.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 513.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 512. Respecto de la historicidad de lo geográfico, se puede consultar, también, estos textos de Ortega: 'Temas de viaje', en *El Espectador - IV*, O. C. II, 367 ss.; 'En el centenario de Hegel', O. C. V., 422 ss.; *Prólogo para alemanes*, O. C. VIII, 54 s.

<sup>22</sup> *La rebelión de las masas*, O. C. IV. 262.

<sup>23</sup> *El hombre y la gente*, O. C. VII. 247.

mita a *recibir* y, al mismo tiempo, acoger como algo »fatal e irreformable«<sup>24</sup>, constituiría el pasado, más bien y paradójicamente, lo que el hombre tiene de naturaleza, su dimensión natural. Esto, claro está, no aparece a primera vista. Por eso lo ponemos de relieve; para agregar, a continuación, que aunque el pasado sea —en principio, repito— lo dado e inmodificable, es preciso *asumirlo*, quíerese o no, y esto significa que hay que revivirlo, *re-hacerlo*; y como esta asunción no está pre-fijada en su modo de darse, es decir, como *puede realizarse de las más diversas maneras*, llegamos a la conclusión de que también en este factor condicionante del proyecto sugestivo de vida en común encontramos los caracteres de lo histórico.

16. En el proyecto de vida en común no siempre se asume la más propia posibilidad de una sociedad. A veces ocurre que la colectividad se dirige hacia la realización de posibilidades que no representan la solución de los problemas que la afectan.

Esto acaece con mayor agudeza cuando la sociedad de que se trata se encuentra afectada por una crisis profunda. Frente a ella, los primeros movimientos estarán *siempre* —así ha sido hasta ahora— dirigidos por pseudosoluciones. Sólo cuando éstos —los primeros ensayos por resolver la crisis— fracasan estruendosamente, se patentiza la más propia posibilidad de ese pueblo, la cual puede ser, entonces, asumida en su programa de existencia.

En el Prólogo a la Cuarta Edición de *España Invertebrada*, en 1934, decía Ortega: »Siempre ha acontecido lo mismo. Lo que va a ser la verdadera y definitiva solución de una crisis profunda es lo que más se elude y a lo que mayor resistencia se opone. Se comienza por ensayar todos los demás procedimientos y con predilección los más opuestos a aquella única solución. Pero el fracaso inevitable de éstos deja exenta, luminosa y evidente la efectiva verdad, que entonces se impone de manera automática, con una sencillez mágica«<sup>25</sup>. Cuando nuestro pensador escribe esto tiene ante la vista la profunda crisis europea; la pseudosolución que se había adoptado para hacerle frente consistía, en suma, en »la exaltación de las masas nacionales y de las masas obreras«<sup>26</sup>; esa exaltación, »llevada al paroxismo en los últimos treinta años —dice Ortega en 1934—, era la vuelta que *ineludiblemente* tenía que tomar la realidad histórica para hacer posible el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa«<sup>27</sup>. Que esta posibilidad —la unidad de Europa—, que Ortega consideraba como la más propia de las naciones europeas,

<sup>24</sup> *La rebelión de las masas*, O. C. IV 264. Lo cursivo es mío.

<sup>25</sup> O. C. III. 44.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

no ha sido plenamente asumida por éstas, nos lo muestran las dificultades con que tropieza la Comunidad Económica Europea. Pero su sola existencia y perduración, y lo que se hace para superar esas dificultades evidencian, también, que buena parte de los europeos siente que tal posibilidad tiene el carácter de solución única a los problemas que los afectan.

17. El esquema interpretativo que estamos describiendo puede usarse —con las sumas y restas del caso— para comprender a otras formas de colectividad —que no sean naciones— y, pienso, a grupos intrasociales, exceptuando, en cierta medida, a la familia, único grupo en que hay una cohesión *a priori*<sup>28</sup>.

18. El proyecto sugestivo de vida en común, factor decisivo en el advenimiento y pervivencia de una nación, adquiere realidad dentro de un fenómeno más amplio, del cual es sólo un elemento; el del mando.

## II

### LOS NIVELES DEL MANDO

#### 1. GENERACIONES, MASAS Y MINORIAS

»La vida humana —dice Ortega— [...] tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial. Se trata de una condición extraña, pero inexorable, inscrita en nuestra existencia. [...] Vivir es ir disparado hacia algo, es caminar hacia una meta<sup>1</sup>. Teniendo la vida humana tal textura, podemos preguntar: ¿De dónde proviene ese algo a que la vida tiene que estar puesta? ¿Cómo adviene y opera esa meta hacia la que la existencia se proyecta?

Es claro que no podemos dar ahora respuesta cabal a esas interrogantes. Las contestaremos en la medida en que atañen a nuestra actual preocupación. Para ello, hagamos otro par de preguntas.

¿Es el proyecto de existencia de una vida personal de carácter estrictamente individual? ¿Soy yo el que, sin más, determina la empresa a que pongo mi vida y la meta hacia la que camino?

Sin ir demasiado lejos, puedo constatar que la tarea filosófica —que es aquello a lo que intento dedicarme— no la he inventado yo y, que la peculiar

<sup>28</sup>Véase *España invertebrada*, O. C. III, 56.

<sup>1</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. IV, 243.

manera de moverme en ella —modulada, ciertamente, de manera personal— me ha sido propuesta y, de algún modo, impuesta por hombres que forman parte de la minoría selecta —en lo que a filosofía se refiere— de la generación en el poder<sup>2</sup>.

Mi quehacer filosófico está condicionado, pues, por hombres especialmente cualificados en la dimensión filosófica de sus vidas. Lo mismo ocurre, obviamente, con los que se dedican a otras tareas: artistas, científicos, técnicos, etc.: proyectan sus respectivos quehaceres y los realizan teniendo ante la vista —aunque sea sólo para, a la postre, oponerse a ellas— ciertas pautas elaboradas por individuos especialmente cualificados en los campos de acción correspondientes.

Si tomamos en cuenta, por tanto, que la empresa a que pongo mi vida y aquello hacia donde voy viene deparado por la sociedad en que vivo —más precisamente, y sin entrar en mayores complicaciones, por la minoría selecta de la generación en gestión—, estaremos en condiciones de vislumbrar en qué sentido el hombre «es social en su más elemental textura»<sup>3</sup> y, qué quiere decir Ortega cuando afirma que «antes que sujetos psíquicos somos sujetos sociológicos»<sup>4</sup>.

Al darme cuenta de que mi quehacer no discurre guiado sólo por mi espontaneidad sino que, más bien, lo hace bajo la presión de un mando, puedo preguntarme: ¿siento ese imperar sobre mí como una pura imposición, como una presión ejercida arbitrariamente y sin justificación sobre mi vida? ¿Es ese mando, fundado en la ejemplaridad con que algunos hombres hacen su tarea, una nuda violencia? No parece que así sea. Junto a la presión —mayor o menor, de uno u otro tipo— inherente a todo mando, siento la atracción de la tarea que me proponen esas minorías a que he aludido; la empresa a que me invitan y la particular manera de llevarla a efecto que me sugieren, antes que obligarme, me convencen.

Sobre este nivel de comunidad entre la minoría selecta de la generación en gestión y el resto de la colectividad cabe todo tipo de discrepancias, desde las normales y sanas hasta aquellas en que, negándose radicalmente tal comunidad, notamos síntomas de patología social.

Dentro de las primeras, encontramos la polémica generacional constitutiva de la historia, la que puede adoptar una forma *cumulativa* o una forma *eli-*

<sup>2</sup>Sobre este concepto y, en general, sobre la *teoría de las generaciones*, véase, de Ortega, *En torno a Galileo*, O. C. v., y, *El tema de nuestro tiempo*, O. C. III; de Julián Marías, *El método histórico de las generaciones*, Obras Completas, Ed. Revista de Occidente, Madrid, Tomo VI.

<sup>3</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. IV. 242.

<sup>4</sup>*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la 'Historiología', O. C. IV. 540.

*minatoria*, según se sienta una mayor o una menor homogeneidad entre lo recibido y lo propio<sup>5</sup>.

Dentro de las segundas, hallamos la lucha generacional frívola, arbitrariamente negadora del pasado<sup>6</sup>, y lo que Ortega denomina, con una expresión reiteradamente mal entendida, rebelión o indocilidad de las masas.

»Una nación —leemos en *España Invertebrada*— es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos<sup>7</sup>. Notemos, en primer lugar, que Ortega no se refiere a lo que *debe ser* una nación sino, a lo que *es*. En segundo término, que los conceptos que necesitamos aclarar para entender su tesis son, por lo menos, estos: masa, minoría selecta y estructura.

Hay una serie de tópicos que ocultan las realidades que Ortega designa como masas y minorías. »Una tosca sociología —advierte nuestro pensador—, nacida por generación espontánea y que desde hace mucho tiempo domina las opiniones circulantes, tergiversa estos conceptos de masa y minoría selecta, entendiendo por aquélla el conjunto de las clases económicamente inferiores, la plebe, y por ésta las clases más elevadas socialmente. Mientras no corriamos este *quid pro quo* no adelantaremos un paso en la inteligencia de lo social<sup>8</sup>.

Esa tosca sociología comete sólo una primera tergiversación. Hay otras. »Cuando se habla de 'minorías selectas' —leemos en *La Rebelión de las Masas*— la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás<sup>9</sup>.

Lo que Ortega llama minorías selectas, aristocracias u hombres egregios no son ni las clases más elevadas socialmente ni los petulantes que se creen superiores a los demás. Con esas expresiones tampoco se refiere Ortega a la »nobleza« —así, entre comillas— hereditaria ni, menos aún, al pequeño 'mundo elegante', »a ese grupo reducidísimo que pretende asumir para sí íntegro el nombre de 'sociedad', que se llama a sí mismo 'la sociedad', y que vive simplemente de invitarse o de no invitarse<sup>10</sup>.

Las masas no son el conjunto de las clases económicamente inferiores ni

<sup>5</sup> Véase *El tema de nuestro tiempo*, O. C. III, 149.

<sup>6</sup> Respecto de esto, consúltese *En torno a Galileo*, O. C. v, 44.

<sup>7</sup> O. C. III, 93.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>9</sup> O. C. IV, 146.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 150.

tampoco los obreros; »no es raro encontrar hoy entre los obreros —dice Ortega hacia 1926— [...] almas egregiamente disciplinadas«<sup>11</sup>

¿Qué son, pues, las minorías? ¿Qué, las masas?

»Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas«<sup>12</sup>. Esta definición nos lleva a preguntar: especialmente cualificados —o no— ¿respecto de qué? En relación, respondemos, a *determinada dimensión de la vida*, a un particular campo de asuntos.

Como muy acertadamente señala Julián Marías, »en rigor —salvo excepciones contadas— la minoría rectora no está constituida por individuos —se entiende, en su integridad—, sino por acciones vitales de ciertos individuos, por funcionamientos concretos de éstos en la dimensión en que realmente son cualificados«<sup>13</sup>.

Los ejemplos que pone a continuación aclaran su pensamiento: »El gran político, que constituye parte de la minoría dirigente por esa determinación suya, en cuanto enfermo es un hombre más y no puede ni debe decir al médico cómo tiene que curarlo, sino seguir dócilmente sus consejos o —este sí es un inalienable derecho— cambiar de médico. El ilustre físico, si no entiende más que de física, no podrá decir al director de escena cómo debe montar su espectáculo, aunque sí es lícito que no lo contemple si no le produce placer. El genial pintor no puede opinar sobre la política internacional de su país, se entiende activamente, esto es, diciendo qué se debe hacer, aunque, por supuesto, puede rechazar el *programa* político que un partido le presenta y preferir otro«<sup>14</sup>.

Añade Marías: »La pertenencia a la minoría rectora no es una condición permanente de ciertos hombres, sino una función que cada uno ejerce en tanto en cuanto está calificado para ello, y tan pronto como esa función acaba el individuo ha de reintegrarse a las filas de la masa y, por tanto, ha de ser dócil«<sup>15</sup>.

Cuando esta docilidad no se produce estamos ante casos de rebelión de masas. Que »el poder económico implique orientación de la literatura, la condición sacerdotal permita opinar sobre filosofía, el saber científico confiera licencia para intervenir en la política extranjera, son formas de 'barbarie del especialismo' y, por tanto, casos de rebelión de masas«<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>13</sup> *La estructura social*, O. C. VI, 207.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, 207, 208.

Aun cuando masa dirigida y minoría rectora o dirigente sean, en rigor, *funciones* sociales, la sociedad cristaliza, solidifica estas funciones en »clases o estamentos que normalmente y de modo estadístico las ejercen«<sup>17</sup>.

Esta »solidificación —dice Marías— es necesaria, pertenece a la índole misma de la sociedad; y el margen de inadecuación e 'inexactitud' que siempre implica no quiere decir otra cosa que la dimensión de inautenticidad —mayor o menor, en ocasiones prácticamente desdeñable, a veces abrumadora— inseparable de todas las formas de la vida colectiva«<sup>18</sup>.

Si la indocilidad de las masas respecto de las minorías se generaliza en una sociedad, si la actitud de rebeldía llega a ser la usual, tenemos que sospechar que el *margen de inadecuación* de que habla Marías es tan grande que la inautenticidad de la vida colectiva se ha hecho abrumadora. En otras palabras, es máximamente probable que en tal situación la minoría *titular* u oficial de esa sociedad haya fallado, haya degenerado y se haya convertido también en masa. La docilidad de ésta ante una ejemplaridad inexistente, que se ha evaporado, no tiene entonces razón de ser<sup>19</sup>.

Se trata de las épocas de decadencia, de »las épocas en que la minoría directora de un pueblo —la aristocracia— ha perdido sus cualidades de excelencia, aquellas precisamente que ocasionaron su elevación. Contra esa aristocracia ineficaz y corrompida se rebela la masa justamente. Pero, confundiendo las cosas, generaliza las objeciones que aquella determinada aristocracia inspira, y, en vez de sustituirla con otra más virtuosa, tiende a eliminar todo intento aristocrático. Se llega a creer que es posible la existencia social sin minoría excelente; más aún: se construyen teorías políticas e históricas que presentan como ideal una sociedad exenta de aristocracia. Como esto es positivamente

<sup>17</sup>Ibid., 206, 207.

<sup>18</sup>Ibid., 208.

<sup>19</sup>Tampoco la tiene, en ese caso, la obediencia, derivado de la docilidad, producto, a su vez, de la ejemplaridad. (»La obediencia —dice Ortega— supone [...] docilidad. No confundamos [...] la una con la otra. Se obedece a un mandato, se es dócil a un ejemplo, y el derecho a mandar no es sino un anejo de la ejemplaridad« (*España invertebrada*, O. C. III, 106)). Si persiste, la obediencia se transforma en mero aguantar y envilecimiento (»Obedecer —leemos en *La rebelión de las masas*— no es aguantar —aguantar es envilecerse—, sino, al contrario, estimar al que manda, solidarizándose con él, situándose con fervor bajo el ondeo de su bandera« (O. C. IV, 245). Y es claro que esa estima y esta solidaridad y este fervor no pueden surgir sino ante una ejemplaridad que los haga brotar. Habría que añadir, sin embargo, que la ejemplaridad no basta para que haya docilidad y obediencia. Junto a ella se requiere cierta capacidad de entusiasmo de la masa, cierto poder del alma popular para crear —en el mejor sentido del vocablo— mitos colectivos que permitan que la ejemplaridad —mayor o menor— se manifieste y actúe. (Véase *España invertebrada*, II Parte, Cap. 1)).

imposible, la nación prosigue aceleradamente su trayectoria de decadencia<sup>20</sup>.

No hay que entender, por cierto, lo dicho más arriba como referido exclusiva o principalmente a la política. »Las ideas de aristocracia y masa —afirma Ortega— han de entenderse referidas a todas las formas de relación interindividual, y actúan en todos los puntos de la coexistencia humana. Precisamente allí donde su acción pudiera juzgarse más baladí es donde ejercen su influjo más decisivo y primario. Cuando la subversión moral de la masa contra la minoría mejor llega a la política, ha recorrido ya todo el cuerpo social<sup>21</sup>.

Es preciso, sin embargo, distinguir dentro del cuerpo social funciones colectivas de distinta jerarquía. En la medida en que sean las superiores las afectadas por la deserción de las minorías, la indocilidad de las masas o ambas cosas, la decadencia será mayor. Entre estas »funciones vitales superiores<sup>22</sup> encontramos las »intelectivas —concepción de la realidad, ciencias, técnicas, administración<sup>23</sup>. Pero al lado de ellas, y sin tener menor importancia, habría otras. »Una nación —advierte Ortega, indicando hacia dónde tenemos que dirigir la mirada para hallarlas— no podría nutrir sus necesidades históricas si estuviese atendida a un solo tipo de excelencia. Hace falta, junto a los eminentes sabios y artistas, el militar ejemplar, el industrial perfecto, el obrero modelo y aun el genial hombre de mundo. Y tanto o más que todo esto necesita una nación de mujeres sublimes<sup>24</sup>.

En suma, pues, »cuando un pueblo se arrastra por los siglos gravemente valetudinario, es siempre o porque faltan en él hombres ejemplares, o porque las masas son indóciles. La coyuntura extrema consistirá en que ocurran ambas cosas<sup>25</sup>.

Superar tal coyuntura implica, necesariamente, que las masas reconozcan la necesidad de la intervención específica de las minorías eminentes en la convivencia social. Pero esto sólo puede acontecer si experimentan un fracaso total al pretender vivir sin la actuación de éstas. Antes de llegar a estar en condiciones de trascender esa coyuntura extrema, las masas —dice

<sup>20</sup> *España invertebrada*, O. C. III, 97.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 106, 107.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 106. Respecto de la misión histórica de la mujer *como tal* —por tanto, no como esposa, madre, hermana o hija—, véase el 'Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*', O. C. III, 317 ss.

<sup>25</sup> *España invertebrada*, O. C. III, 107.



Ortega—, paralelamente al fracaso político »padecen en su vida *privada* los resultados de la desorganización«. Además, »la seguridad pública peligra; la economía *privada* se debilita; todo se vuelve angustioso y desesperante«. Entonces, y sólo entonces, »cesa el rencor contra la minoría eminente«<sup>26</sup>, »el odio a los mejores parece agotarse como fuente maligna, y empieza a brotar un nuevo hontanar afectivo de amor a la jerarquía, a las faenas constructoras y a los hombres egregios capaces de dirigirlas«<sup>27</sup>.

Notemos que »*la acción recíproca entre masa y minoría selecta* —a juicio de Ortega, *el hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien como hacia el mal*«<sup>28</sup>— esta acción recíproca, digo, depende en último término de la opinión pública. Esto, que más arriba ha quedado insinuado, lo dejamos ahora claramente establecido.

Pero antes de habérmolas con el concepto de opinión pública, volvamos hacia dos asuntos que permanecen a nuestra espalda.

La frase que nos ha servido de hilo conductor dice: »Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos«. En ella se dice *es* y no, 'debe ser'. En efecto, después de enunciarla, agrega Ortega: »Cualquiera que sea nuestro credo político, nos es forzoso reconocer esta verdad, que se refiere a un estrato de la realidad histórica mucho más profundo que aquel donde se agitan los problemas políticos. La forma jurídica que adopte una sociedad nacional podrá ser todo lo democrático y aun comunista que quepa imaginar; no obstante, su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa«<sup>29</sup>.

Esta acción está dirigida a organizar, a *estructurar* la masa; y Ortega entiende por *estructura* un conjunto de elementos, »más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos«<sup>30</sup>. Lo opuesto a estructura es el desmembramiento, el aislamiento y el caos. Y esto es también lo opuesto a sociedad. No podemos llamar sociedad —ni nación, que es una forma de sociedad— a un montón humano desestructurado, esto es, en desintegración y en desorden.

Estas consideraciones nos permiten salir al paso de otra extendida tergiversación acerca de las minorías y las masas. Se ha propagado en nuestras sociedades la opinión de que la función de las minorías es mantener en

<sup>26</sup> *Ibid.*, 97, 98.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>30</sup> Ortega, *Meditaciones del Quijote*, O. C. I, 350. Véase, también, la página 276 de la edición comentada por Julián Marías (Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966).

servidumbre a la masa. Pero ahora vemos que la acción de las minorías, *tal como las entiende Ortega*, consiste en algo muy distinto. Más aún: »Contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión. Cuando ésta, por azar, le falta, siente desasosiego e inventa nuevas normas más difíciles, más exigentes, que le opriman. Esto es la vida como disciplina: la vida noble«<sup>31</sup>.

El texto citado destaca y explica otra cualidad de las minorías selectas —apuntada más arriba— que es preciso tener presente: al lado de la especial cualificación que las caracteriza está el particular *esfuerzo* con que se ha conseguido tal excelencia.

## 2. OPINIÓN PÚBLICA, PODER PÚBLICO, ESTADO

Considera Ortega a la conversación entre los profenómenos de la historia. Siguiendo a Goethe, entiende por tales aquellos »fenómenos modelos que aclaran el misterio de otros muchos, menos puros o más complejos«<sup>1</sup>.

La conversación es »la forma más simple de sociedad«<sup>2</sup>, y, al mismo tiempo, »el instrumento socializador por excelencia«<sup>3</sup>.

Al analizar el estilo en que usualmente acontecen las conversaciones en una colectividad, podemos diagnosticar, por ejemplo, cómo andan en ella las decisivas relaciones entre minoría y masa.

»Cuando seis hombres se reúnen para conversar —dice Ortega—, la masa indiferenciada de interlocutores que al principio son, queda poco después articulada en dos partes, una de las cuales dirige en la conversación a la otra, influye en ella, regala más que recibe. Cuando esto no acontece, es que la parte inferior del grupo se resiste anómalamente a ser dirigida, influida por la porción superior, y entonces la conversación se hace imposible«<sup>4</sup>.

En el primer caso, los hombres especialmente cualificados respecto del asunto de que se trata pueden cumplir su papel de minoría selecta; en el segundo, nos encontramos con una típica actitud de rebelión de masas.

<sup>31</sup> *La rebelión de las masas*, O. C. IV, 181, 182.

<sup>1</sup> *España invertebrada*, O. C. III, 127.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 93.

Podrá parecer extraño que se hable de rebelión de masas a propósito de algo, como las conversaciones, que, en principio, nada tiene que ver con la política. Habría que recordar, ante esa extrañeza, que »las ideas de aristocracia y masa han de entenderse referidas a todas las formas de relación interindividual, y actúan en todos los puntos de la coexistencia humana«. Más aún: »Precisamente allí donde su acción pudiera juzgarse más baladí es donde ejercen su influjo más decisivo y primario«<sup>5</sup>.

Y, en efecto, de lo que ocurra en las conversaciones dependerá de algún modo, entre otras cosas, lo que acontezca en el ámbito político. »No extrañe —señala Ortega en *España Invertebrada*— que más de una vez se aluda en este volumen a las conversaciones, tributándoles una alta consideración. ¿Por ventura se cree que es más importante la actividad electoral? Sin embargo, bien claro está que las elecciones son, a la postre, mera consecuencia de lo que se parle y de cómo se parle en un país«<sup>6</sup>.

Para fijar, pues, la ecuación peculiar en que se desarrollaban hacia 1920 las relaciones de las masas con las minorías selectas dentro de España, Ortega compara el estilo de las tertulias españolas con el de las conversaciones en otros lugares. »Siempre que en Francia o Alemania —dice— he asistido a una reunión donde se hallase alguna persona de egregia inteligencia, he notado que las demás se esforzaban en elevarse hasta el nivel de aquélla. Había un tácito y previo reconocimiento de que la persona mejor dotada tenía un juicio más certero y dominante sobre las cosas. En cambio, siempre he advertido con pavor que en las tertulias españolas —y me refiero a las clases superiores, sobre todo a la alta burguesía, que ha dado siempre el tono a nuestra vida nacional— acontecía lo contrario. Cuando por azar tomaba parte en ella un hombre inteligente, yo veía que acababa por no saber dónde meterse, como avergonzado de sí mismo. Aquellas damas y aquellos varones burgueses asentaban con tal firmeza e indubitabilidad sus continuas necesidades, se hallaban tan sólidamente instalados en sus inexpugnables ignorancias, que la menor palabra aguda, precisa o siquiera elegante sonaba a algo absurdo y hasta descortés«<sup>7</sup>.

Lo que sucedía en las conversaciones españolas era síntoma, por tanto, de que España tenía »infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora«<sup>8</sup>, la cual consiste en que »la ejemplaridad de unos pocos

<sup>5</sup>Ibíd., 98.

<sup>6</sup>Ibíd., 127.

<sup>7</sup>Ibíd.,

<sup>8</sup>Ibíd., 94.

se articula en la docilidad de otros muchos«, de tal modo que »el ejemplo cunde y [...] los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores«<sup>9</sup>.

Pero nuestra referencia a la conversación, profenómeno de la historia, tiene como finalidad llegar a lo siguiente: »Si contemplamos el enjambre incalculable de ideas u opiniones que en nuestro derredor salen incesantemente revolando del decir de la gente, notaremos que se pueden diferenciar en dos grandes clases. Unas son dichas como cosa que va de suyo y en que, al decirlas, se cuenta desde luego con lo que se llama 'todo el mundo' las admite. Otras, en cambio, son enunciadas con el matiz, más o menos acusado, de que no son opiniones admitidas; a veces, con pleno carácter de ser opuestas a las comúnmente admitidas. En el primer caso, hablaremos de opiniones reinantes; en el segundo, de opiniones particulares«<sup>10</sup>.

Estas últimas se caracterizan, por lo pronto, por no tener existencia sino estrictamente en la medida que uno, varios o muchos se tomen el trabajo de sustentarlas<sup>11</sup>.

Las opiniones reinantes, tópicos u opinión pública son, por el contrario, »usos establecidos, y 'establecidos' quiere decir que no necesitan del apoyo y sostén por parte de individuos o grupos determinados, sino que, al revés, se imponen a todos, ejercen sobre todos su presión«<sup>12</sup>. Esto lleva a Ortega a denominarlas 'vigencias'.

<sup>9</sup>Ibíd., 104.

<sup>10</sup>*El hombre y la gente*, O. C. VII, 263, 264.

<sup>11</sup>Ibíd., 265.

<sup>12</sup>Ibíd., 264. En la *Abreviatura de El hombre y la gente*, dice Ortega:

I. »Los hechos sociales constitutivos son usos«.

II. »Para la doctrina sociológica que se va a exponer en estas lecciones basta con que ciertos usos, si se quiere los casos extremos del uso, se caractericen por estos rasgos:

1° Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias 'morales' o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas.

2° Son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales.

3° Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de toda otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades extraindividuales o impersonales«.

III. »Los usos producen en el individuo estas tres principales categorías de efectos:

1° Son pautas de comportamiento que nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos y que, por tanto, no son para nosotros tales determinados individuos. La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (= próximo). Los usos nos permiten la casi-convivencia con el desconocido, con el extraño.

2° Al imponer a presión un cierto repertorio de acciones —de ideas, de normas, de técnicas—

La sociedad, la colectividad existe a base de estas opiniones vigentes<sup>13</sup>.

Según Ortega, los dos más acusados caracteres de la idea de *vigencia* —alfa y omega de toda la sociología— son estos: »La vigencia social, sea del origen que sea, no se nos presenta como algo que depende de nuestra individual adhesión, sino que, por el contrario, es indiferente a nuestra adhesión, *está ahí*, tenemos *que contar con ella* y ejerce, por tanto, sobre nosotros su coacción, pues ya es coacción el simple hecho de que, queramos o no, tengamos que contar con ella; 2º, viceversa, en todo momento podemos recurrir a ella como a una instancia de poder en que apoyarnos«<sup>14</sup>.

Las anteriores consideraciones nos indican que »la sociedad, conjunto de los usos, de un lado se nos impone, de otro, la sentimos como instancia a que recurrir y en que ampararnos. Lo uno y lo otro, ser imposición y ser recurso, implican que la sociedad, es, por esencia, poder, un poder incontrastable frente al individuo. La opinión pública, la opinión reinante tiene tras de sí ese poder y lo hace funcionar en las diversas formas que corresponden a las diversas dimensiones de la existencia colectiva. Ese poder de la colectividad es el 'poder público'«<sup>15</sup>.

El *poder público*, que tenemos que entender como un uso, se funda, por tanto, en otros, a saber, en »el sistema de usos intelectuales que llamamos 'opinión pública'«<sup>16</sup>. Dicho más precisamente, »el poder público no es [...] sino la emanación activa, energética de la opinión pública«<sup>17</sup>.

No siempre ocurre que este poder tome »la figura de un cuerpo armado especial, con su reglamento y sus jefes a las órdenes de los gobernantes«. Esto acontece sólo en una »etapa muy avanzada de la evolución social«<sup>18</sup>, es decir, »cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva«<sup>19</sup>.

obligan al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyectan en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado.

3º Al automatizar una gran parte de la conducta de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permiten a aquélla que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquia frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto«.

<sup>13</sup>Sobre el concepto de vigencia, véase *La estructura social*, Cap. III.

<sup>14</sup>*El hombre y la gente*, O. C. VII, 266.

<sup>15</sup>Ibid., 266, 267.

<sup>16</sup>Ibid., 232.

<sup>17</sup>Ibid., 268.

<sup>18</sup>Ibid., 267.

<sup>19</sup>Ibid., 269.

Pero aun en esta etapa —la *estatal*— el poder público »opera sin cesar aparte de las intervenciones de la policía y el ejército«<sup>20</sup>. La eficacia de este poder, en efecto, »se manifiesta incesantemente en nuestro comportamiento que está regulado en nosotros por él, y tan pronto como, por voluntad, descuido o azar, nos salimos del cauce marcado por las costumbres, nos vemos batidos por la protesta amenazadora de nuestro contorno, que se encrespa en borrasca contra nuestro abuso«<sup>21</sup>. Así, por ejemplo, »si un día dejamos de saludar a un conocido que encontramos en la calle transeúnte, o a los que hallamos en una reunión, éstos se nos enfadan y [...] este enfado trae para nosotros algunos daños; por lo pronto, y por lo menos, que nos tengan por mal educados, pero tal vez daños graves«. Recuérdese que »aún no hace muchos años —en Europa— cuando alguien negaba un saludo solía recibir automáticamente una bofetada, y al día siguiente tenía que batirse a espada, sable o pistola«<sup>22</sup>.

Ciertamente, lo que nos interesa ahora es el poder público bajo su forma estatal, ya que es el Estado Nacional el que postula un proyecto sugestivo de vida en común, factor decisivo en la constitución y pervivencia de una nación. A la luz de lo anterior, podemos afirmar que el mando que ejerce el Estado Nacional, en cuanto es una forma del poder público, se funda en la opinión pública. El proyecto sugestivo de vida en común no sería —en cierto sentido— sino una peculiar configuración de esta opinión pública, su futurización en vista de un quehacer —o *prâxis*— colectivo. Esto significa, entre otras cosas, que el proyecto nacional —se entiende, en la medida que sea real— es una vigencia social y posee, luego, los caracteres inherentes a toda vigencia.

Ahora bien; en la perspectiva que hemos adoptado en este párrafo, ¿cómo, por qué surge el Estado y el imperar que le es propio? Para responder tal pregunta, tenemos que partir de la constatación de »un hecho que se da en toda sociedad, que le es anejo, a saber: el carácter antisocial de muchos individuos: el asesino, el ladrón, el traidor, el arbitrario, el violento«<sup>23</sup>.

Este hecho nos señala con aspereza que »la llamada 'sociedad' no es nunca lo que este nombre promete. Es siempre, a la vez, en una u otra proporción, di-sociedad, repulsión entre los individuos. Como por otro lado pretende ser lo contrario, necesitamos abrirnos radicalmente a la convicción de que la sociedad es una realidad *constitutivamente* enferma, deficiente; en rigor es, sin cesar, la lucha entre sus elementos y comportamientos efec-

<sup>20</sup> *Ibid.*, 267.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, 214, 215.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 268.

tivamente sociales y sus comportamientos y elementos disociadores y antisociales<sup>24</sup>.

Esta duplicidad tiene por consecuencia que la sociedad, para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad —y, gracias a ello, perdurar como tal—, necesite »hacer intervenir con frecuencia su interno 'poder público' en forma violenta y hasta crear —cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva— un cuerpo especial encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontestable. Es lo que ordinariamente se llama el Estado<sup>25</sup>.

### 3. EL MANDO ESTATAL

Mi quehacer en el mundo no está condicionado sólo por el mando de las minorías selectas de la sociedad en que vivo (mando que se funda en la ejemplaridad de esas minorías), sino que, también lo está por el mando del Estado (modo del poder público fundado, como todas sus demás formas, en la opinión pública).

Lo que acontezca entre las minorías selectas y las masas, su acción recíproca condiciona a la opinión pública —por tanto, al poder público y al Estado—, y viceversa.

La opinión pública —luego, el poder público, luego, el Estado— no se configurará ni actuará de la misma manera en una colectividad en que la masa es dócil a la ejemplaridad de las minorías egregias y, por eso, obedece a su mandato<sup>1</sup>, que en una sociedad en que »la masa [...], sin dejar de serlo, suplanta a las minorías<sup>2</sup>.

La relación entre masas y minorías no tendrá idéntico rostro en una sociedad en la que la opinión pública ha llegado a la convicción de »que es posible la existencia social sin minoría excelente<sup>3</sup>, que en una colectividad —quizás la misma, en otro momento de su historia— en la que la opinión pública »reconoce la necesidad de su intervención específica —la de los hombres egregios— en la convivencia social<sup>4</sup>.

<sup>24</sup>Ibid., 268, 269.

<sup>25</sup>Ibid., 269.

<sup>1</sup>Véase *España invertebrada*, II Parte, Cap. 5; 'Ejemplaridad y docilidad'.

<sup>2</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. IV, 147. Tal sociedad podría derivar hacia el estatismo que Ortega describe en el Cap. XIII de este libro.

<sup>3</sup>*España invertebrada*, O. C. III, 97.

<sup>4</sup>Ibid., 98. Lo que va entre guiones es mío.

No es esta la ocasión para meternos en este círculo, permanecer en él y explicarlo. Sólo dejamos apuntada su existencia.

Nuestra finalidad es determinar de otra manera, teniendo como base lo expuesto hasta ahora, lo que hay que entender por mando, destacando, claro está, el mando ejercido por el Estado Nacional.

»El mando —dice Ortega— es una presión que se ejerce sobre los demás. Pero no consiste sólo en esto. Si fuera esto sólo, sería violencia. No se olvide que mandar tiene doble efecto: se manda a alguien, pero se le manda algo. Y lo que se le manda es, a la postre, que participe en una empresa, en un gran destino histórico«<sup>5</sup>.

Hay que distinguir claramente, pues, entre mandar y violentar. La violencia es mera presión sobre los demás. Mandar, en cambio, es presionarlos *para darles quehacer, para meterlos en su destino*, en su quicio; es, en otras palabras, impedir la extravagancia de las gentes, la cual —señala Ortega— »suele ser vagancia, vida vacía, desolación«<sup>6</sup>.

»Mandar —leemos en otro texto— no es simplemente convencer ni simplemente obligar, sino una exquisita mixtura de ambas cosas«<sup>7</sup>. El que manda obliga a los demás a participar en »una tarea común«<sup>8</sup> convenciéndolos, al mismo tiempo, de que eso —colaborar en la empresa común— es lo mejor para todos. Y es claro que tal convencimiento no podría suscitarse si el proyecto que esboza esa tarea común no está previamente inscrito, de algún modo, en aquellos que obedecen; si, dicho de otra manera, el proyecto sugestivo de vida en común que postula el Estado Nacional no preexiste —bien que aún no formulado— en la opinión pública imperante en la sociedad de que se trata.

Y es claro, a la vez, que el obligar, la presión que ejerce el que manda se nutre también, en último término, de esa misma opinión pública; en efecto, la fuerza inherente al mando —que, normalmente, no es coacción física, aunque el mando estatal, a la postre, siempre *puede serlo*— esta fuerza, digo, no es sino una manifestación del carácter impositivo, coactivo propio de toda vigencia.

Reiteremos que la opinión pública —»sistema de usos intelectuales«<sup>9</sup> de una sociedad— es precisamente eso, una vigencia social.

<sup>5</sup> *La rebelión de las masas*, O. C. IV, 243, 244.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 239.

<sup>7</sup> *España invertebrada*, O. C. III, 55.

<sup>8</sup> *La rebelión de las masas*, O. C. IV, 258.

<sup>9</sup> *El hombre y la gente*, O. C. VII, 232.



Tengamos presente, a la par, »que hay coacción siempre que no podemos elegir impunemente un comportamiento distinto de lo que en la colectividad se hace«<sup>10</sup>. Y también, que »en cada tipo de uso la coacción toma una forma de un tipo distinto. [...] La coacción máxima es la física y el contorno social la practica cuando se contraviene a un tipo de usos muy característico que se llama 'derecho'«<sup>11</sup>.

El Estado Nacional, pues, no se limita a ser un cuerpo especial encargado de hacer funcionar el poder público en forma incontrastable para lograr que en la colectividad predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure<sup>12</sup>. »Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo«<sup>13</sup>.

La coacción que ejerce —o, puede ejercer— el Estado se dispara, justamente, para defender esa tarea común y las condiciones que la hacen posible. Esto significa que la fuerza es, en el mando, un factor secundario, subordinado al decisivo: el proyecto sugestivo de vida en común. La misión nacionalizadora de la fuerza, señala Ortega en el segundo capítulo de *España Invertebrada*, es »resueltamente adjetiva y secundaria, pero —agrega a continuación— en modo alguno desdeñable«<sup>14</sup>.

Y aun cuando nuestro pensador se refiera allí especialmente a la fuerza de las armas, debemos considerar a ésta —por cierto, cuando se conjuga con un proyecto sugestivo de vida en común— sólo como un modo de manifestarse el poder de la colectividad, es decir, el poder público, el cual, reitero, »no es [...] sino la emanación activa, energética de la opinión pública«. Así, entonces, cuando hablemos de fuerza hay que hacerse primariamente presente la »permanente y universal coacción«<sup>15</sup> a través de la que se manifiesta nuestro contorno social y secundariamente, la fuerza de las armas, modo de esa coacción.

De esta manera podemos comprender mejor en qué sentido la misión social de la fuerza no es, en modo alguno, desdeñable. Ya sabemos que la coacción social —una de cuyas manifestaciones es la fuerza de las armas— tiene por función fundamental lograr que en la sociedad —que en una u otra propor-

<sup>10</sup> *Ibid.*, 236.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 268, 269. Una hipertrofia de esta función puede desembocar en el estatismo ya señalado. El estado ya no es piel, sino aparato ortopédico (Cfr., *Del Imperio Romano*).

<sup>13</sup> *La rebelión de las masas*, O. C. IV, 258.

<sup>14</sup> O. C. III, 57.

<sup>15</sup> *El hombre y la gente*, O. C. VII, 236.

ción es di-sociedad— predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure.

Tornemos de nuevo la vista hacia aquello que el Estado es ante todo: proyecto de un hacer y programa de colaboración.

Se trata ahora de distinguir entre el Estado antiguo y el Estado Nacional moderno.

»El hombre antiguo —nos dice Ortega— interpretó la colaboración en que, quiérase o no, el Estado consiste, de una manera simple, elemental y tosca, a saber: como dualidad de dominantes y dominados. A Roma tocaba mandar y no obedecer, a los demás, obedecer y no mandar. De esta suerte, el Estado se materializa en el *pomoerium*, en el cuerpo urbano que unos muros delimitan físicamente«<sup>16</sup>.

Los pueblos en los que surgen las modernas naciones de Occidente »traen una interpretación del Estado menos material. Si es él un proyecto de empresa común, su realidad es puramente dinámica: un *hacer*, la comunidad en la actuación. Según esto, forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que preste adhesión a la empresa —raza, sangre, adscripción geográfica, clase social, quedan en segundo término«<sup>17</sup>.

Las distintas interpretaciones del Estado que hallamos en un caso y en el otro conducen, obviamente, a situaciones dispares: »En Atenas y en Roma sólo unos cuantos hombres eran el Estado; los demás —esclavos, aliados, provinciales, colonos— eran sólo súbditos«. Por el contrario, »en Inglaterra, en Francia, en España, nadie ha sido nunca sólo súbdito del Estado, sino que ha sido siempre participante de él, uno con él«<sup>18</sup>.

Ciertamente —señala Ortega, precisando esto último— »la forma, sobre todo jurídica, de esta unión con y en el Estado, ha sido muy distinta según los tiempos. Ha habido grandes diferencias de rango y estatuto personal, clases relativamente privilegiadas y clases relativamente postergadas; pero, añade, »si se interpreta la realidad efectiva de la situación política en cada época y se revive su espíritu, aparece evidente que todo individuo se sentía sujeto activo del Estado, participe y colaborador«. Concluye Ortega el párrafo que estamos citando con estas palabras: »Nación —en el sentido que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo— significa la 'unión hipostática' del Poder público y la colectividad por él regida«<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> *La rebelión de las masas*, O. C. IV, 264.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, 263.

<sup>19</sup> *Ibid.* El Poder público, así, con mayúscula, es el Estado.

Ello explica que en las modernas naciones de Occidente encontremos «una intimidad y solidaridad radical de los individuos con el Poder público desconocidas en el Estado antiguo»<sup>20</sup>. En efecto, «el Estado antiguo no acierta nunca a fundirse con los *otros*. Roma manda y educa a los itálicos y a las provincias, pero no los eleva a unión consigo. En la misma urbe no logró la fusión política de los ciudadanos. No se olvide que, durante la República, Roma fue, en rigor, dos Romas: el Senado y el pueblo. La unificación estatal no pasó nunca de mera articulación entre los grupos que permanecieron externos y extraños los unos a los otros. Por eso el Imperio amenazado no pudo contar con el patriotismo de los *otros* y hubo de defenderse exclusivamente con sus medios burocráticos de administración y de guerra»<sup>21</sup>.

La interpretación dinámica del Estado que, de hecho, tienen las modernas naciones de Occidente ha traído como consecuencia, además, que la capacidad de fusión que poseen llegue a ser ilimitada. Y no se trata sólo de la fusión de un pueblo con otro, sino de lo que es más característico aún del Estado Nacional: de la fusión de todas las clases sociales dentro de cada cuerpo político. «Conforme crece la nación territorial y étnicamente —dice Ortega— va haciéndose más una la colaboración interior. El Estado nacional es en su raíz misma democrático, en un sentido más decisivo que todas las diferencias en las formas de gobierno»<sup>22</sup>.

#### 4. CONCORDIA Y DISENSIÓN

Sociedad como tal significa, por lo pronto, sociedad organizada, articulada, colectividad en que hay un orden.

Este orden es posibilitado por la opinión pública y, claro está, por la fuerza que es inherente a su emanación activa, energética, esto es, al poder público, una de cuyas manifestaciones es el imperar del Estado.

Sin la fuerza, señala Ortega, «no habría habido nada de lo que más nos importa en el pasado, y si la excluimos del porvenir sólo podremos imaginar una humanidad caótica»<sup>1</sup>.

La relación entre opinión pública, por un lado, y orden —o caos—, por

<sup>20</sup> *Ibíd.*

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 263, 264.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 264, 265.

<sup>1</sup> *España invertebrada*, O. C. III, 55.

otro, la ve Ortega de la siguiente manera: »Sin opiniones —dice—, la convivencia humana sería el caos; menos aún: la nada histórica. Sin opiniones la vida de los hombres carecería de arquitectura, de organicidad«<sup>2</sup>. Por eso, en la medida en que en una sociedad no predomine ningún sistema de opiniones (ideas, preferencias, aspiraciones, propósitos) —y esto significa, en la medida en que no haya alguien que mande—, reinará en ella el caos.

Las situaciones en que no hay este predominio acontecen, dicho toscamente, por defecto o por exceso.

»En la Edad Media —leemos en *La Rebelión de las Masas*— no mandaba nadie en el mundo temporal. Es lo que ha pasado en todas las edades medias de la historia. Por eso representan siempre un relativo caos y una relativa barbarie, un déficit de opinión. Son tiempos en que se ama, se odia, se ansía, se repugna, y todo ello en gran medida. Pero, en cambio, se opina poco«<sup>3</sup>.

En el segundo caso se opina, por decirlo así, más de la cuenta. Nos hallamos, entonces, ante »una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión queda recíprocamente anulada«<sup>4</sup>. En otros términos, »en vez de opinión pública nos encontramos sólo con la opinión particular de grupos, que generalmente se asocian en dos grandes conglomerados de opinión. Cuando esto acontece es que la sociedad se escinde, se parte o disocia y entonces el poder público deja de serlo, se fragmenta o parte en partidos. Es la hora de la revolución y la guerra civil«<sup>5</sup>.

Una sociedad en tal situación »no da lugar a que se constituya un mando«<sup>6</sup>. La fuerza, factor secundario de éste, pasa a primer plano.

Se trata de la discordia o disensión radical afectando a una colectividad.

Hemos dicho que el mando se funda siempre en la opinión pública. Habría que agregar, con Ortega, que ello ha ocurrido »siempre, hoy como hace diez mil años, entre los ingleses como entre los botocudos. Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública«<sup>7</sup>.

Pero, para que podamos afirmar *sin restricciones* que en una colectividad hay una verdadera opinión pública, ésta tiene que ser unitaria y poseer

<sup>2</sup> *La rebelión de las masas*, O. C. IV, 234.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>5</sup> *El hombre y la gente*, O. C. VII, 268.

<sup>6</sup> *La rebelión de las masas*, O. C. IV, 233.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 232.

robusta vigencia<sup>8</sup>. Opinión pública tal recibe el nombre de concordia substancial o substantiva en el pensamiento de Ortega, y es considerada por éste como »cimiento último de toda sociedad estable«<sup>9</sup>.

¿En qué consiste esta concordia? Ante todo, en que en la sociedad de que se trate haya »acuerdo sobre quién debe mandar«<sup>10</sup>.

Precisando esta idea, digamos que »la concordia substantiva, cimiento último de toda sociedad estable, presupone que en la colectividad hay una creencia firme y común, incuestionable y prácticamente incuestionada, sobre quién debe mandar«<sup>11</sup>.

Correspondientemente, la disensión o discordia radical implica que en la colectividad hay por lo menos dos creencias, contrapuestas y excluyentes una en relación a la otra, respecto de ese decisivo asunto.

Cuando adviene este tipo de disensión, el cuerpo social queda tajado de parte a parte. El lenguaje simboliza este hecho, precisamente, a través de la palabra dis-cordia, que se refiere a corazones que se separan o a un corazón que se escinde en dos<sup>12</sup>.

En momentos de disensión radical, la sociedad, dice Ortega, »deja en absoluto de serlo: se disocia, se convierte en dos sociedades, y esto quiere decir en dos grupos de hombres cuyas opiniones sobre los temas últimos discrepan. Pero dos sociedades dentro de un mismo espacio social son imposibles. Quedan, pues, como meros conatos de sociedad, es decir, que la disensión radical produce exclusivamente la aniquilación de la sociedad donde sobreviene«<sup>13</sup>.

Los *temas últimos* a que se refiere Ortega en el texto anterior no se reducen sólo al del mando —como podría pensarse por lo dicho hasta ahora— ni, menos aún, sólo a asuntos políticos (dentro de los cuales el del mando, más precisamente, el de *quién debe mandar* es decisivo). Entre esos temas últimos se cuentan también, y antes que ningún otro, la vida humana y la realidad del Universo.

»Se comprenderá —señala Ortega— que una creencia sobre problema tan complejo y movedizo como es 'quién debe mandar' no puede constituir-

<sup>8</sup>Cfr. *El hombre y la gente*, O. C. VII, 268.

<sup>9</sup>*Del Imperio Romano*, O. C. VI, 61.

<sup>10</sup>Ibid., 60.

<sup>11</sup>Ibid.; 61. Respecto del concepto de *creencia*, véase, de Ortega, *Ideas y creencias*, O. C. V; 'Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia', en *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C. IX, 707 ss.; *La idea de principio en Leibniz*, O. C. VIII, Parágrafo 26 y ss.; etc.

<sup>12</sup>Cfr. *Del Imperio Romano*, O. C. VI, 58.

<sup>13</sup>Ibid.

se por sí sola. [Recordemos que *la substancial concordia implica [...] una creencia firme y común sobre quién debe mandar*<sup>14</sup>, aun cuando, por lo que estamos viendo, no sólo eso]. Quiero decir que esa creencia sólo es posible como derivado de otras creencias, aún más radicales, sobre qué es la vida humana y cuál es la realidad del Universo<sup>15</sup>. Esto significa, claro está, que la concordia social no consiste sólo en la coincidencia o consenso sobre asuntos políticos. En efecto, »a poco decisivos que éstos sean, implican una coincidencia en temas nada políticos, suponen concordancia en lo que se cree últimamente sobre la realidad del mundo«<sup>16</sup>.

Es preciso, sin embargo, distinguir con la mayor nitidez la discordia o disensión radical de los disentimientos superficiales. Mientras aquélla produce exclusivamente, como se ha dicho, la aniquilación de la sociedad donde sobreviene<sup>17</sup>, éstos son »supuesto de todo perfeccionamiento y desarrollo político«<sup>18</sup>.

Las divergencias de opinión en los estratos superficiales o intermedios del cuerpo de opiniones que alimentan la vida de un pueblo »producen disensiones benéficas, porque las luchas que provocan se mueven sobre la tierra firme de la concordia subsistente en los estratos más profundos. La discrepancia en lo somero no hace sino confirmar y consolidar el acuerdo en la base de la convivencia. Esas contiendas ponen en cuestión ciertas cosas, pero no ponen en cuestión todo«<sup>19</sup>.

Cuando las disensiones que afectan a una sociedad no son radicales, agrega Ortéga, acaecen luchas sociales en las que »el ciudadano combate con fervor y, en el fondo, con alborozo. Mientras lucha con el contrario no ve en él un total enemigo, sino que bajo la hostilidad sigue sintiéndose su amigo [...]. La razón de ello es clara. Sobre ambos contendientes perduran, con plena vigencia, ciertas circunstancias comunes a que suelen poder recurrir. Son dogmas sobre el universo y la vida, normas morales, principios de derecho, prescripciones que regulan incluso la forma de la guerra. Tienen, pues, la impresión de que combaten dentro de un mismo mundo que los rodea y sostiene y ampara igualmente«<sup>20</sup>.

El contexto de unas palabras ya citadas nos sugiere —por último— hasta

<sup>14</sup>Ibíd., 61.

<sup>15</sup>Ibíd., 62.

<sup>16</sup>Ibíd.

<sup>17</sup>Esta aniquilación queda como algo por precisar.

<sup>18</sup>*Del Imperio Romano*, O. C. vi, 58.

<sup>19</sup>Ibíd.

<sup>20</sup>Ibíd., 58, 59.

qué punto es difícil salir de una situación en que se haya impuesto la discordia radical e insinúa, a la par, que de ningún modo es posible trascenderla de improviso.

No se trivialice el asunto, advierte Ortega. »La concordia substantiva, cimiento último de toda sociedad estable, presupone que en la colectividad hay una creencia firme y común, incuestionable y prácticamente incuestionada, sobre quién debe mandar. ¡Y esto es tremendo! Porque si no la hay es ilusorio esperar que la sociedad se estabilice. Las ideas, incluso las grandes ideas, se pueden improvisar; las creencias, no. Sin duda las creencias fueron primero ideas, pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en 'realidades incuestionables'<sup>21</sup>.

Si a ello agregamos que la creencia sobre quién debe mandar es derivada de otras más radicales, de tal suerte que sólo alcanzando concordia en éstas se logrará consenso en aquélla, vislumbraremos con mayor claridad lo grave que es para una sociedad haber entrado en una zona de disensión radical.

## 5. INTRANACIÓN, SUPRANACIÓN Y DESTINO

El mando del Estado Nacional está condicionado intranacionalmente por el mando generacional, el de las minorías egregias y el de las clases sociales<sup>1</sup>.

Nos hemos referido ya a los dos primeros, viéndolos fundidos en uno: el imperio de las minorías selectas de la generación en el poder.

El mando de las clases es una manifestación derivada del que ejercen las minorías en cuanto, por lo pronto, »la estratificación social es originaria-

<sup>21</sup>Ibid., 61.

<sup>1</sup>A estos niveles del mando habría que agregar, por lo menos, otros dos, que modulan al resto: el de las clases sexuales y el de las clases de edad. En efecto, hay épocas en que predomina lo masculino y épocas de signo femenino; hay momentos en que impera la madurez y momentos señoreados por la juventud. Sobre estos niveles, véase, de Ortega, *En torno a Galileo*, Lecc. IV, O. C. V; *El tema de nuestro tiempo*, Cap. I, O. C. III; 'Dinámica del tiempo', O. C. III, 459 ss.; 'Epilogo al libro *De Francesca a Beatrice*', O. C. III, 319 ss.; 'Oknos el soguero', en *Espíritu de la letra*, O. C. III, 593 ss.; 'El origen deportivo del Estado', en *El Espectador-VII*, O. C. II, 607 ss.; etc.

mente una consecuencia de la articulación dinámica [de la sociedad] en masa y minoría<sup>2</sup>.

Si durante una primera etapa de la historia europea fue la »nobleza de sangre« la que ejerció el mando —entendiendo por tal no tanto »el ejercicio jurídico de una autoridad como la presión e influjo difusos sobre el cuerpo social«<sup>3</sup>—, ello fue así porque, efectivamente, esa clase estaba, en buena medida, formada por individuos especialmente cualificados, lo cual justificaba y legitimaba ese mando.

El mismo razonamiento nos explica que, a continuación, sea la burguesía quien ejerce el poder social, quien impone la estructura de su espíritu en la época<sup>4</sup>.

Y al mismo argumento tenemos que recurrir para explicar y analizar el hecho de que hoy los obreros »ya mandan también y comanditan con los burgueses«<sup>5</sup>. Recuérdese, a propósito de esto, que en *La Rebelión de las Masas* señala Ortega que »no es raro encontrar hoy entre los obreros, que antes podían valer como el ejemplo más puro de esto que llamamos 'masa', almas egregiamente disciplinadas«<sup>6</sup>, por tanto, selectas, nobles o aristocráticas en el genuino sentido de estas palabras.

Ciertamente, el co-imperar de los obreros será legítimo en la medida en que cada vez sea menos raro encontrar entre ellos individuos selectos, selección que implica un vivir *a la altura de los tiempos*, en el sentido que Ortega da a esta expresión<sup>7</sup>. Esta exigencia es aplicable, claro está, también a los burgueses<sup>8</sup>.

Pero hay también un mando supranacional que condiciona el imperar del Estado. En lo que a los pueblos europeos se refiere, Ortega ha hecho notar que, incuestionablemente, »han vivido siempre sumergidos en un ámbito —Eu-

<sup>2</sup>*La estructura social*, O. C. VI, 206. El concepto de clase social aparece tratado, en algunos de sus aspectos, en los párrafos 47, 48 y 49 de esta obra; además, en 'Sociedad y clases sociales', uno de los ensayos del libro *Los Españoles*.

<sup>3</sup>Ortega. *Misión de la Universidad*, O. C. IV, 323.

<sup>4</sup>Cfr. *La rebelión de las masas*, O. C. IV, 216.

<sup>5</sup>*Misión de la Universidad*, O. C. IV, 323, en nota. Respecto de este hecho, véase, de Ortega, *Rectificación de la República*, Cap. XI, O. C. XI, 403 ss.

<sup>6</sup>O. C. IV, 147.

<sup>7</sup>Sobre el concepto de 'altura de los tiempos', véase *Misión de la Universidad*, los capítulos II, III y IV de *La rebelión de las masas*, la *Abreviatura de El hombre y la gente*, etc.

<sup>8</sup>Véase *Misión de la Universidad* y el Capítulo XII de *La rebelión de las masas*, 'La barbarie del »especialismo«'.



ropa— donde existió siempre una opinión pública europea. Y si ésta existía no podía menos de existir también un poder público europeo que sin cesar ha ejercitado su presión sobre cada pueblo. En este sentido, que es el auténtico y riguroso, *una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre* y no hay pueblo que no haya sentido su presión, a veces terrible. Sólo que ese Estado supernacional o ultranacional ha tenido figuras muy distintas de las que ha adoptado el Estado nacional<sup>9</sup>.

El poder público europeo es difícil de percibir porque no »ha tomado máscaras ya conocidas y como solidificadas de Estado«<sup>10</sup>. »Su figura —indica Ortega— es puramente dinámica«<sup>11</sup>.

En el texto que a continuación pongo ante la vista, le llama con un nombre que nos es conocido y que puede, por tanto, ayudar a percibir en primera instancia este peculiar modo de poder público.

»Niego rotundamente —señala nuestro pensador— que el poder público decisivo actuante en cada una [de las naciones particulares de Europa] consista exclusivamente en un poder público interior o nacional. Conviene caer de una vez en la cuenta de que desde hace muchos siglos —y con conciencia de ello desde hace cuatro— viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: el 'equilibrio europeo' o *balance of Power*«<sup>12</sup>.

Y agrega enseguida: »Ese es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades substantivas, por tanto, completas e independientes«<sup>13</sup>.

Lo que acontece en Europa nos induce a sospechar que la independencia de las naciones —no sólo de las europeas— no es nunca absoluta sino, más bien, relativa y gradual. Una nación es independiente en relación a esto o lo otro —en tal o cual grado, de tal o cual manera— y, dependiente en lo demás —más o menos, de una forma u otra. No es la idea de substancia —de origen griego—

<sup>9</sup> *Meditación de Europa*, O. C. IX, 294.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 295.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 294.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 295.

<sup>13</sup> *Ibid.*

sino, las de estructura y *ser indigente*. —ésta, de origen cristiano— lo que nos puede permitir entender la realidad de una nación<sup>14</sup>.

Pienso que al meditar lo que, siguiendo a Ortega, he insinuado, se quedaría en condiciones de abocarse al estudio sereno —sin ser presa ya de apasionamientos enceguedores— de algo que es evidente y que fue anunciado por este pensador y por otros hace medio siglo, a saber: »que el mundo parece caminar hacia la formación de algo así como un Imperio, un Estado universal o varios Estados universales de que todos seríamos súbditos«<sup>15</sup>.

Pero ahora interesa indicar hacia otro caso de mando supranacional; se trata del influjo autoritario que desde el siglo XVI viene ejerciendo sobre el mundo el »grupo homogéneo formado por los pueblos europeos«<sup>16</sup>.

Estos pueblos —sobre todo, Francia, Inglaterra y Alemania<sup>17</sup>— han mandado durante la época moderna, »y bajo su unidad de mando el mundo vivía con un estilo unitario, o al menos progresivamente unificado«<sup>18</sup>.

Y nótese que hablamos de mando y no de agresión. »Conviene distinguir entre un hecho o proceso de agresión y una situación de mando«<sup>19</sup>. Un ejemplo de lo primero: »Napoleón dirigió a España una agresión, sostuvo esta agresión durante algún tiempo; pero no mandó en España ni un solo día. Y eso que tenía la fuerza y precisamente porque tenía sólo la fuerza«<sup>20</sup>.

El mando, por el contrario, »se funda siempre —como se ha dicho— en la opinión pública. [...] Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública«<sup>21</sup>. Y »porque un hombre o grupo de hombres ejerce el mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama 'fuerza' «<sup>22</sup>.

El mando, reiteremos, es *secundariamente* fuerza. Ante todo, »mando significa prepotencia de una opinión«<sup>23</sup>. De ahí que, »tanto vale [...] decir: en tal fecha manda tal hombre, tal pueblo o tal grupo homogéneo de

<sup>14</sup>Respecto de la contraposición entre la interpretación griega del ser —que lo entiende como sustantivo o suficiente— y la genuina interpretación cristiana —que lo concibe como menesteroso, deficiente, indigente, no bastándose a sí mismo—, véase, de Ortega, *Una interpretación de la Historia Universal*, Lecc. XII, O. C. IX.

<sup>15</sup>*Una interpretación de la Historia Universal*, O. C. IX, 72.

<sup>16</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. IV, 232.

<sup>17</sup>Ibid., 239.

<sup>18</sup>Ibid., 232.

<sup>19</sup>Ibid.

<sup>20</sup>Ibid.

<sup>21</sup>Ibid. Lo que va entre guiones es mío.

<sup>22</sup>Ibid.

<sup>23</sup>Ibid., 233.

pueblos, como decir: en tal fecha predomina en el mundo tal sistema de opiniones —ideas, preferencias, aspiraciones, propósitos<sup>24</sup>.

¿Cuáles han sido las ideas, preferencias, aspiraciones, propósitos que, a partir de Europa, han ido imperando progresivamente sobre el mundo en la época moderna? En cinco palabras resume Ortega en *España Invertebrada* —por cierto, muy apretadamente y sin pretender agotar el tema— los principios ‘modernos’: »racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo<sup>25</sup>.

Desde estos principios »ha sido organizado el mundo<sup>26</sup>, es decir, los programas de vida colectiva de las diversas sociedades de la tierra —y, por tanto, los proyectos de existencia de los individuos que las integran— los han contenido como momentos decisivos de ellos mismos.

Pero ocurre que »en estos años Europa siente graves dudas sobre si manda o no, sobre si mañana mandará. A esto corresponde en los demás pueblos de la tierra un estado de espíritu congruente: dudar de si ahora son mandados por alguien. Tampoco están seguros de ello<sup>27</sup>.

No nos corresponde entrar a ver la importancia que Ortega asigna a este hecho. Sólo nos limitaremos a señalar, por una parte, que lo que aparece como posible sustituto de los principios europeos, el marxismo soviético y la »concepción practicista y técnica de la vida<sup>28</sup> de los norteamericanos, no es sino un conjunto de ideas e inventos europeos. »Nueva York y Moscú —dice Ortega— no son nada nuevo con respecto a Europa. Son uno y otro dos parcelas del mandamiento europeo que, al disociarse del resto, han perdido su sentido<sup>29</sup>.

<sup>24</sup>Ibid., 234.

<sup>25</sup>O. C. III, 123.

<sup>26</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. IV, 239.

<sup>27</sup>Ibid., 236.

<sup>28</sup>Ibid., 241.

<sup>29</sup>Ibid., 239, 240. El democratismo europeo, por ejemplo, al ser transplantado a Rusia y, por tanto, al perder las raíces que lo nutrían, se transforma; de liberal, pasa a ser absolutista, radical. (Sobre los dos tipos de democracia a que conducen estos diversos democratismos, véase de Ortega, ‘Notas del vago estío’, en *El Espectador* — V, O. C. II, 424 ss.; *Meditación de Europa*, O. C. IX, 249 s.; ‘Tocqueville y su tiempo’, en *Meditación de Europa*, O. C. IX, 328).

El practicismo europeo se transmuta en pragmatismo en los Estados Unidos. El primero se manifestaba en frases como ésta, de Comte: *science d’où prévoyance; prévoyance d’où action*; es decir, el sentido del saber es el prever, y el sentido del prever es hacer posible la acción. El segundo —en el que »hay algo profundamente verdadero, pero centrifugado« (Ortega. O. C. IV, 97, en nota)— extrema la posición europea proclamando que »no hay más verdad que el buen éxito en el trato con las cosas« (O. C. IV, 97) y, reduciendo »las cosas con que el hombre tiene que haberse-las a lo perceptible y experimentable, [a] lo que está a la mano y presente«. (O. C. IV, 357). (Sobre esta temática, véase, ‘¿Por qué se vuelve a la Filosofía?’, Cap. II, O. C. IV; ‘Los »nuevos« Estados

Por otra parte, la duda que afecta a la conciencia del mando y de la obediencia a nivel mundial —duda que tiene múltiples raíces<sup>30</sup>— sería una de las causas profundas del »vergonzoso fenómeno de que, a estas alturas de la historia y de la civilización, navegue el mundo más a la deriva que nunca«<sup>31</sup>.

Tengamos presente, en efecto, que mandar es proponer un programa de vida y una tarea correspondiente, »mandar es dar quehacer a las gentes«<sup>32</sup>. Pues bien, en la medida en que no haya mando, en la medida en que existamos »sin mandamientos que nos obliguen a vivir de cierto modo, queda nuestra vida en pura disponibilidad«<sup>33</sup>, se desliza nuestra existencia hacia el vacío y el caos.

Por eso, advierte Ortega, »dentro de poco se oirá un grito formidable en todo el planeta, [...] pidiendo alguien y algo que mande, que imponga un quehacer u obligación«<sup>34</sup>.

Sin embargo, sobre todos los anteriores niveles del mundo —o bajo ellos, a su base— se halla el imperar del destino o, en frase de Heidegger, *el señorío del ser*.

El ser se destina al hombre actual bajo la figura de la técnica moderna. Más precisamente: la esencia de la técnica es una forma de desvelación del ser.

El señorío de esta esencia —señala el pensador de Friburgo— acuña lo que ahora es, presentándose »en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información«<sup>35</sup>.

---

Unidos', O. C. IV, 357; ¿*Qué es filosofía?*, Lecc. II, O. C. VII; 'Para dos revistas argentinas', en *meditación del pueblo joven*, O. C. VIII, 372 ss.).

En cualquier caso, hay que tener presente con Ortega que, en rigor, es desazonador »hablar de Nueva York y de Moscú. Porque uno no sabe con plenitud lo que son: sólo sabe que ni sobre uno ni sobre otro se han dicho aún palabras decisivas« (*La rebelión de las masas*, O. C. IV, 240).

<sup>30</sup>Referencias a las raíces últimas de esta duda, en *Historia como sistema*, O. C. VI; 'Pasar y porvenir para el hombre actual', O. C. IX, 645 ss.; 'Apuntes sobre una educación para el futuro', en *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C. IX, 665 ss.

<sup>31</sup>*La rebelión de las masas*, O. C. IV, 291.

<sup>32</sup>Ibid., 239.

<sup>33</sup>Ibid.

<sup>34</sup>Ibid.

<sup>35</sup>'La constitución onto-teo-lógica de la metafísica', *Revista de Filosofía*, Santiago, 1966, N° 1, p. 100 (traducción de Luis Hernández, revisada por Francisco Soler). Véase, también, de Heidegger, 'La pregunta por la técnica', *Revista de Filosofía*, Santiago, 1958, N° 1 (traducción de Francisco Soler); 'Protocolo a *Seminario de Le Thor*', de François Fédier y otros, Edi-

Todo proyecto de vida colectiva está condicionado, pues, por la esencia de la técnica moderna —es decir, por el ser mismo, por el destino— y manifiesta, por tanto, los rasgos a través de los que el señorío de esta esencia se presenta en los diversos dominios de la vida.

Y esto acontece aquí y allá, en cada rincón del planeta, en la medida en que éste se occidentaliza. El destino de Occidente es lo que está reuniendo al hombre en *un* estilo de vida.

Universidad de Chile.  
Sede Santiago Norte

---

ción no comercial, para uso universitario, del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Sede Valparaíso, Universidad de Chile, Viña del Mar, 1975 (traducción de María Teresa Poupin).