La reacción antiorteguiana en las dos Alemanias

Francisco Sánchez-Blanco

Tan interesante como explicarse por qué un filósofo español llegó a adquirir carta de naturaleza en Alemania en el periodo que va de mediados de los años veinte hasta principios de la década de los cincuenta[1] es, también, conocer las razones de su posterior eclipse.

Sabemos que Ortega en los primeros tiempos de la posguerra se convierte en el filósofo más leído de la República Federal y que su influencia se perpetúa todavía algunos años a través de la enseñanza secundaria y también, sin duda alguna, en los centros de formación de militantes de los partidos liberal y demócrata-cristiano. Ortega no es tanto el filósofo de la historia o el crítico de arte, como el filósofo que da sentido al espíritu de la 'reconstrucción' y presta un fundamento ideológico a los criterios que inspiran la política educativa del nuevo Estado democrático contra el 'hombre-masa'.

Pero la 'oficialidad' de su filosofía es causa al mismo tiempo de que se convierta muy pronto en centro de las controversias que acompañan el fenómeno del 'milagro económico alemán'. Debido a su prestigio incuestionable se le pide la opinión y se busca la confrontación de su pensamiento con el de los máximos representantes de la vida intelectual alemana. En 1951 se le invita a tomar parte en el Coloquio de Darmstadt, que tiene ese año por tema «El hombre y el espacio». Tras este título no se esconde una cuestión puramente metafísica, sino más bien el problema del momento en Alemania después de la II Guerra Mundial. Se trata de reflexionar filosófica, estética y técnicamente sobre algo tan actual como la arquitectura en un momento en el que el pueblo alemán reconstruye los hogares, planea nuevamente ciudades y edificios públicos y, en suma, intenta recomponer su espacio vital destruido por las bombas.

El que se solicite la intervención de Ortega no es algo casual o mera expresión de cortesía por parte de sus amistades y conocidos en círculos de universitarios y publicistas, sino que responde a las expectativas de la opinión pública sin más. Esta misma curiosidad del gran público exige el emparejamiento de Ortega con el filósofo alemán del momento, que es Martin Heidegger, el cual goza de gran estimación y general reconocimiento, pero que, al contrario de lo que ocurre con Ortega, apenas si es entendido por sus compatriotas fuera de las cátedras de filosofía. No se debe pensar que al ponerlos en la mesa redonda se presupone

[1] Cf. Francisco Sánchez-Blanco, «Ortega y Gasset: Philosoph des Wiederaufbaus? Anmerkungen zu einer unbeachteten Rezeption», en *Nachkriegsliteratur in Westdeutschland*, t. II: *Autoren, Sprache, Traditionen*, Berlín, Argument-Verlag (AS 116), 1983, pp. 101-111.

alguna forma de afinidad entre ambos filósofos. Los oyentes esperan las diferencias y el contraste. Y Ortega, atento siempre al estado de ánimo del público, no los defraudará.

La intervención de Heidegger[2], con su método de buscar los significados profundos y primitivos que se hallan latentes en las palabras cotidianas, quiere hacer patente las raíces comunes de 'edificar', 'habitar' y 'pensar' *(bauen, wohnen und denken).* Si prescindimos de la etimología que él propone y de los componentes semánticos que halla en esos conceptos, podemos resumir su pensamiento de la siguiente forma: en un medio natural inadecuado a la supervivencia del hombre y en un mundo de objetos extraños e indiferentes a la interioridad del individuo, éste necesita acotar un espacio, esto es, edificarlo, no sólo para poder subsistir, sino para habitar en él, teniendo cuidado de las cosas que le son familiares, y así encontrarse a sí mismo. El filósofo de la Selva Negra desarrolla espléndidamente la dimensión existencial de la actividad constructora, pero acentuando un aspecto muy propio de la psicología y de la cultura alemana: la finalidad de todas estas ocupaciones es el 'sentirse a gusto' entre cosas que le confieren a uno seguridad e identidad consigo mismo: la *Gemütlichkeit.*

Las palabras de Heidegger no interfieren para nada la euforia constructora que mueve a políticos y economistas; por el contrario, la enmarcan dentro de la filosofía de la existencia. No así Ortega, el cual afronta el problema desde la perspectiva de la antropología biológica, y recuerda a los alemanes que la 'comodidad' o el 'bienestar' no es precisamente lo que caracteriza la naturaleza del hombre. El hombre es un ser inadaptado al medio porque no está dotado de órganos que le aseguren la existencia en él. Por eso, las producciones técnicas que necesita para compensar la insuficiencia orgánica son, en último término, una prótesis que se experimentará como tal en la más utópica de las civilizaciones. Tan necesaria como es la utopía para la acción y la técnica para la existencia, tan absurdo es, sin embargo, centrar todas las aspiraciones en convertir el entorno en un hogar donde la vida humana encuentre un cómodo reposo.

Ortega, que en 1949 se vio en la obligación de dar ánimos a un pueblo paralizado por la vergüenza de su propio pasado y humillado por la derrota militar, cree un deber llamar la atención a su auditorio ante la desmesurada confianza en los efectos que la técnica pueda tener para la tarea de desarrollar una personalidad humana. En Darmstadt constata el entusiasmo colectivo que se ha apoderado de los alemanes. Esto le inspira un título para un futuro artículo en el que se ocupará de la situación anímica de Alemania al comienzo de la década de los cincuenta: «La ruina como afrodisíaco»[3]. Del decaimiento y la postración se ha pasado a una actividad reconstructora engendrada por un optimismo ingenuo en el desarrollo de la técnica y en una confianza sin límites en la racionalidad representada por ésta.

Los diferentes oradores en el coloquio son perfectamente conscientes de que la 'arquitectura', contemplada a nivel filosófico, es un esbozo de lo que el hombre quiere hacer de su mundo. Por eso, está íntimamente ligada a las concepciones políticas.

Rudolf Schwarz, catedrático en Francfurt, apunta al socialismo como la filosofía que debe mover al arquitecto[4]. Otros, en cambio, como Sep Ruf, Munich, cree que los nuevos materiales permiten una mayor libertad creativa y que la arquitectura debe afirmar su carácter de 'dar forma', pero en cuanto que es expresión del sujeto creador[5]. Es decir, también al construir se da la contraposición entre la perspectiva subjetiva, individual, creadora, y la perspectiva de la racionalidad objetivada y, en cierto sentido, anterior al individuo. Los ar-

---

[2] Cf. «Bauen, wohnen, denken», en *Darmstädter Gespräch: Mensch und Raum,* Darmstadt, 1952, pp. 72-84.

[3] Cf. «Sobre el estilo en la arquitectura», en *Diario 'España',* Tánger, 7-1-1953; recogido en *Pasado y porvenir del hombre actual,* Madrid, 1962, pp. 31-35.

[4] Cf. «Das Anliegen der Baukunst», en *Darmstädter Gespräch, op. cit.,* p. 71.

[5] Cf. *Darmstädter Gespräch, op. cit.,* pp. 88 y s.

Centro Virtual Cervantes

quitectos jóvenes se inclinan por los imperativos de la organización colectiva que introducen en la construcción los conceptos de útil, práctico y funcional. Las críticas contra la uniformidad de los edificios, que contribuye a una uniformidad de los hombres que habitan en esos bloques impersonales, también se hace oír. Pero, en la discusión lo humano e individual no logra afirmarse mucho más allá del adorno superfluo, del capricho o del color secundario. Se impone una racionalidad que tiene como norma máxima someterse a la técnica que permita construir más rápido, más económico, y que dé soluciones que permitan aprovechar mejor el espacio o superar dificultades de superficie o de altura. El aspecto humanista se disocia cada vez más de una técnica que se concibe como un fin en sí misma y que impone su propio canon estético.

En este clima de preocupaciones y de posturas ya tomadas, pronuncia Ortega su conferencia sobre *El mito del hombre detrás de la técnica*[6]. Su intervención es breve y, en parte, improvisada, de modo que sus oyentes debieron de tener bastante dificultad en seguirle. Ortega les narra el 'mito' ya conocido del hombre como un animal enfermo e inadaptado a su entorno que crea la técnica como una forma de sobrevivir en un medio adverso y que al final se encuentra así inmerso en un mundo que es debido a su creación, pero que al mismo tiempo no es más que un gigantesco aparato ortopédico. Narrado con esta concisión, el auditorio se queda un tanto perplejo ante el mito. La nueva advertencia de Ortega de que la técnica en cuanto tal no puede aportar soluciones al 'tema de nuestro tiempo' no encuentra eco en un público que ha redescubierto el espíritu prometeico y se ha entregado con un ímpetu loable, pero superficial a la tarea de reconstrucción. El escepticismo orteguiano respecto a la racionalidad de la que se alimenta el desarrollo industrial y técnico resulta demasiado extemporáneo para los que abren el camino al 'milagro' alemán. Ortega, que dos años antes animaba a levantarse a un pueblo postrado, reacciona ahora de una manera similar a la que tuvo respecto a la república que él contribuyó a establecer en España. También en relación a la Alemania de la posguerra viene a decir: No es eso. No es eso.

El moderador del coloquio, Otto Bartning, no puede ocultar su desencanto ante la posición tan poco 'moderna' defendida por Ortega e ironiza sobre las consecuencias que se deducen de la intervención de Ortega, refiriéndose al edificio donde se celebra el coloquio como si se tratara de la prótesis de que tiene que servirse el público presente. El siguiente orador, aunque reconoce las consecuencias negativas de la técnica para el medio ambiente y la sociedad en el siglo pasado, acaba esbozando un cuadro de armonía, que explica con la metáfora de una orquesta formada por los mejores solistas. Por un lado reconoce, como Ortega, el carácter masificador que ha tenido la reciente evolución; pero, por otro, pone toda su esperanza en una forma más o menos camuflada de racionalidad supraindividual.

Es interesante comprobar que la concepción filosófica de la existencia humana como la de carencia de patria *(Heimatlosigkeit),* tiene acogida general entre los alemanes de la posguerra, porque en ella nombran su realidad material y política como persona y como pueblo. Esta situación, sin embargo, no la aceptan como definitiva, sino que confían en la posibilidad de hacer una 'nueva patria' *(neue Heimat).* Heidegger y Ortega se convierten en cabeza de fila de dos posturas mentales y psicológicas contrapuestas, que son descritas por Rolf Sternberger, uno de los últimos participantes en el coloquio: «Der eine, die einen —es ist zweifellos eine Gruppe— denken an die Möglichkeit des Menschen, in einem Paradiese zu leben, in einem ontologischen Paradies sinnhafter Ordnung, in einem ontologischen Paradies mit aller ihm auch zugehörigen Gemütlichkeit, mit der Ur-Gemütlichkeit des Paradieses. Die anderen denken daran und vergessen nicht, daB die Erde, dieser Garten Eden,

[6] «Der Mythos des Menschen hinter der Technik», en *Darmstädter Gespräch, op. cit.,* pp. 111-117.

nicht ist oder zumindest, daB wir wirklichen Menschen aus diesem Garten Eden eines berühten Tages verjagt worden sind»[7].

El escepticismo de Ortega ante los valores de la cultura pasada y, en concreto, ante la razón técnica y físico-matemática, ya no encuentra en 1951 la misma acogida que tuvo en Alemania allá por la década de los treinta. Ya no se está en una época de 'crisis', sino de 'reconstrucción', esto es, de reproducir de alguna forma los valores antiguos, aunque acentuando el criticismo de la razón ilustrada.

Dos años más tarde, en 1953, Ortega es invitado de nuevo a tomar parte en el Coloquio de Darmstadt, que esta vez quiere enfrentarse con el tema «Individuo y organización»[8]. Entre las figuras que intervienen en las diversas sesiones están los sociólogos y filósofos que más influirán en la vida alemana de los años siguientes: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, René König, Alexander Mitscherlich, Franco Lombardi, etc.

En la conferencia que abre la primera sesión, Adorno afirma que la organización es necesaria por estar basada en la misma naturaleza humana, y, además, es positiva porque de ella depende el progreso. La masiva producción industrial y la tecnificación del mundo son formas de organización que aportan a los hombres mayor bienestar y liberación del trabajo físico. La organización no es otra cosa que la racionalidad misma objetivada. Para precaver el peligro de un totalitarismo, es preciso tener cuidado de que el horizonte de esta organización no sea demasiado estrecho. Por eso, también se reconoce que la racionalidad no está fuera de los individuos, pero que ella sólo puede nacer cuando éstos se elevan a la región de los conceptos universales y abandonan la perspectiva de los meros intereses particulares. Ciertamente Adorno es consciente de las consecuencias políticas totalitarias que puede tener el concebir el Estado como una racionalidad a la que se tienen que subordinar los individuos. El recuerdo de la historia reciente de Alemania, de la dinámica de la psicología colectiva y del papel jugado por las instancias supraindividuales no se había olvidado completamente, y por esa razón, incluso aquellos que otra vez se inclinan abiertamente hacia la organización, se ven precisados a formular algunas reservas y señalar los límites. Para Adorno el contrapeso de una excesiva preponderancia de los imperativos de la organización lo forma la continua acción crítica del individuo emancipado que somete el mundo ideal a una constante reflexión y descubre las deficiencias y deformaciones de las realidades históricas. Los dos extremos necesarios de la dialéctica son la organización y el hombre adulto política y culturalmente.

Adorno cree exageradas y unilaterales las visiones de un mundo superorganizado como los diseñados por Aldous Huxley o George Orwell. La historia, según él, no camina sólo hacia la perfección y regulación de la vida colectiva, sino que implica al mismo tiempo un proceso permanente de 'desorganización'. El individuo, la instancia no organizada, se afirma sometiendo a crítica o modificando la sobrenaturaleza racional que representan las normas que, a su vez, posibilitan el funcionamiento de la sociedad.

Franco Lombardi restará importancia a esa especie de oposición irreconciliable que existe entre el individuo y la organización. El ve en ella el reflejo de la especialización de la cultura clásica, que descansa sobre la irreductibilidad de la perspectiva individual, y de la moderna anglosajona, que desarrolla la racionalidad de lo colectivo. También consiste en una

---

[7] *Darmstädter Gespräch, op. cit.*, p. 124. Trad. del autor: «Unos —son sin duda un grupo— piensan en la posibilidad del hombre de vivir en un paraíso, en un paraíso ontológico de orden racional, en un paraíso ontológico con toda su correspondiente comodidad, con la comodidad primitiva (Ur-gemütlichkeit) del paraíso. Los otros recuerdan y no olvidan que la tierra no es el Jardín del Edén, o que, por lo menos, nosotros los hombres reales fuimos expulsados en un día famoso de aquel Jardín del Edén.»

[8] *Darmstädter Gespräch: Individuum und Organisation,* Darmstadt, 1954.

Centro Virtual Cervantes

cuestión de temperamentos la manera como se vive subjetivamente la norma y la libertad. Está claro, sin embargo, que la afirmación de una razón 'a priori' o la suposición de un mundo ideal pueden ser un síntoma de miedo ante la pluralidad de opiniones particulares, pero la búsqueda de síntesis más comprensivas y supraindividuales es algo absolutamente irrenunciable.

La ponencia de Ortega tiene lugar en la sesión dedicada a la organización de la fábrica y el trabajo. Los restantes oradores son representantes de las organizaciones empresariales y sindicales. Al popular Ortega no lo colocan entre los profesores universitarios, sino entre figuras de la vida política y de las fuerzas sociales como Ludwig Rosenberg y Alois Prassel. Esto nos da idea de lo unido que estaba aquellos años el nombre de Ortega a las instituciones que habían nacido en Alemania Occidental después de la II Guerra Mundial. Pero, a partir de este momento su imagen y su filosofía se ven comprometidas en la lucha ideológica que libran los empresarios y los sindicatos.

En su intervención Ortega no niega la necesidad que tiene el hombre de encontrar formas de organización para sobrevivir. La asociación con otros es una condición necesaria de la existencia individual. Pero el problema no está ahí. El problema comienza cuando la organización se convierte en ley con un carácter coactivo y opuesto a la espontaneidad individual. Sólo la organización estatal y legal con su tendencia a expandirse y perfeccionarse, recorta y hasta pone en peligro el ámbito de la personalidad.

Para exponer su tesis, Ortega describe la conducta humana en cuanto conjunto de acciones automáticas y actos responsables. La sociedad es para él la suma de lo impersonal, deshumanizado y maquinal. Cuando se actúa a ese nivel se es gente y no persona. Las costumbres sociales tienen como base convenciones anónimas que ejercen una cierta presión sobre el individuo, pero siempre mucho menor que la que ejerce el Estado. Además, la sociedad prescinde de justificar racionalmente las costumbres vigentes. No así el Estado, el cual organiza las acciones de los individuos en orden a una finalidad determinada. El Estado, siendo la totalidad de los órganos de mando y represión, pretende además legitimarse argumentando que es la expresión más completa de la racionalidad.

Lo mismo que en *La rebelión de las masas* Ortega no ve en el Estado el gran benefactor que previene y socorre en las desgracias confiriendo seguridad a la existencia individual, sino que alza su voz en contra de la expansión de las grandes superorganizaciones, como son la industria supranacional o el Estado. Pero en el contexto de una República Federal, instalada con la anuencia de las grandes potencias capitalistas y en donde se empiezan a vislumbrar las primeras manifestaciones del bienestar, las admoniciones de Ortega no encuentran eco positivo, sino más bien rechazo. Los sindicalistas ven en el autor de *La rebelión de las masas* un aristócrata que desprecia las organizaciones obreras, mientras que ellos ponen la esperanza en la organización de las masas para alcanzar niveles más dignos en la vida del obrero. El sindicato, además de las reivindicaciones, se propone la meta de lograr una mejor racionalización del trabajo para producir más y un mejor aprovechamiento del tiempo libre para elevar la cultura popular. El lenguaje de Ortega, en donde la organización tiene connotaciones esencialmente negativas, se halla en clara oposición al suyo, y lo que para uno es deseable, para el otro significa un peligro. Por ello se inclinan por la teoría de Adorno y Horkheimer y comienzan a atacar la hasta entonces indiscutida figura de Ortega.

Los representantes del capital en este coloquio se declaran a favor del antiestatalismo orteguiano, pero sólo en lo que tiene de defensa del *laisser faire* en un marco económico liberal o de falta de normativa en cuanto a la iniciativa empresarial. La humanización del trabajo que ellos propagan se reduce a la aplicación de la psicología para mejorar las 'relaciones humanas' y, de camino, elevar el rendimiento de sus empleados.

La popularidad de Ortega y la importancia de su recepción política son la causa de que ahora se encuentre inmerso en la polémica entre empresarios y sindicatos. La interpretación

Centro Virtual Cervantes

que se hace de él es interesada o tergiversada con vistas a la propaganda demagógica de los partidos. El ideal pedagógico humanista propuesto por Jakob Burkhardt y Ernst Robert Curtius, con el que concuerda el interés orteguiano de formar élites del espíritu capaces de infundir nueva vida interior a las masas, queda fuera del horizonte de las ideologías que se disputan la primacía política en la República Federal. Su defensa de la vitalidad individual y sus prevenciones contra el Estado y contra su nuevo instrumento, la bomba atómica, no encuentran comprensión en los medios culturales alucinados por la reconstrucción y confiados en la razón técnica[9].

La fama de Ortega en Alemania corre paralela a la fortuna sobre la teoría de las élites y sobre la necesidad de combatir el espíritu de masas. Si las primeras medidas de política cultural en la República Federal estuvieron dirigidas a crear un contrapeso duradero a las tendencias gregarias y totalitarias que habían brotado de la tradición prusiana —campaña de la posguerra en la que la persona y la obra de Ortega juegan un papel excepcional—, con el tiempo, empiezan a alzarse voces, escépticas unas y militantes otras que rechazan la función que Ortega reserva a la élite de la inteligencia en una sociedad. Pronto la teoría de las élites se convierte en el objeto preferido para solventar sus diferencias liberales y capitalistas, por un lado, y socialistas y comunistas, por otro.

La línea que se va a afirmar en Alemania posteriormente entre los socialistas la propone uno de los interlocutores de Ortega en el Coloquio de Darmstadt, René König, en una revista del movimiento sindical[10]. Este conecta la animosidad contra las masas con aquella reacción de Gustave Le Bon ante los acontecimientos revolucionarios que conducen a la República Francesa y con la postura aristocrática de Friedrich Nietzsche y Jakob Burckhardt ante la intervención activa de las masas durante el siglo XIX, una intervención que identifican con el caos, la destrucción del orden, y el odio hacia todas las cualidades sobresalientes. Según König estas manifestaciones sólo puede achacárseles a las masas en un primer período transitorio y la identificación que Ortega sostiene entre masa y desorganización está dictada por el resentimiento clasista. De hecho en Europa no se da el fenómeno de 'masificación' que, por ejemplo, se está dando en los pueblos asiáticos. Por otro lado, tampoco cree en las repercusiones negativas de la nivelización que lleva consigo la sociedad de consumo. Para él es loable que lleguen a las masas los productos de 'mayor calidad al menor precio'[11]. Lo que está destinado a elevar el nivel de consumo como es la publicidad y la estandarización sólo puede ser bueno. Es el resentimiento de las antiguas clases privilegiadas lo que se opone a que los obreros participen del consumo.

René König les da un marco 'filosófico' a las reivindicaciones salariales y, sobre todo, pone de manifiesto la primacía que el consumo va a tener en la política de los sindicatos alemanes de la posguerra. A esta argumentación ayuda el hecho de que entre los productos de consumo masivo al alcance de todos también se hallan no sólo las obras de Goethe, sino los medios de comunicación social: libros, revistas, radio, cine y televisión. Todo esto eleva en su opinión la calidad de vida de las masas. La lucha contra la masificación debe concentrarse exclusivamente en el control de las influencias totalitarias en el alma colectiva. La producción y consumo en una sociedad industrial, pese a lo que tiene de masificación, no favorece de ningún modo, sino más bien impide, la formación del espíritu de 'masa'.

La recepción de Ortega en Alemania se verá mediatizada además por la discusión ideológica promovida muy activamente por los marxistas de Alemania Oriental. Las primeras

[9] «Las profesiones liberales», conferencia pronunciada en la Evangelische Akademie, Bad Boll, junio de 1954, en *Pasado y porvenir del hombre actual, op. cit.*, pp. 121-138.

[10] «Masse und Vermassung», en *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 7 (1956), 463-470.

[11] Cf. *ibidem*, p. 466.

Centro Virtual Cervantes

críticas marxistas a Ortega provienen, sin embargo, del romanista Werner Krauss[12], el cual propone la necesidad de un análisis sociológico de las manifestaciones literarias y de las crisis culturales estableciendo así un contrapunto las explicaciones más esteticistas de Curtius, el cual no hace depender la dinámica del arte de factores materiales. El mundo del arte es autónomo por ser creación y por basarse en elementos expresivos propios. Ortega es presentado por él como un discípulo de la filosofía idealista alemana y portavoz de las nuevas corrientes burguesas en España.

El comienzo, sin embargo, de un desmontaje sistemático del prestigio de Ortega y de su filosofía, lo hemos de ver en el artículo que escribe Ernst Niekisch a raíz del éxito de las conferencias del español en Hamburgo y Berlín. Niekisch, uno de los primeros y más significados intelectuales que toma partido por la recién fundada 'república socialista' en la zona de ocupación rusa, es director de la revista *Sinn und Form,* que se convertirá en su órgano de filosofía oficial. En el primer tomo aparece un artículo, «El problema de la élite: anotaciones a Ortega»[13], en el que, después de hacer unas breves referencias al 'incomprensible' éxito de Ortega e incluso a la sorprendente difusión que hacen los americanos de *La rebelión de las masas* —a pesar de ser calificados en la obra de 'masa'—, pasa a ocuparse de la función que tienen sus ideas en la circunstancia que están viviendo los dos Estados alemanes.

El concepto orteguiano de masa deja de ser una descripción genérica de la crisis del siglo XIX y se interpreta, dentro de la discusión política de Alemania, como una forma de desacreditar la revolución que tuvo lugar en Rusia y el papel que jugó en ella el proletariado. Al hablar de 'masas', los políticos y publicistas de la recién creada República Federal piensan exclusivamente en Rusia y en el peligro que ella significa para la civilización de Occidente. En la circunstancia de la posguerra Niekisch se atiene a la función que en esos momentos se le da a la recepción de las ideas orteguianas. Para él, «La rebelión de las masas» forma parte de la campaña de propaganda anticomunista dirigida contra Rusia y la creación de repúblicas socialistas en el Este de Europa.

'Masa', también en opinión de Niekisch, es un concepto peyorativo que difama la acción en la historia de la clase proletaria y, más concretamente aún, la acción de las masas obreras y campesinas para fundar la República Democrática Alemana en la zona de ocupación rusa. Pero precisamente este Estado socialista prueba, contra la opinión de Ortega, que las masas proletarias son capaces de crear una estructura y un orden social más justo que el que imponen a la sociedad las minorías capitalistas cuya intención no es el bien de las masas, sino perpetuar sus propios privilegios.

De hecho, como hemos visto en otro lugar, la crítica al hombre-masa fue el 'Leitmotiv' de la pedagogía y de la política cultural en Alemania Occidental hasta el final de la década de los sesenta. Con ella se rechazaba toda tendencia uniformadora o niveladora en la sociedad, concediendo a las élites la responsabilidad de oponerse al totalitarismo fascista o bolchevique. Pero la superación del hombre-masa mediante el fortalecimiento de la personalidad individual significa al mismo tiempo un distanciamiento de la disciplina nazi y un argumento contra la opción colectivista. La teoría de las élites está, por tanto, en el centro de la confrontación entre las dos Alemanias, el articularse a partir de ellas las posiciones a favor o en contra del comunismo. Existe, pues, un interés primordial en situar la polémica contra Ortega dentro de la confrontación entre ambos sistemas políticos.

En artículos y trabajos académicos se multiplican a continuación las acusaciones contra Ortega. Georg Mende[14] le hace responsable de que no se combatiera el fascismo en los años

[12] Cf. «Spaniens Weg am Abgrund», en *Gesammelte Aufsätze,* Frankfurt a. M., 1949, pp. 298-320.

[13] «Zum Problem der Elite: Bemerkungen zu Ortega y Gasset», en *Sinn und Form,* 1 (1949), 123-142.

[14] «José Ortega y Gasset. Der Mensch und die Leute», en *Deutsche Literaturzeitung* (Berlín), 80 (1959), 886-889.

Centro Virtual Cervantes

treinta al haber reducido ese fenómeno a aspectos meramente culturales. W. Göb[15] le considera el inspirador después de la guerra de la «Comunidad europea de defensa», más tarde la OTAN, y de haber favorecido el clima de la guerra fría y la remilitarización de Alemania. El europeísmo de Ortega se lee como propaganda a favor del 'bloque' de las potencias occidentales y se echa en olvido la función que tuvieron sus recepciones anteriores en la República Democrática.

Con el declive de la actualidad política de Ortega en la República Federal, crece en la República Democrática el interés filológico por su obra ya que constituye un objeto especialmente atractivo para la hispanística marxista. Dentro de la historia social de España, Ortega constituiría un ejemplo de las contradicciones en las que cae en la práctica la ideología burguesa. A mediados de los años sesenta, aunque el ánimo polémico aún no ha desaparecido, se logra, por lo menos, un desarrollo más amplio y sistemático del hispanismo en la Alemania del Este. Karlheinz Barck[16] expone las diversas etapas que recorre la mentalidad burguesa en España desde finales del siglo pasado hasta la Guerra Civil, y los sucesivos fracasos de una revolución liberal debidos a la falta de radicalidad y excesivo conservadurismo de que da muestras la burguesía española. Ortega mismo es, según él, un ejemplo de este temor a la ruptura con el pasado, en su caso, concretamente, con la tradición liberal del siglo XIX. El ideal de europeización y de humanismo aristocrático serían, en su opinión, un volver la cabeza hacia atrás orientándose por arquetipos (el indivualismo) que ya no están a la altura de la historia y que, desde luego, son inadecuados para solucionar la crisis social del presente siglo.

En el *Philosophisches Wörterbuch,* de G. Klaus y M. Buhr[17], en donde se recogen las tesis oficiales de la filosofía del partido comunista en la República Democrática, se repiten las afirmaciones conocidas acerca de la importancia y significación de la filosofía burguesa de Ortega para la historia intelectual de Alemania y de todo el ámbito cultural de habla española. También se apunta ya otro tema que va a ser central para el hispanismo de la Alemania del Este: la discusión de las tesis respectivas de Ortega y Menéndez Pidal acerca del principio individual o colectivo de la creación artística, en general, y de la interpretación de la literatura española, en particular. Esta, siguiendo la explicación de Menéndez Pidal, ofrecería un ejemplo magnífico de creación colectiva y de arte popular, que prefigura lo que debe ser la producción literaria y plástica en un Estado socialista. El arte auténtico y de calidad no puede esperarse de las genialidades individuales o de las élites, sino del sentimiento colectivo. Con este giro la polémica contra la teoría de las élites se circunscribe ya al marco específico de la estética y de la historia de la literatura, aunque su conexión con la ideología política sea evidente. Paradógicamente la preferencia por el tradicionalismo entre los hispanistas germano-orientales les lleva a coincidir con el argumento utilizado por Beinhauer[18] en tiempos de Hitler para defender la continuidad representada por la España nacional en contra de la ruptura republicana deseada por Ortega.

En esta línea puede afirmar Monika Walter[19] que Ortega se aparta de la tradición democrática característica del arte hispano; esto es, del realismo propio del arte que el pueblo

---

[15] «Einige Bemerkungen zu den Ansichten von Ortega y Gasset über die Rolle der Volksmassen in der Geschichte», en *Wissenschftliche Zeitschrift der Technischen Hochschule,* Dresde, 6 (1956/57), 631-636. Cf. también, S. SCHIEMANN, *Das Volk, Schöpfer der Geschichte: Eine marxistisch-leninistische Kritik der Elitetheorie Ortega y Gasset,* Berlín (tesis doctoral), 1960.

[16] *José Ortega y gasset: Der Irrweg des liberalen Denkens in der Epoche der Vorbereitung der bürgerlich-demokratischen Revolution. Ein Beitrag zum Problem der nationalen Selbsterkenntnis in Spanien (1898-1936),* Rostock, 1965.

[17] Leipzig, 1970.

[18] Cf. *Der spanische Nationalcharakter,* Paderborn, 1937.

[19] Cf. *José Ortega y Gasset und das Traditionsproblem in der spanischen Geschichte und Literatur. Das Menschenbild in der spanischen Pikareske,* Berlín (tesis doctoral), 1973.

Centro Virtual Cervantes

crea y entiende, mientras que Menéndez Pidal hace plausible la manera como las masas anónimas llegan a convertirse en una fuente de creatividad y de identidad colectiva, algo que no puede conseguir un arte nacido de una conciencia elitista.

Resumen de todos estos planteamientos, pero con un análisis más detallado de los textos orteguianos, es la tesis doctoral de Sigrid Wilsky, que data del año 1978[20]. Quizá porque la recepción política de Ortega desapareció casi por completo a lo largo de la década de los setenta en la Alemania del Oeste, los filósofos marxistas renuncian a interpretar a Ortega en el contexto de la política del día e inician una reflexión más pausada y profunda sobre sus textos, siempre con el convencimiento de que su filosofía no es sólo una expresión de la lejana España, sino también un factor de la evolución intelectual de la propia Alemania. La tesis de Wilsky pretende demostrar que Ortega sólo fue capaz de explicar psicológicamente la crisis, y que sus recetas fueron puramente idealistas. En ello se manifiesta la insuficiencia de la filosofía burguesa frente al materialismo histórico, como método de análisis de la historia previo a la acción política.

Para finalizar, hemos de decir que aquí no se ha hecho más que esbozar algunas de las ramas de la recepción de Ortega en Alemania. Sobre todo en los años sesenta y setenta se pueden detectar otros campos de recepción más marginales, que tratan de la ética, de la sociología de la vida cotidiana o de la teoría literaria. Esto nos indica que el proceso de su recepción sigue estando abierto e incluso se ve potenciado en la actualidad por el retorno coyuntural y nostálgico a posiciones mentales de la posguerra.

[20] Cf. *Die Krise der bürgerlichen Ideologie: Bestandteil und Widerspiegelung der allgemeinen Krise des Kapitalismus und José Ortega y Gasset als Repräsentant der krise der bürgerlichen Ideologie auf dem Gebiet der Philosophie*, Berlín (tesis doctoral), 1978.

Centro Virtual Cervantes

Centro Virtual Cervantes