



Pandemos

3 (2025)

<https://ojs.unica.it/index.php/pandemos/index>

ISSN: 3103-1617

ISBN: 978-88-3312-170-3

presentato il 10.12.2025

accettato il 27.12.2025

pubblicato il 30.12.2025

DOI: <https://doi.org/10.13125/pan-6906>

Conflitto e consenso in Ortega y Gasset

di Raffaella Sau

Università degli Studi di Sassari

(rsau@uniss.it)

Abstract

Nell'opera di José Ortega y Gasset la concettualizzazione del rapporto tra conflitto e consenso rappresenta il punto di incontro fra analisi sociologica della convivenza, riflessione sul potere e filosofia della storia. L'ipotesi di fondo è che la teoria politica orteghiana non sia comprensibile se isolata dai suoi presupposti sociologici: la dimensione politica, infatti, non rappresenta un ambito autonomo di significati ma l'espressione istituzionale di processi sociali più profondi, legati alla struttura della convivenza e al sistema delle credenze condivise. In questa prospettiva, il consenso non coincide con un accordo procedurale o di tipo contrattualistico, ma rinvia a un livello più profondo della vita collettiva: quello delle credenze fondamentali che orientano l'azione e fondano la legittimità dell'autorità. L'opinione pubblica è così interpretata come il vero principio costitutivo dello Stato, in quanto depositaria delle convinzioni comuni che giustificano l'obbligazione politica.

1.

Il rapporto tra conflitto e consenso costituisce uno dei nuclei tematici più interessanti dell'opera¹ di José Ortega y Gasset perchè rappresenta il punto di intersezione tra l'analisi sociologica della convivenza, la rifles-

¹ Cfr. *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, a cura di P. Garagorri, Alianza Editorial, Madrid 1983 (d'ora in poi citate come O.C., con il numero romano a indicare il volume e il numero arabo la pagina).

sione teorica sul potere e sullo stato e il giudizio storico sulla crisi di legittimità dello Stato liberale e dell'Europa dell'epoca². È proprio nella tensione tra dissenso e concordia, tra pluralità e unità che Ortega ricerca la possibilità stessa dell'ordine politico nelle mutate condizioni che caratterizzano il passaggio fra le società tradizionali e la società contemporanea. Tutta l'opera di Ortega si configura, in questo senso, come una riflessione sulla fragilità dell'ordine politico moderno, costretto a reggersi su forme di consenso sempre più deboli in un contesto di pluralismo e secolarizzazione. La modernità, dissolvendo le credenze tradizionali che avevano conferito al potere un carattere sacro e indiscutibile, espone lo stato a una crisi permanente di legittimità. In questa prospettiva, il problema centrale della politica non è tanto l'organizzazione giuridica del potere, quanto la capacità di una società di ri-produrre un insieme di convinzioni comuni senza le quali il comando diventa arbitrio e l'obbedienza mera abitudine.

In un saggio del 1954 Renato Treves si chiedeva se fosse corretto definire Ortega y Gasset un filosofo politico³. In realtà, come giustamente osserva Luciano Pellicani, Ortega è soprattutto un sociologo⁴. Infatti, l'importanza che la sfera politica assume all'interno degli scritti orteghiani è secondaria rispetto all'analisi della natura e del funzionamento della società: la politica è invero solo un aspetto della complessa vita della società, non costituisce mai un ambito autonomo o autosufficiente. Essa è piuttosto l'espressione istituzionale di processi sociali più profondi, che riguardano il modo in cui gli individui convivono, si riconoscono reciprocamente e attribuiscono senso all'autorità. È dunque dall'analisi dei meccanismi di funzionamento della società che bisogna partire per comprendere il fenomeno politico.

Lungi dal concepire la società come una realtà naturalmente armonica, Ortega muove da una visione disincantata della convivenza umana, intesa come spazio strutturalmente attraversato da tensioni, antagonismi e pulsioni antisociali. Né l'uomo è naturalmente socievole, né la società è il luogo idilliaco immaginato e descritto da una lunga tradizione di pen-

² Riprendo in questo contributo molte delle tesi contenute in R.Sau, *Società e stato nella filosofia politica di Ortega y Gasset*, Tipografia moderna, Sassari 1998.

³ Treves risponde affermativamente a questa domanda, sostenendo che la filosofia politica di Ortega è una filosofia politica pratica, la cui funzione è quella di indicare gli obiettivi che la politica deve perseguire (R. Treves, *Libertà, Politica e Verità*, Edizioni di Comunità, Milano 1962 pp. 63- 101).

⁴ L. Pellicani, *Storia e sociologia secondo Ortega y Gasset*, in *Attualità di Ortega y Gasset*, a cura di L. Infantino e L. Pellicani, Le Monnier, Firenze 1984 p. 15. Cfr. pure E. Rutigliano, E. Tomazzoli, *Ortega y Gasset sociologo*, «Quaderni di Sociologia», 47 (2008), pp. 97-109.

siero⁵. La società è piuttosto il tentativo di controllare le forze negative e antisociali dell'uomo: «È il luogo della socievolezza come il luogo della più feroce insocievolezza; e in essa la filantropia (*beneficiencia*) non è meno normale della criminalità»⁶. In questo modo, la società si configura come il luogo del conflitto sopito, il tentativo mai concluso di una mediazione tra gli egoismi individuali. Se è vero che l'uomo non può vivere al di fuori della società, è altrettanto vero che l'esistenza si snoda su un percorso caratterizzato dal rischio e dall'ineliminabile potenzialità dell'aggressività altrui: per Ortega, infatti, i rapporti interindividuali non sono definibili se non in termini di lotta⁷. Il conflitto, pertanto, non è un accidente contingente della vita collettiva, bensì una sua dimensione costitutiva. In questo senso, la società è sempre anche "dissocietà"⁸: uno spazio in cui la cooperazione e il conflitto coesistono e in cui l'unità non è mai garantita una volta per tutte.

Ma cos'è la società? Nel Prologo che introduce l'edizione francese de *La ribellione delle masse*, Ortega scrive: «Società è ciò che si produce automaticamente per il semplice fatto della convivenza. Di per sé e ineluttabilmente questa secerne costumi, usi, lingua, diritto, potere pubblico»⁹. La produzione di usi – usi intellettuali o opinione pubblica, usi di tecnica vitale o costumi, usi che dirigono la condotta o morale, usi che la impongono o diritti – è dunque il fenomeno sociale per eccellenza¹⁰. Una società non è definita dalle sue istituzioni o dalle sue leggi, bensì innanzitutto dal sistema di usi e di credenze condivise che fungono da cornici interpretative della realtà e da guide per l'azione.

Ortega chiama gli usi «vigenze» (*vigencias*), sostantivizzando un participio che nel linguaggio giuridico indica l'insieme delle norme di un ordinamento effettivamente in vigore. La scelta non è casuale né arbitraria. Secondo Ortega, è stato un errore considerare il diritto come «l'unica istanza collettiva dotata di un'operatività non dipendente dalla nostra personale adesione»¹¹. Il diritto, infatti, non è che un uso e, in quanto tale, condivide

⁵ Ortega ritiene che «questo fu il vizio originario del liberalismo: credere che la società è per sua stessa essenza e senza mediazioni, una cosa bella che cammina graziosamente come un orologio svizzero» (*Sull'impero romano*, in *Scritti politici*, O. C., VI, 721).

⁶ *Ivi*, p. 73.

⁷ *L'uomo e la gente*, O.C., VII, 189.

⁸ *Ivi*, 183.

⁹ *La ribellione delle masse*, O. C., IV, 117.

¹⁰ *Meditazioni sull'Europa*, O.C., IX, 257.

¹¹ *L'uomo e la gente* cit., p. 266.

con gli altri usi caratteristiche e funzioni¹². Tuttavia, il diritto non nasce spontaneamente, non è il risultato di una relazione interindividuale ma promana da individui particolari che esercitano una funzione di governo. Infatti, a differenza del sistema degli usi che nasce spontaneamente e in modo anonimo, la produzione del diritto positivo è direttamente riconducibile alla volontà di singoli individui così come la pressione che il diritto esercita è facilmente individuabile in un soggetto determinato (organi di polizia, di governo, ecc.).

Si forma, in questo modo, una sorta di gerarchia funzionale tra i diversi livelli di organizzazione che una società produce, tra l'organizzazione spontanea e basilare che è appunto la società e la "superorganizzazione" che è, invece, lo Stato.

La legge si caratterizza non per il suo contenuto ma per il modo con cui esercita la sua pressione sugli individui. Mentre per gli usi la pressione è anonima e diffusa (e la gente è l'arbitro e il giudice), nel diritto positivo la pressione si realizza come esercizio di un potere definito, quindi di individui determinati. Ma la funzione del comandare non è un attributo personale, è al contrario, a sua volta, un uso: la funzione del comando non proviene dagli individui che governano ma, sostiene Ortega, «si trovava lì prima di essi, come uno degli usi che la società contiene e sostiene»¹³. Il diritto, lo Stato, non sono altro, dunque, che sovrastrutture che l'uso sociale del comando crea sulla base delle istanze spontanee che si diffon-

¹² La concezione orteghiana del diritto si inserisce nel quadro della tradizione della scuola storica del diritto e in particolare segue l'impostazione di Friedrich Carl von Savigny. Il diritto non esiste solo se c'è una legge che lo pone, che ne afferma o riconosce l'esistenza: «Abbiamo bisogno di imparare a non immaginare che la realtà diritto consiste solo in ciò che le prescrizioni dovutamente sanzionate enunciano. E ciò tanto quando parliamo del Diritto nel suo insieme, come quando ci riferiamo a un'istituzione determinata. La realtà diritto non finisce in ciò che formulano tali prescrizioni. Il loro corpo effettivo continua più in là e a volte non si può, senza cadere in un'astrazione falsificatrice, isolare tutta una dimensione della vita collettiva. Aveva ragione da vendere Savigny quando diceva che 'il diritto non ha esistenza empirica di per sé; la sua esistenza è piuttosto la vita stessa dell'uomo contemplata da un punto di vista particolare'». Ciò che una legge stabilisce è solo un aspetto di una norma superiore consistente nelle "vigenze collettive" che la legge dà per presupposte «o che si tacciono tanto sono risapute». Avverte poi Ortega, che molte norme "autenticamente giuridiche" non sono mai state formalizzate in legge. Il diritto consuetudinario è solo un esempio di questo tipo di norme. Proprio il diritto romano fornisce – secondo Ortega – una prova della sua tesi: «Tutte le leggi civili e pubbliche del Diritto romano danno per scontata questa "legge" mai sanzionata, né prescritta, né enuncziata: è obbligatorio per ogni cittadino romano comportarsi in modo che Roma possa sussistere» (*Meditazione sull'Europa*, in *Scritti politici di José Ortega y Gasset*, UTET, Torino 1979, pp. 1084-1085. Sulla concezione del diritto in Ortega cfr. J. Hierro Pescador, *El derecho en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1965).

¹³ *Individuo e organizzazione*, O.C., IX, 686.

dono nell'organizzazione sociale primaria. Comandare significa organizzare: «Le leggi, il diritto, sono una nuova organizzazione cui sono sottomessi gli individui e che si sovrappone a quella che già agiva su di essi nella forma diffusa degli altri usi»¹⁴.

Gli usi, che pure nascono da azioni interindividuali, perfettamente consapevoli (quindi agite razionalmente), col passare del tempo e il mutare della circostanza si spersonalizzano, perdono il significato originale, si atrofizzano in un comportamento automatico. Ciò tuttavia non deve indurre a confondere gli usi con l'azione abituale: la reiterazione, la frequenza cioè nell'adottare un determinato comportamento è una condizione necessaria ma non sufficiente per definire uso quel comportamento. L'attributo specifico dell'uso è, infatti, la sanzione, la minaccia di una ritorsione, fisica o morale; per questo aspetto, tra le vigenze collettive e il diritto non vi è differenza: si ha coazione «ogni volta che non possiamo scegliere impunemente un comportamento diverso da quello adottato dalla collettività»¹⁵. La differenza, tutt'al più, riguarda la natura della sanzione, la punizione cioè che la società infligge ai comportamenti non conformi. Il diritto, infatti, appartiene, assieme allo Stato, a quelli che Ortega definisce usi forti o rigidi, contrapposti agli usi deboli e diffusi.

La funzione che gli usi svolgono è quella di consentire, attraverso modelli standardizzati di comportamento, l'eliminazione della paura dell'altro. Ma la società è anche il custode del passato che continuamente viene riproposto, riversato sugli individui sotto forma di usi consolidati. Infatti: «Le cose che accadono – sostiene Ortega – lasciano in noi, con la propria azione, un precipitato che si cristallizza in regole, formule, regolarità, che a loro volta, articolandosi tra loro, disegnano il profilo di ciò che è la vita»¹⁶. L'uomo dunque, se per un verso vive e agisce meccanicamente sotto la pressione delle vigenze collettive, per un altro verso interpreta il mondo e la vita attraverso le credenze che il tempo ha cristallizzato nella sua memoria: non esiste una realtà oggettiva esterna se non quella che ognuno si costruisce mediante il sistema di vigenze in un determinato momento storico, l'unica realtà autentica e piena è quello in cui crediamo non quello che pensiamo.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *L'uomo e la gente* cit., p. 236.

¹⁶ Sul rapporto tra credenze, verità e filosofia cfr., dello stesso Ortega, *Credenza e verità in Scienza e filosofia*, Armando, Roma 1983, pp. 262-267. Il tema delle credenze è trattato da Ortega soprattutto nel saggio *Ideas y Creencias*, in O.C., V, 379-409.

Le credenze – *ideas basicas* come Ortega le definisce in contrapposizione a quelle che chiama *ocurrencias* – sono dunque la sostanza intima dell'uomo, convinzioni talmente radicate da non essere più messe in discussione ma avvertite come la realtà stessa: non sono idee che abbiamo ma «idee che siamo», al punto che «nella credenza l'uomo non sceglie la sua maniera di credere o di pensare, ma al contrario, è da sempre sommerso nella sua fede, senza sapere da dove gli proviene e senza alcuno stimolo ad abbandonarla»¹⁷. Mentre l'idea-occorrenza appartiene all'ambito della vita intellettuale e pertanto implica un'adesione consapevole e ragionata che ha bisogno di essere costantemente sostenuta, propagata, discussa, le credenze sono le certezze indiscusse perché neppure più pensate, sono cioè quelle certezze date per scontate, assunte come vere, che costituiscono la piattaforma della vita dell'uomo. Si tratta di opinioni, idee, valori che hanno perso la loro originale matrice individuale e che, attraverso il processo di socializzazione vengono assorbite e usate inconsapevolmente come assiomi di un'ontologia tacitamente condivisa. Rappresentano pertanto il collante assiologico della società, ciò che consente la determinazione della mappa dei bisogni e che costituisce la fonte del sostegno necessario al mantenimento della concordia sociale.

La presenza di una visione del mondo diffusa e comune elimina la conflittualità per così dire patologica di ogni società: la credenza condivisa di cosa è e di come deve essere il mondo consente la comunicazione tra individui attraverso l'uniformità di opinioni, comportamenti, aspettative.

Da queste premesse di carattere sociologico e antropologico, Ortega deriva una concezione dell'azione politica che non ha lo scopo di sopprimere il conflitto, bensì la sua canalizzazione entro un quadro normativo condiviso. Il problema politico fondamentale non consiste, come si vedrà, nell'eliminare il dissenso, ma nel fondare un principio capace di renderlo compatibile con la stabilità della convivenza sociale¹⁸. Ne discende una conce-

¹⁷ *Un'interpretazione della storia universale*, O.C., LX, p. 136. Cfr. pure *Ideas y Creencias* cit, p. 384.

¹⁸ Dall'enfasi sulla stabilità e sulla coesione della società fondate sulla vigenza di credenze profondamente condivise e radicate, non scaturisce una struttura sociale immobile e ostile al mutamento. Al contrario, è proprio nella struttura degli usi, nel meccanismo della loro formazione e assimilazione che Ortega individua il fattore del progresso e del mutamento della società. Da un lato, l'uomo è un automa che vive meccanicamente sotto la pressione degli schemi che la società gli impone; dall'altro, il creatore delle norme sociali è comunque sempre l'uomo: ogni uso, ogni norma è il prodotto di un singolo individuo, è il risultato di un'idea originale, che lentamente è diventata patrimonio comune, consuetudine. Il mutamento dunque è legato non solo alla capacità innovativa dell'uomo ma anche alla capacità della società in cui vive (o almeno di parte di essa) di recepire l'innovazione. L'idea del mutamento

zione dello Stato come realtà derivata e fragile, la cui funzione consiste nell'organizzare il conflitto a partire da un consenso che gli deve pre-esistere. Quando tale consenso si dissolve, il conflitto perde il suo carattere fisiologico e tende a trasformarsi in dissociazione, producendo una crisi non solo politica ma più radicale, perché investe la dimensione spirituale e quella culturale della convivenza.

2.

Il dato che funge da presupposto nella teoria sociologica di Ortega è, come si è accennato, la concezione della società come realtà costitutivamente “malata”, come luogo dominato da un conflitto perenne tra comportamenti sociali e comportamenti antisociali. Il nome stesso, società, è intrinsecamente utopistico, esprime un desiderio e nasconde la realtà drammatica che è la convivenza umana. Neanche l'organizzazione basilare, rappresentata dagli usi, è sufficiente ad assicurare alla società quel grado di omogeneità necessario a eliminare il pericolo disgregante che l'istinto antisociale genera. La società dunque non è armonia naturale e spontanea ma continuo e faticoso impegno umano affinché predomini il senso sociale sull'istinto antisociale. Il bersaglio polemico di Ortega è, a questo proposito, il liberalismo classico, secondo cui la società obbedisce a meccanismi di autoregolamentazione, di bilanciamento spontaneo degli antagonismi, meccanismi che sarebbero sufficienti ad assicurare alla società non solo la sopravvivenza ma addirittura il suo buon funzionamento, l'equilibrio ottimale. Al contrario, secondo Ortega, la società, che è sempre e contemporaneamente anche “dissocietà”, non possiede strumenti endogeni che siano in grado di regolare autonomamente il conflitto. Il limite del

è pure strettamente connessa al concetto di generazione. La storia è fatta di generazioni che si susseguono. Ogni generazione vive una doppia dimensione che consiste nell'assorbire il passato sotto forma di idee, valori, istituzioni trasmessi dalla generazione precedente, ma anche e contemporaneamente nell'affermare nuovi valori che nascono spontaneamente nel suo presente: «Ogni generazione consiste in una peculiare sensibilità, in un repertorio organico di propensioni intime, ciò vuol dire che ogni generazione ha una sua propria vocazione, una sua missione storica. Pende su di essa il severo imperativo di sviluppare quei germogli interiori, di dar forma all'esistenza che la circonda secondo i canoni della propria spontaneità». Il mutamento dunque dipende dalla capacità dell'uomo di intervenire e modificare il contesto storico-sociale in cui vive. L'agire che determina il mutamento è però solo una possibilità auspicabile di miglioramento che l'uomo può perseguire o meno: non un evento necessario, né tantomeno sempre positivo, dello sviluppo dell'umanità. Cfr. sul punto, cfr. *Il tema del nostro tempo*, O.C., III, 143-203; *En torno a Galileo*, O.C., V, 13-164; *Il passaggio delle generazioni*, O.C., VIII, 655-661.

liberalismo – sostiene Ortega – è stato proprio quello di non capire che lo Stato – e quindi il potere – è uno strumento necessario per il funzionamento di ogni società¹⁹. L'equilibrio che essa può raggiungere, lungi dall'essere un effetto spontaneo, è il risultato, faticosamente ottenuto, dell'imposizione di un ordine determinato. Il potere diventa così un fattore essenziale della convivenza sociale, l'unico strumento in grado di annichilire i comportamenti antisociali che minacciano costantemente la sopravvivenza della società.

Il potere è una relazione tra individui che consiste nella pressione che alcuni esercitano su altri²⁰. Pressione, avverte Ortega, non significa mera forza o esercizio di violenza. La fonte del potere politico non è la forza; questa è piuttosto un attributo del potere, è un mezzo a disposizione di chi detiene ed esercita potere. Comandare significa, in prima istanza, dosare coercizione e persuasione: «La suggestione morale e l'imposizione materiale sono intimamente fuse in ogni atto del comando»²¹. E tuttavia ciò che rende il potere, e quindi lo Stato, duraturo ed efficace, non è l'uso della forza, ma l'autorità morale di cui è investito dalla società.

È necessario distinguere – sostiene Ortega – tra un atto d'aggressione e una situazione di comando, tra l'uso della forza e l'esercizio dell'autorità. E l'autorità è precisamente il potere inteso come emanazione della volontà popolare, come una sorta di principio ordinatore che ha la sua sede naturale nell'opinione pubblica.

In una conferenza del 1909, Ortega sosteneva: «Oggi i governanti ascendono al potere a condizione che non violentino la volontà dei cittadini. Questo è il sommo principio di ogni diritto moderno. La volontà dei cittadini è la legge unica: capi di Stato, ministri, rappresentanti ecc. sono preposti ai posti di comando come semplici elementi anatomici dell'organo che deve esprimere ed esercitare la volontà popolare»²². La fonte del potere politico non risiede quindi nella forza, ma nel consenso dell'opinione pubblica, in una credenza diffusa e radicata nella società che ne definisce il contenuto e ne legittima l'uso. Comandare significa pertanto organizzare la società in base al sistema di credenze, idee, opinioni, valori che in essa prevalgono.

¹⁹ *Sull'Impero romano* cit., p. 74.

²⁰ *La ribellione delle masse* cit., 243-244.

²¹ *Spagna invertebrata*, O.C., III, 55.

²² *I problemi nazionali e la gioventù*, in *Scritti politici*, O.C., X, 101.

Sovranità popolare e opinione pubblica, sono, nel linguaggio di Ortega, sinonimi: l'opinione pubblica è «la vera costituzione dello Stato»²³ tanto che ogni mutamento del potere è la conseguenza di un mutamento di opinione intesa come visione generale del mondo. Ciò equivale a dire che il potere è un “uso” che nasce da un'esigenza spontaneamente avvertita dalla società. Il potere pubblico consiste nell'attribuire a individui particolari il diritto di governare, di organizzare e dirigere una parte della vita della società. Il trasferimento di potere dalla società, sede della sovranità, verso individui particolari, determina una trasformazione dell'uso stesso: l'istituzionalizzazione del potere implica “capacità e comprensione” e dunque “intelligenza e volontà” in chi lo esercita. In quanto fenomeno comprensibile e volontario, il potere perde la connotazione dell'uso genericamente inteso, ossia perde il significato originario che fa dell'uso un comportamento automatico, un'istanza normativa a cui si aderisce spontaneamente e inconsapevolmente. Anche l'obbedienza, intesa come correlato della funzione del comandare, implica piena consapevolezza, tanto più che si decide di obbedire volontariamente quando un potere non solo è genericamente consentito, ma diretto verso il conseguimento di uno scopo determinato.

Considerare l'opinione pubblica come la fonte del potere, depositaria della sovranità che si trasferisce a organi istituzionali preposti, non accredita, nella visione di Ortega, l'ipotesi contrattualistica. Infatti, l'affermazione di un “uso” nella società non dipende dall'accordo di una maggioranza di individui che consapevolmente decide di istituirlo e di renderlo “vigente”. Ciò vale a maggior ragione per il potere che non è un prodotto della volontà umana ma una “pressione” che «agisce costantemente sugli individui che fanno parte della collettività fin da quando esiste un raggruppamento umano»²⁴. La sua esistenza prescinde dunque dalla creazione di un organo (lo Stato) incaricato di esercitarlo: infatti «la forma di pressione sociale che è il potere pubblico funziona in ogni società, comprese quelle primitive dove non esiste ancora un organo speciale incaricato di maneggiarlo»²⁵.

Rispetto al potere, ogni uomo ha due possibilità: o comanda o obbedisce, o esercita il potere o si conforma a un potere a cui ha riconosciuto il diritto di comandare. Ma così come non si comanda senza motivo, allo stes-

²³ Il riferimento qui è all'espressione usata da Rousseau (*Du Contrat social*, in *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Gallimard, Paris 1966, lib. II, cap. XII, p. 394).

²⁴ *L'uomo e la gente* cit., p. 267,

²⁵ *La ribellione delle masse* cit., p. 119.

so modo non si obbedisce di norma senza un motivo, per paura, per inerzia o per abitudine. Osserva in proposito Ortega: «Obbedire non è sopportare – sopportare è avvilirsi – ma stimare colui che comanda e seguirlo, solidarizzando con lui, mettendosi con fervore sotto il palpito della sua bandiera»²⁶. Questo modo di formulare il rapporto di potere non è senza ambiguità: infatti, mentre può confermare l'adesione a quella che può essere definita una teoria consensuale del potere, rinvia contemporaneamente a una concezione paternalistica, cioè a una concezione del potere politico come esercizio di capacità superiori, scarsamente e non democraticamente diffuse, che Ortega illustra emblematicamente ne *La ribellione delle masse*²⁷. Quando in una società non vi è certezza riguardo alla determinazione dei ruoli, ossia quando non è chiaro chi debba comandare e chi debba ubbidire, non vi è spazio che per il caos, per una situazione di incertezza che investe ogni aspetto della vita sociale. Ecco perché per Ortega è più importante chiedersi chi comanda piuttosto che preoccuparsi del quanto si comanda; appurare cioè chi è il soggetto del potere politico piuttosto che affannarsi, come fa il liberalismo, a porre limiti al potere. Questi, tutt'al più, sono implicitamente espressi nel consenso dell'opinione pubblica. Stabilire con certezza chi deve comandare è invece indispensabile. Chi deve comandare in una società è chi ha capacità superiori nell'interpretare i bisogni degli individui e conoscenza dei mezzi adeguati a realizzarli: c'è una

²⁶ Ivi, p. 245.

²⁷ La teoria delle minoranze scelte non può essere discussa estesamente in questa sede. Vale la pena, tuttavia, precisare che l'accusa di conservatorismo e antidemocraticismo, che emerge dall'interpretazione maggioritaria degli studiosi di Ortega y Gasset, soffre probabilmente di un vizio prospettico. Mentre, infatti, una lettura strettamente filosofico-politica della dialettica élite/masse legittima l'inserimento di Ortega fra i teorici della scuola elitistica del primo Novecento, assieme a Mosca e Pareto, accomunati dall'intento di giustificare, sulla base di una disuguaglianza "naturale", la disuguaglianza fra governanti e governati con esiti radicalmente antidemocratici, l'analisi prettamente sociologica suggerisce riguardo Ortega anche altre interpretazioni. In questa prospettiva, la teoria delle minoranze dirigenti può essere intesa, infatti, come una teoria del fondamento pre-politico (culturale, morale, storico) della vita pubblica. Il riferimento alla minoranza esemplare non individuerrebbe automaticamente l'élite di governo ma la formazione di un processo, prima di tutto culturale ed egemonico (gramscianamente). In questo senso si allenterebbe, pur senza annullarsi, la tensione tra consenso democratico e necessità della direzione "esemplare". Ortega non nega il valore del metodo democratico, ma ne sottolinea i limiti strutturali. Ritiene, infatti, che la decisione politica non può ridursi alla mera somma delle opinioni individuali, poiché la maggioranza, in quanto tale, non produce orientamento. Senza élite capaci di formulare un progetto e di ottenere riconoscimento, la democrazia si svuota e diventa dominio della massa o amministrazione tecnica (cfr, a proposito, I. Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecno, Madrid 1986).

classe di uomini in ogni società che sa cosa è giusto fare e come farlo²⁸. Ortega non ritiene che la dialettica minoranze/maggioranza rischi di annullare il rapporto consensuale tra governanti e governati, né di negare il valore del metodo democratico. Sostiene, infatti, che la selezione dei ruoli avviene in una fase extra politica, nell'ambito della società, quindi secondo una legge anonima e, si potrebbe dire, naturale, che si incarica di distinguere tra chi ha l'indole per dirigere e chi per essere diretto. Ed è all'interno di questa selezione "naturale" che dovrebbe agire il meccanismo del consenso e dell'obbedienza. Infatti, posto che «la società si divide in gente che comanda e gente che obbedisce [...], questa obbedienza non potrà essere normale e permanente se non nella misura in cui l'obbediente ha concesso con intimo omaggio a colui che comanda il diritto di comandare»²⁹. Inoltre, prosegue, partendo dal presupposto che ogni società vive della dicotomia massa-minoranze selezionate, l'essenza dell'aristocrazia, cioè della minoranza dirigente, è un «potere di attrazione psichica, una specie di legge di gravitazione spirituale che trascina i docili davanti a un modello»³⁰.

Il modello di cui parla Ortega è il tipo di uomo esemplare, dotato di qualità intellettuali e morali superiori rispetto alla massa. Il riconoscimento di tali superiori capacità fa sì che la massa attribuisca a certi individui, che si distinguono, appunto, per "esemplarità", l'autorità pubblica. L'esercizio del potere è dunque connesso alle capacità soggettive che alcuni individui hanno e il diritto di comandare è concesso proprio in funzione della valutazione positiva di quelle capacità. L'obbedienza, scrive Ortega, implica docilità. Sono tuttavia due atteggiamenti mentali diversi: «Si obbedisce a un comando, si è docili verso un esempio, e il diritto a comandare non è se non un annesso dell'esemplarità»³¹. Va da sé che se si concede diritto di comandare solo a chi è esemplare, obbedienza e docilità coincidono: l'obbedienza non si configura più come semplice approvazione di un'azione o di un programma, ma come impegno ad agire secondo un modello ritenuto giusto e quindi degno di essere "imitato".

²⁸ Non si tratta di capacità derivanti dall'appartenenza a classi sociali determinate, né Ortega pensava, come qualcuno ha sostenuto, che fossero gli intellettuali i più adatti a governare. Al contrario, gli intellettuali, scrive, «sono soliti fare una cosa in politica: dare fastidio. La scienza e il governo sono, infatti, le due attività umane più opposte. L'intellettuale un poco cosciente del suo destino, invece di chiedere al politico un resoconto, deve chiedergli che legga i suoi scritti con attenzione. Se ottiene ciò, avrà influito sulla politica quanto è necessario» (*Idee politiche*, in *Scritti Politici* cit., p. 18).

²⁹ *Spagna invertebrata* cit., p.105.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 106.

Secondo questa impostazione, il rapporto governanti-governati, che è il rapporto esemplarità/docilità, non può essere qualificato solo come obbedienza rispetto al comando. La minoranza dirigente, la leadership, impone comportamenti, valori, norme sotto forma di modelli culturali, che diventano usi sociali, consuetudini, a cui ci si conforma spontaneamente solo perché si riconosce autorevolezza alla fonte da cui promanano. La dialettica esemplarità-docilità produce inoltre, secondo Ortega, un meccanismo di “perfezionamento”, tanto in ciascun individuo quanto nella società nel suo complesso: «Sentirsi docili verso un altro porta a convivere con lui e, simultaneamente, a vivere come lui; pertanto a migliorare nel senso del modello. L’impulso di adattamento a certi modelli che resterà vivo in una società, sarà ciò che questa ha veramente di tale»³².

A prima vista, la concezione consensuale del potere, che si incardina sul ruolo attivo e determinante dell’opinione pubblica, sembra essere incompatibile con la teoria delle “aristocrazie scelte”, la quale apparentemente annulla il raggio d’azione dell’opinione pubblica e riduce il momento del consenso al mero riconoscimento di una esemplarità³³. Quando definisce il rapporto politico di potere secondo una prospettiva consensualistica, Ortega definisce, infatti, l’opinione pubblica come la fonte del potere e l’arbitro del suo esercizio. Quando, invece, discute la dialettica élite/masse, il ricorso al consenso dell’opinione pubblica ai fini dell’esercizio del potere si riduce a una mera finzione, dal momento che la divisione della società in diretti e dirigenti è un fenomeno non solo storicamente verificabile, ma ineluttabile, quasi “naturale”: «Le masse, per definizione, non devono né possono dirigere la propria esistenza, e tantomeno governare la società»³⁴. Ortega ritiene di ricongiungere le due prospettive con la specificazione della natura dell’opinione pubblica. Rispetto a una letteratura che, a partire da Tocqueville³⁵ fino a Lippman³⁶, aveva equiparato i concetti di massa, maggioranza e opinione pubblica in funzione di critica ai pro-

³² *Ibidem*.

³³ Sull’impossibilità di realizzare una sintesi tra la teoria dell’élite e la teoria democratica del potere in Ortega cfr. la posizione di S. Maffettone in *Attualità di Ortega y Gasset* cit., pp. 309-317. Maffettone stabilisce un’equazione tra l’antirazionalismo di Ortega e il conservatorismo della sua filosofia politica. Ortega «è contro il consensualismo, dove per consensualismo si intende la dottrina per cui l’adesione volontaria, potenziale, degli individui è la ragione ultima dell’obbligo politico. Ortega vi oppone un elitismo basato sulla distinzione tra minoranze e maggioranze, dove queste ultime sono viste alla base del perverso prevalere dell’uomo-massa».

³⁴ *La ribellione delle masse* cit. p. 232.

³⁵ Cfr. *La democrazia in America*, UTET, Torino 2014.

³⁶ Cfr. *L’opinione pubblica*, Donzelli, Roma 2018.

cessi di omologazione democratica, Ortega li distingue nettamente: la massa, come la maggioranza, è la degenerazione dell'opinione pubblica. Infatti, la massa è tale proprio nella misura in cui non assimila i modi di vita proposti dalla minoranza. Al contrario, l'opinione pubblica è il risultato della socializzazione delle idee, credenze e valori della minoranza composta di uomini esemplari. Quando nella società (prima dunque che nella sfera politica) le idee e i modi di vita esemplari acquistano il carattere di norme indiscusse, allora si può parlare di opinione pubblica. Anzi, proporre modelli di comportamento e valori da perseguire è proprio la funzione per eccellenza delle minoranze: «La maggior parte degli uomini non hanno opinione, ed è necessario che questa venga di fuori con una pressione, come il lubrificante entra nelle macchine»; per questo è indispensabile che chi ne ha le capacità «abbia il potere e lo eserciti, affinché la gente che non ha opinione ed è la maggioranza – ne abbia una»³⁷.

3.

Il contenuto del consenso, ossia del diritto di comandare concesso alla minoranza ha, come si è visto, una duplice valenza: è l'ammissione da parte della massa della propria incapacità decisionale e il riconoscimento di una élite dalle capacità superiori. Ma il consenso è dato anche e soprattutto in funzione dei fini che la società intende perseguire, primo fra tutti la creazione di un'organizzazione stabile in grado di eliminare i conflitti che in essa insorgono. Il fine primario dello Stato è l'ordine sociale, la concordia tra i membri di una comunità. Ma la concordia, prima ancora di essere l'esito dell'esercizio del potere politico, il risultato artificiale della soluzione dei conflitti, è un sentimento, è la certezza che la comunità a cui si appartiene vive nell'osservanza di valori da tutti condivisi. Il problema dell'ordine sociale è, come si è più volte ricordato, un problema di credenze prima ancora che un problema politico: la società produce e allo stesso tempo riversa sugli individui un insieme di credenze, idee, opinioni, sulle quali si fonda l'ordine "naturale" della convivenza. Questo sistema normativo fondamentale è in Ortega l'opinione pubblica, sulla quale è modellata l'organizzazione politica e la sua azione. L'accordo generalizzato e spontaneo sulle questioni fondamentali per la vita della collettività, assicura alla società un alto grado di identificazione tra i membri riguardo alle aspettative e ai valori ultimi da difendere. Ortega, tuttavia, riduce il ventaglio delle questioni fondamentali per la concordia a un unico decisivo a-

³⁷ Ivi, p.234.

spetto: «La concordia sostanziale, fondamento ultimo di ogni società stabile, presuppone che nella società ci sia una credenza ferma e comune, inquestionabile e praticamente inquestionata, intorno a chi deve comandare»³⁸. Questo significa che la concordia non esclude i conflitti all'interno della società, che anzi sono considerati positivamente come stimolo per il rafforzamento e miglioramento dello Stato: semmai stabilisce tra essi una gerarchia in funzione del grado della loro capacità di ledere i fondamenti ultimi della convivenza.

Consenso e dissenso sono solo i due estremi di una scala lungo la quale si situano le credenze di una determinata collettività. Nei gradi intermedi sono possibili forme di contestazione non necessariamente patologiche: non ogni conflitto di opinione è antisistemico, tale cioè da mettere in pericolo l'assetto dello Stato. Infatti, scrive Ortega, «divergenze d'opinione negli strati superficiali e intermedi producono dissensi benefici, perché le lotte che provocano si muovono sulla terra ferma della concordia esistente negli strati più profondi»³⁹. Queste divergenze, al contrario, non fanno che consolidare l'accordo esistente alla base della convivenza e non costituiscono un pericolo perché non intaccano le credenze più profonde. Il conflitto si svolge, infatti, all'interno di un contesto assiologico comune, di principi di diritto e prescrizioni condivise che disciplinano il conflitto stesso. Il dissenso radicale, quello che determina la scomposizione della società e non solo la fine dello Stato, riguarda invece proprio i conflitti che nascono quando si rompe quell'uniformità normativa, quando all'interno della società divergono le opinioni sui fondamenti ultimi, prima fra tutte l'opinione su chi deve esercitare il potere politico.

La concordia sostanziale si alimenta, dunque, di una credenza unanimemente condivisa sulla legittimità del potere. E tuttavia non è solo il consenso su questioni eminentemente politiche che fonda quella credenza e di conseguenza determina la concordia: la credenza su chi deve comandare nasce, infatti, da una credenza ancora più generale e radicale sull'interpretazione del mondo e della vita. Per secoli, dice Ortega, «c'è stata in Europa una concordia sostanziale: si credeva con fede cieca che dovessero comandare i re per grazia di Dio. Ma a sua volta si credeva questo perché credevano con fede cieca e comune che Dio esistesse»⁴⁰.

³⁸ *Sull'Impero romano* cit., p. 61.

³⁹ Ivi, p. 58.

⁴⁰ Ivi, p. 62.

Una società concorde è una società in cui non vi è attrito (se non fisiologico) tra governanti e governati, quindi presumibilmente una società in cui chi governa è autorizzato a farlo. Ortega afferma che ogni società produce l'élite di governo selezionandola all'interno di una cerchia ristretta di personalità eminenti e sostiene che quest'élite dovrebbe essere riconosciuta in virtù di un'autoaffermazione che riposa sulla credenza diffusa che ad essa spetti il ruolo di guida della società. Prima che il metodo democratico dell'elezione, interviene dunque, nella selezione della leadership, l'opinione, il consenso preventivo basato sul riconoscimento di capacità superiori.

Il consenso è declinato, dunque, tanto nel suo significato sociologico, per indicare l'insieme dei valori condivisi nella società, quelli che Ortega definisce come opinione pubblica (e in questo caso si manifesta come consenso diffuso, tacito e preventivo), quanto nel significato prettamente politico, cioè come approvazione della leadership di governo propriamente intesa e del suo operato. Inteso come credenza totale e comune su una determinata concezione del mondo e della vita, il consenso è l'unico principio di legittimità del potere: «Una cosa», scrive Ortega, «è giuridicamente legittima – il re, il senato, il console (ma lo stesso si potrebbe dire di un capo di stato eletto democraticamente, del parlamento, dei ministri) – quando il suo esercizio del potere è fondato sulla credenza compatta, estesa a tutto il popolo, che chi comanda ha il diritto di farlo»⁴¹. Ma, aggiunge subito dopo, il processo di legittimazione ruota non tanto sulla costruzione di una credenza condivisa sul potere, quanto sulla condivisione di vera e propria concezione generale del mondo.

Non si capisce cosa sia la legittimità ricorrendo ad astratte formule giuridiche poiché ciò che rende legittimo l'esercizio del potere non è il diritto, inteso, kelsenianamente, come diritto positivo. La “stravaganza” di Kelsen, sostiene Ortega, pretende di fondare il diritto di comandare unicamente sul diritto stesso. L'effettivo esercizio del potere renderebbe automaticamente legittimo quel potere. Questo implica, tra l'altro, sostenere che chiunque abbia la forza per impadronirsi del potere, ha anche diritto alla legittimazione da parte dei destinatari del potere stesso, quindi sostenere che il fondamento ultimo del potere è la nuda forza. Né il potere è definibile solo in termini di forza (anzi, la legittimità è la forza consacrata da un principio), né, sostiene Ortega, il diritto di comandare si fon-

⁴¹ Sulla distinzione tra il significato sociologico e il significato politico del termine consenso, cfr. P.H. Patridge, *Consent & Consensus*, Macmillan, London, 1971.

da su qualcosa di giuridico. Le istituzioni politiche, scrive nel 1954, «non vivono assestate su una base ferma di definitivi principi vigenti che si impongono di per sé. Niente rende più manifesto ciò che ci può essere di verità nel mio concetto di vigenza sociale del fatto che anche lo Stato [...] ha bisogno di essere spalleggiato e affermato da vigenze che esistono diffuse nel corpo sociale. Senza di queste lo Stato è solo una situazione di potere che non ha garanzie di durata»⁴². Rispetto alla tesi di Kelsen, il ragionamento di Ortega è rovesciato: la legittimità non è la conseguenza dell'effettività ma è vero il contrario. Un potere è legittimo non perché effettivo, ma effettivo e duraturo se legittimo, se fondato sul consenso di chi gli è sottoposto.

Ciò che rende legittimo il potere non è dunque un criterio giuridico, il riferimento a principi di diritto posti dallo stesso organo cui inerisce quel potere, ma la convinzione, scaturita da una visione generale del mondo, che chi comanda ha il diritto di farlo. Qualunque sia la forma di governo che una società decide di darsi, l'esercizio del potere sovrano non potrà che basarsi sull'accettazione dei governati. Questo induce Ortega a sostenere che «nella vita politica le minoranze non possono mai ottenere un potere normale. Per vincere devono trasformarsi, in un modo o nell'altro, in maggioranza. In politica decide sempre il corpo sociale ed esercita il potere chi riesce a rappresentarlo»⁴³. Si tratta pertanto di rappresentare ciò che Guglielmo Ferrero definiva come «l'orientamento degli spiriti»⁴⁴: una concezione in senso lato religiosa del mondo e della vita, che in ogni ambito fornisce la giustificazione della titolarità e dell'esercizio del potere e definisce le ragioni dell'obbligo politico. Ed è proprio il grado di «religiosità» del sistema delle credenze e delle convinzioni radicali che consente di operare una gerarchia fra i principi di legittimità. Ortega distingue, infatti, fra una legittimità pura, che è tipica dei regimi monarchici e una legittimità di second'ordine, in un certo senso deficitaria, tipica dei regimi democratici.

Egli muove dall'assunto che il momento della nascita dello stato coincide con la maturazione, all'interno della società, di una determinata concezione del mondo che è sempre, in tutti i popoli esistiti, una concezione religiosa: «Un individuo o un gruppo di individui può vivere con una con-

⁴² *Uno sguardo sulla situazione del manager nella società attuale*, O.C., IX, 739.

⁴³ *Sopra il fascismo*, in «Lo spettatore», O.C., II, 505.

⁴⁴ G. Ferrero, *Potere: i geni invisibili della città*, Sugarco, Milano 1981, p. 59. Sulle analogie fra la teoria della legittimità in Ferrero e Ortega, cfr. G. Pecora, *La teoria orteghiana della legittimità*, in *Attualità di Ortega y Gasset* cit., pp. 199-215.

cezione del mondo che non sia religiosa. Tuttavia, un popolo, in quanto tale, non ne può fare a meno»⁴⁵. E poiché l'uomo ha bisogno di fede, di credenze che lo mettano al riparo dall'incertezza, la convinzione che il titolo in base al quale si esercita il potere è un titolo che deriva da Dio, assicura al potere il più ampio margine di accettazione possibile e fa del principio monarchico l'autentico e perfetto principio di legittimità. Nella monarchia «il re è capo dello stato grazie a un titolo che gli viene dalla grazia di Dio; questa grazia magica che chiamiamo dono o carisma. La legittimità originaria tipica, l'unica completa e definita, è stata in quasi tutti i popoli conosciuti, quella del re per grazia di Dio»⁴⁶. Qui Ortega non intende prendere posizione in favore di una determinata forma di governo, esprimere cioè un giudizio di valore positivo sulla monarchia come migliore forma di governo in assoluto; vuole solo sottolineare che la legittimità pura (l'accettazione incondizionata di un potere cui si è sottomessi) non può esistere se non come manifestazione di un atteggiamento fideistico verso un oggetto sacro (in questo senso la legittimità di un regime marxista è – per Ortega – altrettanto paradigmatica poiché la concezione marxista del mondo può essere considerata come una concezione religiosa). Luciano Pellicani sintetizza bene il punto: «Poiché solo una visione religiosa può acquistare nelle coscienze individuali un'autorità indiscutibile, si deve concludere che il sacro è l'attributo specifico della legittimità tradizionale, l'unica autenticamente tale»⁴⁷.

Il secondo principio di legittimità che Ortega prende in considerazione è la legittimità democratica.

A partire dall'istituzione della monarchia costituzionale (nella storia di Roma è la repubblica a costituire un esempio di legittimità debole⁴⁸), e poi con la nascita delle repubbliche non è più la tradizionale credenza nel carisma di derivazione trascendente ciò che legittima il potere ma l'elezione mediante mandato popolare. La legittimità democratica, fondata parzialmente o totalmente sulla sovranità popolare, è pur sempre una legittimità effettiva ma «incompleta, superficiale e senza radici profonde nell'anima collettiva»⁴⁹. La democrazia (o comunque un regime che non sia la mo-

⁴⁵ *Un'interpretazione della storia universale* cit., p.108.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Pellicani, *Ortega y Gasset sociologo della modernità*, «Mondoperaio», n. 3, 1985, p.79.

⁴⁸ A Roma, in epoca repubblicana, sottolinea Ortega, il diritto di comandare non è più concesso solo a chi si riconosce investito “per grazia di Dio”, ma è fondato sulla volontà di popolo e senato, ossia su una credenza non più così generalizzata, unitaria, “pura” come quella che nella monarchia stabilisce chi deve comandare.

⁴⁹ *Un'interpretazione della storia universale* cit., p. 113.

narchia pura), dove di norma vige il principio del pluralismo etico e politico, non può mai contare su una legittimità perfetta perché non può fare affidamento su una credenza universalmente accettata che renda legittimo il titolo per l'esercizio del potere. La legittimità di un potere che si crede derivato da Dio è la legittimità per eccellenza solo perché, in una determinata fase storica, la credenza nell'esistenza di Dio è stata unanime e indiscussa. Niente impedirebbe alla democrazia di godere della legittimità pura se si reggesse su un principio che esplicasse nella pratica gli stessi effetti della credenza in Dio.

La legittimità democratica è dunque più esposta al rischio del fallimento. Per sua natura, la democrazia tende alla frammentazione dell'opinione, all'indebolimento della struttura di valori condivisi, all'erosione delle credenze fondative. E questo condiziona irreversibilmente i livelli di legittimità che sostengono il potere pubblico.

Come si è detto, l'essenziale di una credenza non sta nel contenuto ma nei sentimenti che evoca e nei comportamenti che suscita. Ciò che è costante di una credenza sono gli effetti pratici che produce non il contenuto specifico, che è sempre relativo e circostanziale. Il contenuto di una credenza può, infatti, essere interpretato in modi diversi in epoche diverse. Le credenze non sono dogmi eterni ma convinzioni che il tempo riesce, seppur a fatica, a scalfire. Infatti, la vita di ogni credenza attraversa due stadi: «Quello di quando è fede viva, quell'altro di quando è fede inerte o “morta” e in ultimo di quando è dubbio»⁵⁰. Così lo stato è vitale e legittimo quando il consenso, la credenza cioè che chi comanda ha il diritto di farlo, è un principio sacro, è fede viva. Ma in ogni processo storico, irrimediabilmente, si verifica un momento in cui la credenza comune si sgretola e con essa la legittimità dello stato: la legittimità tradizionale viene vanificata, spogliata della sua sacralità dall'apparire di nuove culture, di nuove esigenze, di nuovi valori; in una parola, la causa della illegittimità e della dissociazione è la “modernità”. La storia di Roma, lo Stato «più potente che sia mai esistito» è, secondo Ortega, paradigmatica: dopo secoli di unità fondata sulla tradizione, si arrivò ad un momento in cui coloro che governavano «non sapevano come nominare la loro funzione, non trovavano titoli legittimi, legali, con cui designare il loro diritto all'esercizio del potere; insomma non sapevano perché comandavano [...]. Non erano usurpatori del potere, non esisteva di fronte a loro un'autentica opposizione. Ma, no-

⁵⁰ *Un capitolo sulla questione di come muore una credenza*, O.C., IX, 707-725.

nostante ciò, non sapevano perché comandavano loro e non altri, con che diritto e con che titolo legittimo erano capi dello Stato»⁵¹.

Lo Stato attraversa necessariamente una fase di illegittimità che non è determinata da una mera erosione del consenso o da un atto rivoluzionario, ma dalla mancanza di una credenza comune. In questa fase, sostiene Ortega, «non c'è Stato legale perché non c'è uno stato di spirito comune nella collettività»⁵². Allora, chi comanda lo fa senza un titolo legittimo e chi obbedisce lo fa senza una convinzione precisa ma per abitudine.

Legittimità e illegittimità si alternano dunque nella vita dello Stato a seconda dell'esistenza o dell'inesistenza di una credenza fondamentale. Fino a quando un nuovo principio non sostituisce la credenza tradizionale che viene messa in discussione, non c'è stato legittimo perché non ci sono valori sacri su cui fondare la giustificazione del potere.

Il percorso che lo Stato compie attraverso le alterne fasi della legittimità e dell'illegittimità non si configura, tuttavia, come processo circolare. Questo definisce peraltro la visione indubbiamente pessimistica che Ortega traccia sul destino dell'Occidente, e dell'Europa in particolare. La legittimità pura, tradizionale, è circoscritta, infatti, storicamente perché propria della società tradizionale e l'improbabilità di una reviviscenza dell'una rende assai improbabile la possibilità del verificarsi dell'altra. Non è solo un alternarsi di situazioni all'interno di singoli stati in periodi limitati. È piuttosto il percorso della storia universale che può essere letto come passaggio dalla società "chiusa", che fonda la legittimità sulla credenza nella sacralità del potere a una società "aperta", composta da individui razionalmente orientati e non più quindi da una comunità sorretta da una fede comune. Le società moderne sono costrette a reggersi su una legittimità precaria, debole, che nei casi peggiori fa dello Stato "un'istituzione imposta", una "necessità meccanica e inesorabile": lo Stato, in quei casi, «cade sul corpo sociale senza che nessuno lo voglia, nemmeno gli uomini che l'impongono e che sono meri organi visibili di una meccanica storica invisibile»⁵³.

⁵¹ *Un'interpretazione della storia universale* cit., p. 97.

⁵² *Ivi*, p. 169.

⁵³ *Sull'Impero romano* cit., p. 102.