

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea N° 75



**ORTEGA Y GASSET Y LA
KONSERVATIVE REVOLUTION
ALEMANA**

Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea



Elementos Nº 75

ORTEGA Y GASSET Y LA *KONSERVATIVE* *REVOLUTION* ALEMANA

Dirección electrónica

<http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/>

Correo electrónico

sebastianjllorenz@gmail.com

Sumario

La recepción del pensamiento conservador-radical europeo en España (1913-1930), por *Pedro Carlos González Cuevas*, 3

Un español en la Revolución Conservadora alemana. Ortega y Gasset y la «*Konservative Revolution*», por *Jesús J. Sebastián*, 10

El ser y el no-ser de una Revolución Conservadora en Europa

La rehabilitación de la Revolución Conservadora por la Nueva Derecha

¿Existió realmente una “Revolución Conservadora” en España?

Ortega y Gasset y la Revolución Conservadora alemana

La recepción de Nietzsche en España: una aproximación

La impronta spengleriana: Ortega frente a Spengler

El tema de nuestro tiempo: la crisis de la modernidad

Meditación sobre Europa: la idea de la Nación Europa

La rebelión de las masas, las élites y el principio aristocrático

Meditación sobre el hombre y la técnica

La deshumanización del arte: manifiesto para su purificación

Ortega y Gasset o la oportunidad perdida para el conservadurismo revolucionario en España

Ortega y la «Revolución Conservadora» en Alemania, por *Sabine Ribka*, 51

La Revolución conservadora

Un conservadurismo de nuevo cuño

La crítica al régimen weimariano

El rechazo selectivo de la modernidad

La relación con el nacionalsocialismo

Ortega y su diálogo con la cultura alemana

La «zona tórrida de Nietzsche»

Ortega ante la gran guerra

La necesidad de una política viril

Un diputado revolucionario-conservador

Las enseñanzas alemanas

La recepción del pensamiento conservador-radical europeo en España (1913-1930)

Pedro Carlos González Cuevas

1. Nacionalismo integral y Revolución conservadora

La Europa fin-de-siglo fue un período histórico en el que se produjeron los profundos cambios sociales y psicológicos que dieron lugar a una «revolución intelectual» creadora de nuevos fundamentos culturales para el pensamiento europeo. Como seflala Stuart Hughes, es en ese momento cuando se definen las rupturas frente a la Ilustración del historicismo culturalista, del irracionalismo, de la estética literaria, etc. Frente a la razón ilustrada, lo irracional resurgía: la razón histórica y vital se manifiesta de nuevo e intenta ajustar cuentas con la razón abstracta hasta entonces reinante l. Esta «revolución intelectual» que iba gestándose tuvo, a la larga y en diversos grados y ritmos, importantes consecuencias de orden político a la vez que ideológicas. Los gobernantes y los regímenes liberal-parlamentarios de sus respectivos países fueron perdiendo una parte sustancial de lo que el sociólogo Pierre Bourdieu llama «capital simbólico». No sugiero con ello que a finales de siglo los gobernantes europeos hubieran perdido su legitimidad in toto; lo que sí sugiero es que, desde entonces, una forma importante de legitimación estaba perdiendo eficacia.

La crisis tuvo como consecuencia la decadencia de las ideologías políticas tradicionales -conservadurismo y liberalismo-; y el desarrollo de una gran variedad de direcciones políticas desde la extrema derecha a la extrema izquierda. En el caso de la derecha, la crisis trajo consigo la formulación de un nuevo conservadurismo radical, diferente del antiguo; un conservadurismo laico, en el que la grandeza de la nación,

entendida como organismo colectivo, y la crítica a la modernidad, desde una perspectiva immanente, tuvieron un lugar prioritario. Ello se vio favorecido, además, por el estallido de la Gran Guerra, por el triunfo ulterior de la revolución bolchevique en Rusia y, sobre todo, por el subsiguiente proceso de reconstitución del sistema capitalista experimentado por el conjunto de las naciones europeas. Este proceso condujo a la creación de nuevos marcos institucionales de distribución del poder que implicó un desplazamiento a favor de las fuerzas organizadas de la economía y la sociedad en detrimento de un parlamentarismo cada vez más debilitado. En palabras de Charles S. Maier, la «corporativización» de las sociedades europeas.

Este nuevo conservadurismo radical halló en Francia su caudillo intelectual en la figura de Charles Maurras, quien, en pleno affaire Dreyfus, en 1899, fue uno de los fundadores de la revista *L'Action Française*, luego convertida en diario y movimiento político. *L'Action Française*, que en un principio sólo recibió el apoyo de un reducido grupo de intelectuales, se convirtió con el tiempo, aunque sin salir de su carácter minoritario, no sólo en vanguardia de la nueva forma de nacionalismo, sino igualmente en centro de convergencia de todos aquellos grupos políticos y sociales que se consideraban amenazados por los procesos de cambio social y político: rentistas, terratenientes, aristocracia rural, notables de provincia, militares, clero católico, etc. El nivel intelectual de la elite maurrasiana fue notable, desde León Daudet hasta Jacques Bainville, pasando por Pierre Gaxotte, Paul Bourget, Pierre Lasserre, Henri Massis, Pierre Gilhert, etc.; y su influencia llegó al joven Maritain, al novelista Bernanos, a Drieu La Rochelle, Proust, Mauriac, Gide, Martin du Gard, incluso a Malraux. Una personalidad tan decisiva como Charles De Gaulle tampoco fue inmune a su influjo.

La influencia de Maurras y su grupo fue, ante todo, intelectual. Su ideología fue una curiosa amalgama de elementos positivistas, por un lado, y de las nuevas tendencias vitalistas y voluntaristas finiseculares. Maurras

expurgó al positivismo comtiano de todos sus elementos utópicos y progresistas. La humanidad era una abstracción, que debía ser sustituida por la nación; y el progreso una mera «ilusión» sin contenido histórico preciso". Desde el punto de vista maurrasiano, de la observación de los fenómenos sociales surge la idea de que la necesidad natural origina un orden, la desigualdad y la jerarquía. Los supuestos liberales de libertad, igualdad y contrato son meras construcciones de la imaginación. El hecho nacional es un producto de la naturaleza, que no obedece ni a una elección ni a un contrato determinado; es una sociedad natural e histórica, cuyos miembros son tales por el azar del nacimiento. Por ello, el patriotismo es el sentimiento más natural; y es un deber contribuir a la existencia y a la supervivencia de la nación. La nación es el más amplio de los círculos comunitarios en que el individuo halla defensa. Es el círculo terminal de la sociedad temporal. Esta sociedad es anterior al Estado, que no es más que el órgano indispensable de ésta. Su jefe debe ser independiente y, por lo tanto, absoluto, capaz de solucionar las cuestiones que exigen independencia soberana: la diplomacia, el Ejército, las cuestiones de interés general. El jefe del Estado debe seguir el método del «empirismo organizador», basándose en verdades ciertas, resultado del examen de los hechos sociales naturales y del análisis de la historia política. En consecuencia, debe repudiar los principios liberales y democráticos, meras abstracciones, fruto de falsas deducciones inspiradas por las pasiones. El jefe del Estado debe ser, finalmente, un monarca, un rey hereditario. La monarquía era el nacionalismo integral, el régimen «natural» para Francia. La República democrática era sinónimo de anarquía e incapaz de defender la nación.

Las tendencias anarquizantes, subjetivistas y cosmopolitas tenían igualmente su campo de desarrollo en la literatura y el arte. La vida política francesa era también el reflejo de las transgresiones románticas de los cánones estéticos del clasicismo grecolatino inherentes a la tradición nacional francesa. El romanticismo, cuyos orígenes se encontraban en el «naturalismo» de Rousseau, significaba el

individualismo en el arte. Era la expresión de la rebeldía individual, la afirmación del valor supremo de la espontaneidad contra la inteligencia que modera y jerarquiza los contenidos de la obra artística. Así pues, el romanticismo llevaba en sí mismo, frente a la preceptiva clasicista, las consecuencias políticas y sociales del liberalismo.

Especial importancia tuvo la relación de Maurras con los medios católicos. Aunque agnóstico y anticristiano, Maurras consideraba al catolicismo como uno de los componentes esenciales de la tradición nacional francesa y, sobre todo, como uno de los baluartes del orden social". Su influencia en los sectores católicos tradicionales llegó a ser muy importante, como lo demostró la condena del grupo democristiano *Le Sillon*, de Marc Sangnier, y las alabanzas de Pío X. Sin embargo, las críticas de los sectores democristianos, denunciando su agnosticismo y su maquiavelismo, hicieron abrir un proceso en Roma, pronunciándose los cardenales del Santo Oficio por la condena de algunas obras de Maurras. Pío X y su sucesor Benedicto XV dejaron de lado la condena, pero no Pío XI, quien en 1926 no dudó en condenar *L'Action Française*, condena que no se levantó hasta 1939. Y de la cual Maurras y su grupo nunca se recuperarían del todo.

Pero no fue Maurras el único profeta del nuevo conservadurismo, ni *L'Action Française* el único grupo intelectual de derecha radical influyente en Europa. Durante la Gran Guerra y, sobre todo, después de ella, se gestó en Alemania un nuevo nacionalismo conservador radical, heredero en su perspectiva ideológica de la crítica finisecular a la ilustración, y que, además, encontró una nueva fuente de legitimación en la experiencia vivida en las trincheras. La denominada revolución conservadora englobaba a diversos autores, con frecuencia opuestos en temas y perspectivas filosóficas, pero unidos por el propósito de desanollar nuevos valores para una nueva época, de la que se consideraban intérpretes y profetas. Su punto de partida era la crítica de la modernidad liberal y marxista, pero no se autodefinían, a diferencia de Maurras, como reaccionarios, sino defensores

de un nuevo conservadurismo, que no miraba al pasado. Despreciaban tanto la Alemania guillermina como la weimariana. Sus figuras más conocidas eran Oswald Spengler, Carl Schmitt, Werner Sombart, Othmar Spann, Max Scheler, Jacob von Uexkull, etc.

Representante del vitalismo inacionalista, la obra de Oswald Spengler se caracteriza por una cosmovisión organicista y cíclica de la historia. Su célebre obra *La decadencia de Occidente* causó un profundo impacto, no sólo en una Alemania recién salida de la Gran Guerra, sino en el conjunto de las naciones europeas. La decadencia de las culturas se llama, en el lenguaje spengleriano, civilización. Ninguna cultura escapa a su destino, que es acabar en civilización; es su «sino». El fenómeno de decadencia simbolizado por la fase de civilización puede durar mucho tiempo y se caracteriza por un período de «barbarie», «sin alma, sin filosofía, sin arte...». En algunos casos, aparece la «segunda religiosidad», que ejerce una especie de fascinación y a veces preanuncia la emergencia de una nueva cultura. La caracteriología spengleriana en torno a los síntomas de la civilización son: «en la Antigüedad, la retórica; en el Occidente, el periodismo; ambos al servicio de esa abstracción que representa el poder de la civilización: el dinero». Con ella, desaparece la lucha por las ideas y surge la lucha por razones económicas. En la vida del Estado aparecen el cesarismo y el imperialismo, «símbolo típico de las postrimerías», estadio final, fase típica que padece el mundo occidental, que se ve acompañada por el «cosmopolitismo» y las megalópolis, las «ciudades universo», síntomas inequívocos del decadencia.

Radicalmente contrario al sistema weimariano, Spengler concretó su proyecto político en una obra posterior, *Prusianismo y socialismo*, publicada en 1920. Allí, Spengler distingue dos tipos de socialismo: el inglés y el prusiano. Marx era un socialista inglés, un materialista imbuido de ideas irrealistas y románticas, un cosmopolita liberal. Por contra, el socialismo prusiano se basa en que el poder pertenece al «todo». El individuo sirve al «todo». El rey es tan sólo el primer funcionario del Estado. Cada uno tiene su lugar; hay

órdenes y obediencia. y esto desde el siglo XVIII, es decir, desde Federico El Grande, ha sido el socialismo prusiano, autoritario y antiliberal, que los alemanes del siglo xx deben actualizar frente al liberalismo británico, la democracia y el bolchevismo. En esta obra de Spengler abundaban igualmente alabanzas a la España del siglo XVI, donde «revive, por última vez, el espíritu gótico de manera grandiosa». «El español se considera como portador de una gran misión. Es soldado o sacerdote. Después, sólo el estilo prusiano ha generado ideal semejante de tanta severidad y resignación».

Más importancia política e ideológica tiene la obra de Carl Schmitt. Alemán abierto a la latinidad, tanto es así que escribía su nombre con C y no con K, Schmitt siempre estuvo vinculado a España y a una serie de intelectuales españoles. Como en el caso de Spengler, su obra está caracterizada por su profunda crítica del liberalismo. Su teorización sobre la «decisión» como acto existencial, su concepto de lo político como distinción amigo/enemigo, la noción de «soberano» como aquel que decide sobre el estado de excepción, sus reflexiones sobre las transformaciones sociales y políticas hacia el Estado «total», sus críticas al normativismo de Kelsen y a los supuestos parlamentarios, etc., constituyen el testimonio de esa tensa coyuntura histórica caracterizada por la crisis de las sociedades liberales europeas.

El interés de Schmitt por España vino dado por la figura de Donoso Cortés, cuyas ideas interpretó en sentido «decisionista», no como iusnaturalista católico. Schmitt tampoco veía al extremeño como un representante del romanticismo político. Como Maurras, Schmitt caracterizaba a los románticos como «oportunistas», es decir, como subjetivistas, como defensores del culto al «yo» frente a las restricciones de la realidad, para quienes el mundo real tan sólo existe para ofrecer ocasiones al ejercicio de la subjetividad. A diferencia de los románticos, los contrarrevolucionarios genuinos eran capaces de hacer una distinción tajante entre el Bien y el Mal, como creyentes en un Dios providente, que es la categoría antirromántica por

excelencia. Así, Schmitt veía en Donoso un espíritu afín. A su juicio, Donoso es un «decisionista» porque, a diferencia de Joseph de Maistre, es capaz, ante el espectáculo de la revolución de 1848, de romper con los planteamientos legitimistas, ofreciendo, no ya una filosofía de la restauración social y política, sino una teoría de la dictadura. Y es que, en el fondo, el pensamiento de Schmitt era la expresión de un conservadurismo radical laico, en el que ya no operaban instancias ideológicas trascendentes. Católico de origen, Schmitt rompió con la Iglesia católica cuando, como resultado de su situación conyugal, fue excomulgado en 1926. Posteriormente, el Partido Católico de Centro lo denunció públicamente a causa de sus puntos de vista extremos sobre política constitucional. Esta perspectiva inmanente resulta evidente en su concepto de «teología política». Este concepto es utilizado aquí no en el sentido de proponer el retorno a lo premoderno. Su teología política es secularizada. Pero el hecho de conocer que nuestros conceptos políticos fundamentales no son sino versiones más o menos secularizadas de entes teológicos es crucial por varias razones. Este conocimiento relativiza el orgullo ilustrado por los actores políticos, su fútil creencia en el logro de conceptos y constituciones políticas completamente racionalizados. Induirá para los fanáticos de la razón la advertencia de que «*auclorilas non verilas facil legem*»; conservaría el carácter no racional de la «decisión», que se opone a seguir las normas y las reglas, que pone el énfasis en el carácter fundamental de lo excepcional -la situación de emergencia- y en la que la excepción tiene la misma categoría que el milagro en teología.

Al mismo tiempo, Schmitt desarrolló, en su célebre Teoría de la Constitución y en su opúsculo *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, una incisiva crítica a los fundamentos del régimen parlamentario liberal. Para Schmitt, los supuestos básicos del parlamentarismo liberal -equilibrio de poderes, discusión pública, publicidad y representación proporcional- eran ya anacrónicos, dada la evolución de la sociedad y de los sistemas políticos, tras la Gran Guerra. El parlamento había caído en manos de los partidos políticos

de masas, que se comportan como grupos de poder social o económico, calculando los intereses en juego y llegando así a compromisos y coaliciones; y ganaban a las masas mediante la propaganda, apelando a las pasiones y no a la razón..

Spengler y Schmitt fueron, entre los representantes de la revolución conservadora, los autores más implicados en la cosa pública. Werner Sombart desarrolló una crítica idealista y romántica de la economía liberal y del racionalismo burgués; von Uexküll era un biólogo organicista enemigo del darwinismo; Max Scheler, fenomenólogo en un principio, derivó hacia una cosmovisión panteísta y romántica detractora de los valores burgueses; Othmar Spann, teórico católico del corporativismo y de la sociología «universalista» antiliberal yantiindividualista.

La sociedad española no escapó al signo de los tiempos, ni el la influencia de estas ideas; pero lo hizo en una situación distinta a la de las sociedades francesa y alemana. Su relativo atraso económico y social, su posición subordinada en el marco internacional, la preeminencia de las mentalidades y de las instituciones tradicionales, su bajo nivel de secularización y de «nacionalización de las masas» hicieron que estas ideas, aunque influyentes, quedaran desdibujadas ante la preeminencia del conservadurismo y del tradicionalismo católicos.

2. La ola germanófila: revolución conservadora y pesimismo cultural en España

Tras la Gran Guerra, el grueso de la intelectualidad española volvió su mirada hacia Alemania. En palabras del escritor Francisco Ayala, «Alemania se consideraba de un valor formativo análogo al que el tuvo en el Renacimiento el viaje a Italia, y era requisito casi indispensable para adquirir la respetabilidad académica a que, entre nosotros, estaba vinculada la obtención de cátedras universitarias». Por otra parte, la influencia de Nietzsche había sido, desde comienzos de siglo, muy intensa entre los intelectuales españoles.

En este giro gemanófilo de la cultura española tuvo un papel determinante la figura de José Ortega y Gasset. El filósofo madrileño fue un hombre de formación francesa y, a la vez, alemana. En su juventud, no regateó su admiración por Renan y Barrés, pero desdeñó a Maurras, cuyos planteamientos le parecieron «tópicos ornamentales, críticas caprichosas y vagos proyectos».

Aunque políticamente siempre fue un liberal-conservador, Ortega no escapó a la influencia de las nuevas ideas radicales que se abrían paso en Alemania y contribuyó decisivamente a difundirlas entre los intelectuales españoles. Su crítica del positivismo, su permanente nietzscheanismo, su vitalismo, su elitismo le aproximaron a los representantes de la revolución conservadora. De hecho, fue Ortega el intelectual español que más entusiásticamente recibió *La decadencia de Occidente*, de Spengler, traducida al español por su fiel Manuel Garda Morente para Espasa-Calpe, y prologada por él mismo en 1923. A su juicio, la obra de Spengler era «sin disputa, la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años», nacida de «profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época». Buena prueba de la influencia que sobre su obra ejerció el nuevo conservadurismo alemán fue su célebre e influyente *España invertebrada*, en donde aparece la concepción cíclica de la historia -épocas *Kitra* y épocas *Kali*-, la crítica vitalista al racionalismo, la valoración de la fuerza como signo de vitalidad histórica, la reivindicación del espíritu guerrero medieval frente al evolucionismo spenceriano y a los valores burgueses, la crítica a la modernidad, el elitismo aristocrático y las referencias elogiosas al pasado preindustrial. No menos evidente resulta esta influencia en *La rebelión de las masas*, donde Ortega sigue a Spengler en su análisis de las «aglomeraciones» urbanas, entre otros temas.

Otra importante influencia germana en Ortega es la del biólogo Jacob von Uexküll, cuyos planteamientos le servirán como fundamento de su vitalismo. El filósofo madrileño propició, como había hecho con

Spengler, la traducción de algunas obras de Uexküll en la editorial *Revista de Occidente*, como *Ideas para una concepción biológica del mundo*, publicada en 1922; y *Cartas biológicas a una dama*, en 1925. No fueron las únicas traducciones de autores adscritos a la revolución conservadora auspiciados por Ortega. Spengler fue de nuevo traducido y publicado por Espasa-Calpe, ya en la República, con dos obras: *Años decisivos* y *El hombre y la técnica*. De Max Scheller se publicó, en *Revista de Occidente*, *El resentimiento en la moral* y *El saber y la cultura*. En la misma editorial, se tradujo la obra de Othmar Spann, *Filosofía de la sociedad*, al igual que *Elementos de la política*, del romántico antiliberal Adam Müller. De Werner Somhart, cuyas ideas sirvieron a Ortega para criticar al materialismo histórico, se publicó *Lujo y capitalismo*, y un artículo, «El porvenir del capitalismo». De Carl Schmitt se tradujeron, para *Revista de Occidente*, dos artículos: «El proceso de neutralización de la cultura», traducido por el propio Ortega, y «Hacia el Estado total».

No fue Ortega el único intelectual español interesado por Spengler. Ramón de Basterra dedicó al pensador alemán una conferencia en Bilbao, donde alabó su visión cíclica de la historia frente a la «interpretación pueril y trasnochada» de los progresistas. En otra conferencia, le comparó a Menéndez Pelayo, a quien llamará «el Spengler español». «Spengler es el polígrafo bávaro, cuya alma se acerca al laboratorio, a los datos de los hallazgos reales, y Menéndez Pelayo, por profesar un credo o dogma, es el polígrafo del humanismo cristiano».

No fue tan favorable a Spengler su maestro Eugenio D'Ors. El filósofo catalán era, como el alemán, partidario de la visión cíclica de la historia. Una de las misiones de la filosofía era redimir a la historia de la tiranía de lo contingente, emanciparla del tiempo, descubrir sus elementos absolutos, los que permiten ver su sentido y elaborar los paralelos y las síntesis. Esta trama profunda es lo que llamaba «Metahistoria» y que está compuesta por «eones» o «constantes», que son a los hechos algo así como las especies a

los individuos. Pertrechado del concepto de «eón», D'Ors sometió a una criba el pasado de la humanidad y obtuvo una serie de parejas de constantes o categorías: lo Femenino y lo Viril; lo Clásico y lo Barroco; Roma o la unidad del género humano, y Babel, o los cismas; el Ecúmeno, o sede de la Cultura, y el Exótero, o periferia en colonización. En contraste, D'Ors rechazó la visión spengleriana de la pluralidad del culturas destinadas a un necesario ocaso.

Spengler era un romántico, un relativista, «un Houston Stewart Chamberlain disfrazado», cuya amargura por la derrota de su país en la Gran Guerra le hacía presagiar el final de la cultura occidental. Para D'Ors no había «culturas», sino Cultura, la clásica grecolatina. «Una «Cultura», muchas «civilizaciones»: así lo quiere, triunfante al fin, el principio jerárquico».

Ramiro de Maeztu quedó muy impresionado por La decadencia de Occidente. Y el 7 de noviembre de 1923 dedicó a Spengler una conferencia en Sevilla, luego publicada en El Sol, diario en el que el filósofo alemán había sido entrevistado por Julio Álvarez del Vayo. Creía el pensador vasco que la obra de Spengler había «determinado un movimiento tan intenso en las ciencias del espíritu como la teoría de Einstein en las de la naturaleza». Pero rechazaba la visión spengleriana de la morfología de las culturas (como un todo orgánico, autóctono, imbuido de su propio destino. Igualmente discrepaba de la tesis del ocaso final de la cultura occidental. La crisis no era «vital», sino espiritual. No obstante, seducía a Maeztu la tesis de una nueva rigidez y del advenimiento del cesarismo; pero negaba que fuesen síntomas de decadencia. Muy al contrario, (como lo demostraba la labor del Directorio militar español, se trataba de un claro intento de vertebrar, a nivel espiritual y material, una sociedad en crisis, pero susceptible de vertebración. No fue la última vez que Maeztu se ocupó de Spengler. Ya en la III República, el Maeztu de Acción Española reprochó al alemán el no haber entendido el significado de la Hispanidad en la historia universal. El descubrimiento de América y la evangelización

de sus habitantes acabaron para siempre con la posibilidad de existencia de culturas diversas e incommunicables, creando, de hecho, la unidad del género humano.

Igualmente se enfrentó Maeztu con la interpretación schmittiana de Donoso Cortés. El decisionismo donosiano no era creador ni definidor del orden, como Schmitt creía, sino que «tenemos que decidirnos entre establecer y cumplir el derecho de conculcarlo». Maeztu estimaba que la «decisión» no es de una época, ni de un grupo generacional, sino de todas, aunque la disyuntiva no era tan cruda en unos tiempos como en otros. En aquellos momentos febriles, era preciso escoger, como había anticipado Donoso, entre el socialismo y el catolicismo. Como es lógico, Maeztu no podía creer en el decisionismo ex nihilo, dado que existían verdades dernas qW no permilían al hombre moverse en el vacío nihilista.

Pero el más enlusiasta introductor de Carl Schmitt en España —cuyas obras La Defensa de la Constitución y Teoría de la Constitución fueron traducidas al español en los años treinta resultó ser Eugenio D'Ors, quien conoció al germano durante la Asamblea de la Unión para la Cooperación Cultural, en Barcelona, en octubre de 1929. D'Ors presentó a Schmitt como un profundo conocedor de Donoso, de «lo mejor del pensamiento latino» y como un «escritor vigorosamente católico». El filósofo catalán no sólo celebró su interpretación y actualización de Donoso, sino la disección de la mentalidad romántica que subyacía en su Politische Romantik, al que calificaba de «libro admirable». Romanticismo equivalía a «liberalismo», relativismo oportunista. De la misma forma recomendaba al público español la lectura de su Defensa de la Constitución, necesaria para «la revisión de la cuestión parlamentaria» y destructora de «la confusión, el absurdo de ciertas convenciones sobre las cuales descansa aún, alegre y confiada, la democrática rutina». En definitiva, para D'Ors, la derecha española no podía ensayar una auténtica «política de autoridad» sin nutrirse de la lectura de Schmitt y de la «relectura de Juan Donoso Cortés».

El mensaje schmittiano fue escuchado igualmente por jóvenes estudiosos del derecho político como Francisco Javier Conde, Luis Legaz Lacambra, Juan Beneyto, Luis del Valle y otros. Cosa que, ya en la II República, no dejó de alarmar a los representantes del liberalismo que, como Eugenio Imaz, denunciaron el “sarampión schmittiano que cunde entre los jóvenes pensionados españoles” de la Junta de Ampliación de Estudios. El ocaso de la II República y el advenimiento del régimen de Franco no dejó de darle la razón en estos temores.

Un español en la Revolución Conservadora alemana

Ortega y Gasset y la «*Konservative Revolution*»

Jesús J. Sebastián

El *ser* y el *no-ser* de una *Revolución Conservadora* en Europa

Bajo la fórmula “*Revolución Conservadora*” (en adelante, se utilizarán también las siglas RC) acuñada por Armin Mohler (*Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*)ⁱ se engloban una serie de corrientes de pensamiento, cuyas figuras más destacadas son Oswald Spengler, Ernst Jünger, Carl Schmitt y Moeller van den Bruck, entre otros. La denominación de la RC (o KR en sus siglas originales), quizás demasiado ecléctica y difusa, ha gozado, no obstante, de aceptación y arraigo, para abarcar a una serie de intelectuales alemanes “idiosincráticos” de la primera mitad del siglo XX, sin unidad organizativa ni homogeneidad ideológica, ni –mucho menos– adscripción política común, que alimentaron proyectos para una renovación cultural y espiritual de los auténticos valores contra los principios demoliberales de la República de Weimar, dentro de la dinámica de un proceso palingenésico que reclamaba un nuevo renacimiento alemán y europeo (una *regeneración*).

El Profesor González Cuevasⁱⁱ nos explica cómo “la Europa de fin-de-siglo- fue un período histórico en el que se produjeron cambios sociales y psicológicos que dieron lugar a una «revolución intelectual», creadora de nuevos fundamentos culturales en el pensamiento europeo. Como señala Stuart Hughes, es en ese momento cuando se definen las rupturas frente a la Ilustración del historicismo culturalista, del irracionalismo, de la estética literaria, etc. Frente a la razón ilustrada, lo irracional resurgía: la razón

histórica y vital se manifiesta de nuevo e intenta ajustar cuentas con la razón abstracta hasta entonces reinante. Esta revolución intelectual que iba gestándose tuvo, a la larga y en diversos grados y ritmos, importantes consecuencias de orden político a la vez que ideológicas. Los gobernantes y los regímenes liberal-parlamentarios de sus respectivos países fueron perdiendo una parte sustancial de los que el sociólogo Pierre Bourdieu llama «capital simbólico»”.

Y continúa: “la crisis tuvo como consecuencia la decadencia de las ideologías políticas tradicionales –conservadurismo y liberalismo–, y el desarrollo de una gran variedad de direcciones políticas desde la extrema derecha a la extrema izquierda. En el caso de la derecha, la crisis trajo consigo la formulación de un nuevo conservadurismo radical, diferente del antiguo; un conservadurismo laico, en el que la grandeza de la nación, entendida como organismo colectivo, y la crítica a la modernidad, desde una perspectiva inmanente, tuvieron un lugar prioritario”. Para concluir que “durante la gran guerra y, sobre todo, después de ella, se gestó en Alemania un nuevo nacionalismo conservador radical, heredero en su perspectiva ideológica de la crítica finisecular a la ilustración, y que, además, encontró una nueva fuente de legitimación en la experiencia vivida en las trincheras. La denominada *revolución conservadora* englobaba a diversos autores, con frecuencia opuestos en temas y perspectivas filosóficas, pero unidos por el propósito de desarrollar nuevos valores para una nueva época, de la que se consideraban intérpretes y profetas. Su punto de partida era la crítica de la modernidad liberal y marxista, pero no se autodefinían, a diferencia de Maurras, como reaccionarios, sino defensores de un nuevo conservadurismo que no miraba al pasado.”

El *ser*

Aun siendo conscientes de que los lectores que se acerquen a un ensayo de estas características cuentan ya con un cierto bagaje de conocimientos sobre la llamada “*Revolución Conservadora*”, parece conveniente abordar un intento por situarla ideológicamente, especialmente a través de

determinadas descripciones de la misma por sus protagonistas, complementadas por una síntesis de sus principales actitudes ideológicas –o mejor, de rechazos– que son, precisamente, el único vínculo de asociación entre todos ellos. Porque lo revolucionario-conservador se define principalmente por una actitud ante la vida y el mundo, un estilo, no por un programa o doctrina cualquiera.

Según Giorgio Locchiⁱⁱⁱ, entre 1918 y 1933 la *Konservative Revolution* nunca presentó un aspecto unitario o monolítico y «acabó por perfilar mil direcciones aparentemente divergentes», contradictorias incluso, antagónicas en otras ocasiones. Ahí encontraremos personajes tan diversos como el primer Thomas Mann, Ernst Jünger y su hermano Friedrich Georg, Oswald Spengler, Ernst von Salomon, Alfred Bäumler, Stefan Georg, Hugo von Hofmannsthal, Carl Schmitt, Jacob von Uexküll, Hans F.K. Günther, Werner Sombart, Gustav Kossinna, Hans Blüher, Gottfried Benn, Max Scheler y Ludwig Klages. Todos ellos dispersados en torno a una red de asociaciones diversas, sociedades de pensamiento, círculos literarios, organizaciones semi-clandestinas, ligas juveniles, grupúsculos políticos, en la mayoría de las ocasiones sin conexión alguna (su único vínculo ideológico era el archivo de Nietzsche), pero con una vocación común: un intelectualismo excesivamente elitista que implicó, finalmente, un descrédito popular ante la fastuosidad de un movimiento de masas como el nacionalsocialismo.

Esas diferencias han llevado a uno de los grandes estudiosos de la Revolución Conservadora, Stefan Breuer, a considerar que realmente no existió la Revolución Conservadora y que tal concepto debe ser eliminado como herramienta heurística. Pero, como afirma Louis Dupeux, la Revolución Conservadora fue, de hecho, la ideología dominante en Alemania durante el período de Weimar.

Los orígenes de la RC –siguiendo la tesis de Locchi– hay que situarlos a mediados del siglo XIX, si bien situando lo que Mohler llama las “ideas”, o mejor, las “imágenes-conductoras” (*Leitbilder*)^{iv} comunes al conjunto

de los animadores de la Revolución Conservadora. Precisamente, uno de los efectos del hundimiento de la vieja y decadente actitud fue el desprestigio de los conceptos frente a la revalorización de las imágenes. Estética frente a ética es la expresión que mejor describe esta nueva actitud.

En primer lugar, se sitúa el origen de la imagen del mundo en la obra de Nietzsche: se trata de la concepción esférica de la historia, frente a la lineal del cristianismo, el liberalismo y el marxismo; se trata, en realidad, de un “eterno retorno”, pues la historia no es una forma de progreso infinito e indefinido; en segundo lugar, la idea del “interregno”: el viejo orden se hunde y el nuevo orden se encuentra en el tránsito de hacerse visible, siendo nuevamente Nietzsche el profeta de este momento; en tercer lugar, el combate del nihilismo positivo y regenerativo, una “revolución, un retorno, reproducción de un momento que ya ha sido”; y en cuarto y último lugar, la renovación religiosa de carácter anticristiano, a través de un “cristianismo germánico” liberado de las formas judaico-orientales o de la resurrección de antiguas divinidades paganas indoeuropeas.

Según Klaus Gauger^v, que se remite a Armin Mohler, la RC no podría ser comprendida sin Nietzsche. “Era él quien ofrecía a la nueva derecha los conceptos e ideas que la distinguían de la derecha tradicional de fin de siglo: la preponderancia del activismo y dinamismo nihilistas, una ética viril, militarista y nacionalista, una dura crítica del liberalismo, del marxismo y de la cultura de masas, y la visión postburguesa del nuevo superhombre heroico del futuro. La nueva derecha radical politizaba la filosofía de la vida de una manera radical y propugnaba la visión revalorizada de un nuevo orden postracional y postcristiano más allá del bien y del mal”. La culminación de esta interiorización de Nietzsche por la derecha radical alemana fue la interpretación de Alfred Bäumler con su libro *Nietzsche: Der Philosoph und Politiker*.

Resulta, pues, que Nietzsche constituye no sólo el punto de partida, sino también el nexo de unión de los protagonistas de la RC, el

maestro de una generación rebelde, que sería filtrado por Spengler y Moeller van den Bruck, primero, y Jünger y Heidegger, posteriormente, como de forma magistral expuso Gottfried Benn en su ensayo *Nietzsche, cincuenta años después*.^{vi} En las propias palabras de Nietzsche encontramos el primer aviso del cambio: «Conozco mi destino. Algún día se unirá mi nombre al recuerdo de algo tremendo, a una crisis como no la hubo sobre la tierra, al más hondo conflicto de conciencia, a una decisión pronunciada contra todo lo que hasta ahora ha sido creído, exigido, reverenciado».

Nietzsche es la punta de un iceberg que rechazaba el viejo orden para sustituirlo por un nuevo renacimiento. Y los representantes generacionales de la Revolución Conservadora percibieron que podían encontrar en el filósofo germano a un “ancestro directo” para adaptar la revolución de la conciencia europea a su *Kulturpessimismus*. Ferrán Gallego ha realizado un resumen –el mejor en español– sobre la esencia de la *Konservative Revolution*:

«... el elogio de las élites y la desigualdad, la concepción instrumental de las masas, el rechazo de la “nación de ciudadanos” a favor de la nación integral, la visión orgánica y comunitaria de la sociedad frente a las formulaciones mecanicistas y competitivas, la combinación del liderazgo con la hostilidad al individualismo, el ajuste entre la negación del materialismo y la búsqueda de verificaciones materiales en las ciencias de la naturaleza. Todo ello, presentado como un gran movimiento de revisión de los valores de la cultura decimonónica, como un rechazo idéntico del liberalismo y del socialismo marxista, estaba aún lejos de organizarse como movimiento político. La impresión de que había concluido un ciclo histórico, de que el impulso de las ideologías racionalistas había expirado, la contemplación del presente como decadencia, la convicción de que las civilizaciones son organismos vivos, no fueron una exclusiva del pesimismo alemán, acentuado por el rigor de la derrota en la gran guerra, sino que se trataba de una crisis internacional que ponía en duda las bases mismas del orden ideológico contemporáneo y

que muchos vivieron en términos de tarea generacional.»^{vii}

Louis Dupeux insiste, no obstante, en que la RC no constituye, en momento alguno, «una ideología unificada, sino una *Weltanschauung* plural, una constelación sentimental». Ya sean considerados “idealistas”, “espiritualistas” o “vitalistas”, todos los revolucionario-conservadores consideran prioritaria la lucha política y el liberalismo es considerado como el principal enemigo, si bien el combate político se sitúa en un mundo espiritual de oposición idealista, no en el objetivo de la conquista del poder ansiada por los partidos de masas. Según Dupeux, la fórmula de esta “revolución espiritualista” es propiciar el paso a la constitución de una “comunidad nacional orgánica”, estructurada y jerarquizada, consolidada por un mismo sistema de valores y dirigida por un Estado fuerte.^{viii}

En fin, una “revuelta cultural” contra los ideales ilustrados y la civilización moderna, contra el racionalismo, la democracia liberal, el predominio de lo material sobre lo espiritual. La causa última de la decadencia de Occidente no es la crisis sentimental de entreguerras (aunque sí marque simbólicamente la necesidad del cambio): la neutralidad de los Estados liberales en materia espiritual debe dejar paso a un sistema en el que la autoridad temporal y la espiritual sean una y la misma, por lo que sólo un “Estado total” puede superar la era de disolución que representa la modernidad. Así que la labor de reformulación del discurso de la decadencia y de la necesaria regeneración será asumida por la Revolución Conservadora.

Si hubiéramos de subrayar ciertas actitudes o tendencias básicas como elementos constitutivos del pensamiento revolucionario-conservador, a pesar de su pluralidad contradictoria, podríamos señalar diversos aspectos como los siguientes: el cuestionamiento de la supremacía de la racionalidad sobre la espiritualidad, el rechazo de la actividad política de los partidos demoliberales, la preferencia por un Estado popular, autoritario y jerárquico, no democrático, así como un distanciamiento tanto del “viejo tradicionalismo conservador”

como de los “nuevos liberalismos” capitalista y marxista, al tiempo que se enfatizaba la experiencia de la guerra y el combate como máxima realización. La reformulación del ideario se fundamenta en la necesidad de construir una “tercera vía” entre el capitalismo y el comunismo (sea el socialismo prusiano de van den Bruck, el nacionalismo revolucionario de Jünger o el nacional-bolchevismo de Nickisch). Y por encima de estas actitudes se encontraba presente el sentimiento común de la necesidad de barrer el presente decadente y corrupto como tránsito para recuperar el contacto con una vida fundamentada en los valores eternos.

Armin Mohler recurrió al modelo de paradigma del “retorno” para aclarar el contenido de la Revolución Conservadora, influido principalmente por Nietzsche y por Friedrich George Jünger: “El contraste entre la concepción crítica del tiempo y la concepción lineal del tiempo, propio del cristianismo (y de todas las formas de secularización hasta el marxismo), es interpretado por la RC como la oposición al empobrecimiento del mundo causado por abstracciones utópicas, como la oposición a la disolución del segundo vivido, como la postergación de todo lo que es importante y fundamental hacia el futuro lejano” (o bien, tendencia hoy mucho más frecuente, remitirlo hacia el pasado lejano, como en las utopías dirigidas al pasado del movimiento ecologista y nostálgico). En Nietzsche ya se vislumbra que la imagen del retorno no era un pensamiento paralizante, sino fructífero y estimulante (o mejor aún, una imagen estimulante). Por el contrario las actitudes basadas en la quietud, frustración y apatía fueron, esencialmente, el resultado de visiones del mundo que remitían cada realización a un futuro inalcanzable (ya sea la salvación, en el caso del cristianismo, ya sea la perfección, en el caso de las doctrinas utópicas). El concepto de retorno fue mal interpretado por muchos, especialmente por los lectores conservadores, como una llamada a cierta forma de “budismo”.

El propio Mohler, que entendía la “Revolución Conservadora” como «el

movimiento espiritual de regeneración que trataba de desvanecer las ruinas del siglo XIX y crear un nuevo orden de vida» –igual que Hans Freyer consideraba que “barrerá los restos del siglo XIX”–, proporciona las evidencias más convincentes para una clasificación de los motivos centrales del pensamiento de la RC que, según su análisis, giran en torno a la consideración del final de un ciclo, su repentina metamorfosis, seguida de un renacimiento en el que concluirá definitivamente el “interregno” que comenzó en torno a la generación de 1914. Para ello, Mohler rescata a una serie de intelectuales y artistas alemanes que alimentaban proyectos comunitarios para la renovación cultural desde un auténtico rechazo a los principios demoliberales de la República de Weimar.^{ix}

Para Mohler, según Steuckers, el punto esencial de contacto de la RC era una visión no-lineal de la historia, si bien no recogió simplemente la tradicional visión cíclica, sino una nietzscheana concepción esférica de la historia. Mohler, en este sentido, nunca creyó en las doctrinas políticas universalistas, sino en las fuertes personalidades y en sus seguidores, que eran capaces de abrir nuevas y originales caminos en la existencia.

La combinación terminológica *Konservative Revolution* aparecía ya asociada en fecha tan temprana como 1851 por Theobald Buddeus. Posteriormente lo hacen Youri Samarine, Dostoïevski y en 1900 Maurras. Pero en 1921 es Thomas Mann el primero en utilizar la expresión RC con un sentido más ideologizado, en su *Russische Anthologie*, hablando de una «síntesis [...] de ilustración y fe, de libertad y obligación, de espíritu y cuerpo, dios y mundo, sensualidad y atención crítica de conservadurismo y revolución».x El proceso del que hablaba Mann «no es otro que una revolución conservadora de un alcance como no lo ha conocido la historia europea.»

La expresión RC también tuvo fortuna en las tesis divulgadas por la Unión Cultural Europea (*Europäische Kulturbund*) dirigida por Karl Anton, príncipe de Rohan, aristócrata europeísta y animador cultural austríaco, cuya obra *La tarea de nuestra generación* de 1926 –inspirada precisamente en *El tema de nuestro*

tiempo de Ortega y Gasset- utiliza dicha fórmula en varias ocasiones. Sin embargo, la fórmula RC adquirió plena popularidad en 1927 con la más célebre conferencia bávara de Hugo von Hofmannsthal, cuando se propuso descubrir la tarea verdaderamente hercúlea de la Revolución Conservadora: la necesidad de girar la rueda de la historia 400 años atrás, toda vez que el proceso restaurador en marcha «en realidad se inicia como una reacción interna contra aquella revolución espiritual del siglo XVI (se refiere al Renacimiento)».xi Hofmannsthal, en definitiva, reclamaba un movimiento de reacción que permitiera al hombre escapar a la disociación moderna y reencontrar su “vínculo con la totalidad”.

En palabras de uno de los más destacados representantes de la RC, Edgar J. Jung: «Llamamos Revolución Conservadora a la reactivación de todas aquellas leyes y valores fundamentales sin los cuales el hombre pierde su relación con la Naturaleza y con Dios y se vuelve incapaz de construir un orden auténtico. En lugar de la igualdad se ha de imponer la valía interior; en lugar de la convicción social, la integración justa en la sociedad estamental; la elección mecánica es reemplazada por el crecimiento orgánico de los líderes; en lugar de la coerción burocrática existe una responsabilidad interior que viene de la autodeterminación genuina; el placer de las masas es sustituido por el derecho de la personalidad del pueblo».

Por último, señalar que el propio Mohler reconocía que “Revolución Conservadora” era un “sintagma paradójico”, pero también que era la expresión, respecto a todas las demás propuestas que mejor resumía las dos características esenciales de esta corriente de pensamiento: «Por un lado, la Revolución Conservadora pudo ser definida como el intento de los exponentes desilusionados de la izquierda y de la derecha de crear algo nuevo (tercera vía), utilizando estímulos provenientes tanto de la izquierda como de la derecha. Las dicotomías tradicionales, como “derecha e izquierda”, “progreso y conservación”, ya no tienen valor. Prototipo de esta síntesis es Georges Sorel, redescubierto en Alemania, entre otros, por Carl Schmitt»xii. La diferencia

entre estos conservadores revolucionarios y el conservadurismo al viejo estilo fue establecida por Martin Greffenhagent, basándose en los textos de Moeller van den Bruck y Ernst Jünger: «Esta idea de crear situaciones dignas de ser conservadas es la idea fundamental de la Revolución Conservadora.»

El *no-ser*

Otro de los lugares comunes de la RC es la autoconciencia de quienes pertenecían a la misma de no ser meramente conservadores. Es más, se esmeraban en distanciarse de los grupos encuadrados en el “viejo conservadurismo” (*Altkonservativen*) y de las ideas de los “reaccionarios” que sólo deseaban “restaurar” lo antiguo. La preocupación central era “combinar las ideas revolucionarias con las conservadoras” o “impulsarlas de un modo revolucionario-conservador” como proponía Moeller van den Bruck.

Por supuesto que la “revolución conservadora”, por más que les pese a los mal llamados “neoconservadores” (sean del tipo Reagan, Bush, Thatcher, Aznar, Sarkozy o Merkel), no tiene nada que ver con la “reacción conservadora” (una auténtica “contrarrevolución”) que éstos pretenden liderar frente al liberalismo progre, el comunismo posmoderno y el contraculturalismo de la izquierda. La debilidad de la derecha clásico-tradicional estriba en su inclinación al centrismo y a la socialdemocracia (“la seducción de la izquierda”), en un frustrado intento por cerrar el paso al socialismo, simpatizando, incluso, con los únicos valores posibles de sus adversarios (igualitarismo, universalismo, falso progresismo). Un grave error para los que no han comprendido jamás que la acción política es un aspecto más de una larvada guerra ideológica entre dos concepciones del mundo completamente antagónicas.

En fin, la derecha neoconservadora no ha captado el mensaje de Gramsci, no ha sabido ver la amenaza del poder cultural sobre el Estado y como éste actúa sobre los valores implícitos que proporcionan un poder político duradero, desconociendo una verdad de perogrullo: no hay cambio posible en el poder y en la sociedad, si la transformación que se

trata de imponer no ha tenido lugar antes en las mentes y en los espíritus. Se trata de una apuesta por el “neoconservadurismo” consumista, industrial y acomodaticio, o de la recreación de una “revolución conservadora” con patente europea que, en frase de Jünger, fusione el pasado y el futuro en un presente ardiente.

Entre tanto, el “neoconservadurismo” contrarrevolucionario, partiendo del pensamiento del alemán emigrado a norteamérica Leo Strauss, no es sino una especie de “reacción” frente a la pérdida de unos valores que tienen fecha de caducidad (precisamente los suyos, propios de la burguesía angloamericana mercantilista e imperialista). Sus principios son el universalismo ideal y humanitario, el capitalismo salvaje, el tradicionalismo académico, el burocratismo totalitario y el imperialismo agresivo contra los fundamentalismos terroristas “anti-occidentales”.

Para estos neoconservadores, Estados Unidos aparece como la representación más perfecta de los valores de la libertad, la democracia y la felicidad fundadas en el progreso material y en el regreso a la moral judeocristiana, siendo obligación de Europa el copiar este modelo triunfante. En definitiva, entre las ideologías popularizadas por los “*neocons*” (neo-conservadores en la expresión vulgata de Irving Kristol) y los “*recons*” (revolucionarios-conservadores) existe un abismo insalvable. El tiempo dirá, como esperaban Jünger y Heidegger, cuál de las dos triunfa en el ámbito europeo de las ideas políticas.

El “neoconservadurismo” angloamericano, reaccionario y contrarrevolucionario es, en realidad, un neoliberalismo democratista y tradicionalista –lean si no a Fukuyama-heredero de los principios de la Revolución francesa. La Revolución Conservadora, sin embargo, puede definirse, según Mohler, como la auténtica “antirrevolución francesa”: la Revolución francesa disgregó la sociedad en individuos, la conservadora aspiraba a restablecer la unidad del conjunto social; la francesa proclamó la

soberanía de la razón, desarticulando el mundo para aprehenderlo en conceptos, la conservadora trató intuir su sentido en imágenes; la francesa creyó en el progreso indefinido en una marcha lineal; la conservadora retornó a la idea del ciclo, donde los retrocesos y los avances se compensan de forma natural.^{xiii}

En la antagónica Revolución Conservadora, ni la “conservación” se refiere al intento de defender forma alguna caduca de vida, ni la “revolución” hace referencia al propósito de acelerar el proceso evolutivo para incorporar algo nuevo al presente. Lo primero es propio del viejo conservadurismo reaccionario –también del mal llamado neoconservadurismo- que vive del pasado; lo segundo es el logotipo del falso progresismo, que vive del presente-futuro más absoluto.

Mientras que en gran parte del llamado mundo occidental la reacción ante la democratización de las sociedades se ha movido siempre en la órbita de un conservadurismo sentimental proclive a ensalzar el pasado y lograr la restauración del viejo orden, los conservadores revolucionarios no escatimaron ningún esfuerzo por marcar diferencias y distancias con lo que para ellos era simple reaccionarismo, aunque fuera, en expresión de Hans Freyer, una *Revolución desde la derecha*. La RC fue simplemente una rebelión espiritual, una revolución sin ninguna meta ni futuro reino mesiánico.

La rehabilitación de la *Revolución Conservadora* por la *Nueva Derecha*

Alain de Benoist es un pensador que a nadie deja indiferente. Como señala Tommaso Visone, pocos autores, a partir de la segunda mitad del siglo XX, han sido tan debatidos, incomprensidos, odiados, apreciados, por sus críticos y seguidores, como Alain de Benoist, intelectual atípico, escritor políticamente incorrecto, versátil e incansable ensayista. O, por utilizar la afortunada fórmula de Diego L. Sanromán, “un intelectual ubicuo e hiperactivo”. Su prolífica actividad –que transcurre desde finales de la década de los 60 del pasado siglo hasta hoy día-, su inclasificable ideología –más allá de la derecha y de la izquierda- y su pensamiento

pluridimensional –filosofía, historia, política, sociología, ecología, economía-, así como el hecho de constituer un inacabable foco de sentimientos encontrados, odios viscerales y pasiones incondicionales, siempre recuerda a otros escritores malditos, como Ernst Jünger y Carl Schmitt.

Miembro fundador de la agrupación francesa GRECE en 1968 (*Groupement de recherche et d'étude pour la civilisation européenne*), núcleo central de la –denominada por sus enemigos- *Nouvelle Droite* (Nueva Derecha), pronto se constituye en torno al autor una auténtica escuela de pensamiento dirigida a la renovación ideológica de una derecha radical europea que había quedado deslegitimada por la derrota de los fascismos. En el interior de esa profunda crisis institucional y doctrinal, emerge la figura de Alain de Benoist, auténtico animador y teórico del movimiento *néodroitier*, como el exponente más claro de dicha regeneración en un intento por la superación de la dicotomía izquierda/derecha y la crítica de la modernidad en clave revolucionario-conservadora, apoyándose su argumentación en las obras fundamentales de Heidegger y Schmitt (y otros autores de la *Konservative Revolution* alemana, desde los nacional-revolucionarios hasta los nacional-bolcheviques) y en las de autores franceses como Louis Dumont, Henri Coston, Dominique Venner y Louis Rougier, entre otros.

Según la reflexión de Diego L. Sanromán^{xiv}, si bien el GRECE no es el primer intento de renovación profunda del pensamiento de la derecha radical europea, sí que constituye, sin duda alguna, el movimiento más original y prolífico de los producidos después de la segunda parte de la guerra civil europea, especialmente, por su objetivo de arrebar a la izquierda sus espacios políticos y doctrinales que la hacían dominar la hegemonía cultural según la teoría gramsciana. Parecía tratarse de una resurrección posmoderna, metapolítica y transversal del Juni Klub de Moeller van den Bruck. Un movimiento neoderechista, abierto al debate con la nueva izquierda más inquieta, y muy crítico con el pensamiento de la derecha

tradicional, fuera católica o liberal. Se aspiraba, desde luego, a constituer un movimiento ideológico al servicio del renacimiento de la identidad europea, en plena decadencia por la presión del americanismo (liberal-capitalista) y el extinto sovietismo (igualitario-comunista): entonces, el enemigo era precisamente el sistema occidental, fruto de estas ideologías igualitarias y universalistas generadas por el monoteísmo judeo-cristiano, del que Europa, unida al Tercer Mundo, debía descolonizarse por imperativo histórico.

Lo cierto es que Alain de Benoist y su escuela de pensamiento *néodroitier*, a pesar de los furibundos ataques mediáticos, de las traiciones internas y de las traumáticas escisiones (Guillaume Faye, Robert Steuckers, Pierre Vial), continúa al frente de la vanguardia ideológica en Europa. Se mantienen las líneas de elaboración doctrinal en las revistas *Éléments* y *Nouvelle Ecole* y se refuerza el rico debate con la izquierda intelectual en la revista *Krisis* (ecologistas, excomunistas, anti-utilitaristas del Mauss, comunitaristas anti-liberales, no-conformistas, etc), un fructífero diálogo al estilo nacional-bolchevique que hubiera hecho las delicias de Niekisch o Paetel, pero que implica su alejamiento del GRECE y el ataque de las paleo-derechas europeas. Pero Alain de Benoist, sigue ahí, impertérrito, dando que hablar, septuagenario con una sorprendente vitalidad intelectual, siempre indagando sobre el misterio de lo político y siempre huyendo de la política, por más que ciertos sectores supra-derechistas hayan intentado ganarlo para su causa perdida: sintiéndose incapaces para lograrlo, intentaron también –sin conseguirlo- apropiarse indebidamente de su pensamiento. Lo mismo sucedió con Nietzsche.

El carácter originaria y abiertamente polémico de la *Nouvelle Droite* ha provocado la pérdida irreversible de ciertos apoyos sin los cuales ninguna iniciativa metapolítica puede prosperar, pero, a cambio, le ha dotado de una novedad y una receptividad asombrosas en el mundo intelectual, lo que explica las profundas transformaciones y modificaciones que, de la mano sabia –aunque estratégicamente divagante- de Alain de

Benoist, ha desarrollado su pensamiento en algunos de sus aspectos fundamentales. La ND etno-nacionalista, bio-culturalista, indoeuropeísta y anti-democrática se ha convertido, en palabras de Charles Champetier, en comunitarista, radical-democrática, europeísta y neopagana, un posmodernismo neoderechista que resume su posición en el tercermundismo diferencialista que apuesta por una Europa fáustica, plural y diversa.

Definida y situada de esta forma, puede hablarse, incluso, de una segunda fase de la “Revolución Conservadora” en Europa. A partir del “mayo del 68”, la llamada “Nueva Derecha” francesa y los diversos movimientos identitarios europeos, fundados por simulación o escisión de la misma, han invertido intelectualmente gran parte de sus esfuerzos en la recuperación del pensamiento de los principales autores de la RC, como Oswald Spengler, Ernst Jünger, Carl Schmitt y Moeller van den Bruck, junto a otros como Martin Heidegger, Ludwig Klages, Ernst Niekisch, Gottfried Benn, Edgar J. Jung, Ernst von Salomon, Arnold Gehlen y Werner Sombart (por citar sólo algunos de ellos), a través de una curiosa fórmula retrospectiva: el retorno a los orígenes teóricos, dando un salto en el tiempo para evitar “la tentación y el interregno totalitarios”, para comenzar de nuevo intentando reconstruir los fundamentos ideológicos de un conservadurismo revolucionario y eludiendo cualquier “desviacionismo”.^{xv}

Desde esta concepción, puede afirmarse que la RC es uno de los arsenales centrales para el pensamiento de la Nueva Derecha (en adelante, se utilizarán también las siglas ND). Desde luego, aunque algunos autores han hablado abiertamente de una “apropiación”, la ND ha procurado una “rehabilitación” constante del pensamiento revolucionario-conservador, lo cual puede interpretarse como un intento deliberado de mantener vivo un proceso de renacimiento cultural y metapolítico, eludiendo otras propuestas más desacreditadas y revisando ciertas estrategias pasadas para, al final, dejar intacta su verdadera misión: acabar con la decadencia de

la democracia liberal y reemplazarla por un nuevo orden de valores en las sociedades europeas, en el que sean revitalizadas las identidades étnicas y la herencia cultural indoeuropea.^{xvi} La RC ha sido redirigida contemporáneamente contra el “paradigma único”: la universalización, la mundialización y la multiculturalización.

A pesar de las múltiples –e inevitables– escisiones y divisiones de esta escuela de pensamiento “*neodroitier*”, sus máximos exponentes teóricos, desde Locchi a Pauwels y Steuckers, pasando por De Benoist, han dedicado numerosos estudiosos a la “Revolución Conservadora”, bien efectuando revisiones y relecturas de sus principales pensadores, o bien realizando tesis de conjunto sobre este fenómeno, especialmente tras la esperada reedición del manual de Armin Mohler sobre la *Konservative Revolution* alemana. De ahí el certero aforismo según el cual “entre Jünger y De Benoist existe un puente llamado Mohler”.

En cualquier caso, la “Nueva Derecha” representa un nuevo tipo de política revolucionario-conservadora frente a la ya tradicional economicista, gestiona y demoliberal, situándose en algún lugar “neutro” (no equidistante) entre la derecha y la izquierda (extramuros de la política), dentro de una estrategia metapolítica (la *mitopoeia* benoistiana frente a la *apoliteia* evoliana).

Alain de Benoist^{xvii} se pregunta cuáles son las razones del retraimiento progresivo de la interferencia entre las nociones de derecha y de izquierda, precisando que «desde luego que la derecha quiere un poco más de liberalismo y un poco menos de política social, mientras que la izquierda prefiere un poco más de política social y un poco menos de liberalismo, pero al final, entre el social-liberalismo y el liberalismo social, no podemos decir que la clase política esté verdaderamente dividida» Y citando a Grumberg: «El fuerte vínculo entre el liberalismo cultural y la orientación a la izquierda por un lado, y el liberalismo económico y la orientación a la derecha por otro, podrían llevar a preguntarnos si estos dos liberalismos no constituyen los dos polos opuestos de una única e igual dimensión, que

no sería otra que la misma dimensión derecha-izquierda.»

Pero seguramente ha sido Ernst Jünger quien mejor describió estos conceptos políticos. El conservador genuino —escribe Jünger— no quiere conservar éste o aquél orden, lo que quiere es restablecer la imagen del ser humano, que es la medida de las cosas. De esta forma, «se vuelven muy parecidos los conservadores y los revolucionarios, ya que se aproximan necesariamente al mismo fondo. De ahí que sea siempre posible demostrar la existencia de ambas cualidades en los grandes modificadores, en las que no sólo derrocan órdenes, sino que también los fundan».

Jünger observaba cómo se fusionan de una manera extraña las diferencias entre la “reacción” y la “revolución”: «emergen teorías en las cuales los conceptos “conservador” y “revolucionario” quedan fatalmente identificados [...], ya que “derecha” e “izquierda” son conceptos que se bifurcan a partir de un eje común de simetría y tienen sentido únicamente si se los ve desde él. Tanto si cooperan como si lo hacen al mismo tiempo, la derecha y la izquierda dependen de un cuerpo cuya unidad tiene que hacerse visible cuando un movimiento pasa del marco del movimiento al marco del estado.»

Por todo ello, queremos subrayar aquí que, con las denominaciones de “Revolución Conservadora” y “Nueva Derecha” (no obstante, reiteramos nuestra disconformidad con estas expresiones), se hace referencia a un estilo ético y estético de pensamiento político dirigido al repudio de los dogmatismos, la formulación anti-igualitaria, el doble rechazo de los modelos capitalista y comunista, la defensa de los particularismos étnicos, la consideración de Europa como unidad, la lucha contra la amenaza planetaria frente a la vida, la racionalización de la técnica, la primacía de los valores espirituales sobre los materiales.

Para Dominique Venner, la estrategia de “purificación doctrinal y cultural”, siguiendo las pautas de un “gramscismo de derecha”, resituará el centralismo nacionalista en un nuevo proyecto revolucionario-conservador europeo. Frases como “la unidad

revolucionaria es imposible sin unidad de doctrina” o “la revolución es menos la toma de poder que su uso en la construcción de una nueva sociedad”, serán las aspiraciones metapolíticas de esta corriente de pensamiento, cuya estrategia asumirá la vía de la lucha de las ideas para conseguir, primero, el poder cultural, y, posteriormente, la hegemonía política y la transformación social.

Venner coincidirá con Jean Mabire en la realización de una síntesis del oxímoron “revolución-conservación”. Mabire dirá que “toda revolución es, antes que nada, revisión de las ideas recibidas”, en la creencia de “que los reaccionarios, es decir, aquellos que reaccionan, son obligatoriamente revolucionarios”. Es, en definitiva, el segundo acto de una “Revolución Conservadora Europea”, y a ello consagrarán su vida y su obra una serie de pensadores europeos identitarios, desligados del típico —y tópico— patrón del “intelectual occidental” no comprometido. Paganismo, europeísmo, socialismo, tradicionalismo y etnoculturalismo, consignas para una transmodernidad del siglo XXI.

El eje central de la crítica al sistema político “occidental” lo constituye la denuncia del cristianismo dogmático, el liberalismo y el marxismo, como elementos niveladores e igualadores de una civilización europea, perdida y desarraigada, que busca, sin encontrarla, la salida al laberinto de la “identidad específica”. En el núcleo de esta civilización europea destaca la existencia del “hombre europeo multidimensional”, tanto a nivel cultural (étnico) como biológico (antropológico), que en su concepción sociológica reafirma los valores innatos de la jerarquía y la territorialidad, como al específicamente humano, caracterizado por la cultura y la conciencia histórica. Constituye, en el fondo, una reivindicación de la “herencia” —tanto individual como comunitaria—, fenómeno conformador de la historia evolutiva del hombre y de los pueblos, que demuestra la caducidad de las ideologías de la nivelación y la actualidad de la rica diversidad de la condición humana. Un resumen incompleto y

forzado por la tiranía del espacio, pero que sirve al objeto de efectuar comparaciones.

Un análisis comparativo entre la filosofía de la RC alemana y la ND europea, del mismo modo que dentro de ambas corrientes no existió, ni existe, la homogeneidad, al encontrarnos con diversas tendencias, la comparación entre ambas tampoco es unívoca, pero sí permite establecer puntos de conexión en común.

En primer lugar, el eterno retorno y el mito. En ambas corrientes se percibe la historia desde una perspectiva cíclica (Evola, Spengler) o esférica (Nietzsche, Jünger, Mohler), por oposición a la concepción lineal común propia del cristianismo y el liberalismo.

En segundo lugar, el nihilismo y la regeneración. Se tiene la consideración de vivir en un interregno, de que el viejo orden se ha hundido con todos sus caducos valores, pero los principios del nuevo todavía no son visibles y se hace necesaria una elaboración doctrinal que los ponga de relieve.

En tercer lugar, la creencia en el individuo, si bien como parte indisoluble de una comunidad popular y no en el sentido igualitario de la revolución francesa, que lleva a propugnar un sobrehumanismo aristocrático y una concepción jerárquica de la sociedad humana e, incluso, de las civilizaciones.

En cuarto lugar, la renovación religiosa. La RC alemana tuvo un carácter marcadamente pagano (espiritualismo contra el igualitarismo cristiano), orientación que recogió fielmente la primera ND francesa, aunque la resistencia de sus seguidores cristianos suavizó el paganismo inicial de esta corriente. En cualquier caso, representaban una “salida de la religión”, es decir, la incapacidad de las confesiones para estructurar la sociedad.

En quinto lugar, la lucha contra el decadente espíritu burgués. En el seno de la RC alemana, las adversas condiciones bélicas, el frío mercantilismo y la gran corrupción administrativa provocaron, como reacción, el nacimiento de un espíritu aguerrido y combativo para barrer las caducas morales. De Benoist ha hecho de su crítica al “burgués” uno de los ejes centrales de su pensamiento.

En sexto lugar, el comunitarismo orgánico. En ambas corrientes de pensamiento se buscaba una referencia en la historia popular para dar vida a nuevas formas de convivencia. Esa comunidad del pueblo no obedecería a principios constitucionales clásicos, ni mecanicistas, ni de competitividad, sino a leyes orgánicas naturales.

En séptimo lugar, la búsqueda de nuevas formas de Estado. Ambas ideologías, con diferencias en el tiempo, rechazaron y rechazan las formas políticas al uso, propugnando un decisionismo político y el establecimiento de la soberanía económica en grandes espacios autocentrados o autárquicos como garantía de la efectiva libertad nacional.

Y en último lugar, el reencuentro con un europeísmo enraizado en las tradiciones de nuestros antepasados (los indoeuropeos), que en el caso de la RC alemana quedó reducido, salvo honrosas excepciones como Spengler, a un vago europeísmo de naturaleza biologista y condicionado a un sutil pero explícito pangermanismo, mientras que en la ND europea el europeísmo es un tema nuclear de todo su pensamiento, si bien se trata de un europeísmo no enfrentado a los nacionalismos de los países históricos ni a las regiones étnicas, y planteado como una aspiración ideal de convivencia futura, con independencia de la forma institucional que pudiese adquirir.

La Nueva Derecha, además, se inspira en diversas líneas o ideas-fuerza en constante evolución que, no obstante, también estuvieron presentes, en mayor o menor medida, en los intelectuales revolucionario-conservadores. Podemos intentar, a modo de conclusión, una síntesis de los principios fundamentales de esta corriente de pensamiento:

a) Comunidad-Sociedad: La ND se declara resueltamente comunitarista. Esta actitud, derivada de los estudios de F. Tönnies, se ve, no obstante, atemperada por la reivindicación de la ciudad, ya que se considera lo urbano como la muestra más alta de civilización. Esta idea de comunidad se desagrega en varios niveles: municipal, regional, nacional (Estadonación) e imperial (Europa);

b) Tradición-Modernidad: La ND no identifica tradición con regresismo u oscurantismo. Ahora bien, amplía considerablemente la base de las tradiciones europeas (retrocediendo hasta el mundo indoeuropeo primitivo) y, a diferencia de sus predecesores -y sin caer en el progresismo optimista de la izquierda- privilegia a la ciencia y la tecnología en oposición al conocimiento tradicional. Es una actitud que se refuerza por el rechazo de cualquier metafísica y la tentación del empirismo-lógico;

c) Autoridad-Jerarquía: A diferencia del conservadurismo tradicional, que hacía derivar la autoridad y la jerarquía de un orden natural que era, a su vez, reflejo del divino, la ND las extrapola de los descubrimientos de la etología, y de esta forma, no sólo el mundo humano no es radicalmente diferente del animal, sino que el primero deriva del segundo con todas las consecuencias (agresividad y sociabilidad);

d) Libertad-Orden: La izquierda privilegia el primer término de la dualidad libertad-orden, mientras que la derecha privilegió largo tiempo el segundo. Para la ND, si el orden es una “constante de lo político”, el valor supremo es el de libertad, dado que sin libertad no hay creatividad, base de la vida, es decir, de la evolución y del progreso, sin los cuales el orden carece no sólo de interés, sino hasta de finalidad;

e) Lo sagrado y lo profano: Separándose del conservatismo clásico, la ND parte de una secularización y un inmanentismo de lo sagrado que le hace acercarse a planteamientos profanos, y aún, paganos. Pero tan arriesgadamente que no sólo une en un mismo ataque al cristianismo y al marxismo (acusando al primero de ser el generador del igualitarismo que conduce al segundo), sino que le reprocha al marxismo no ser más que una religión laica y encubierta;

f) La naturaleza del hombre: Como la ND considera al mundo humano una prolongación del animal, la naturaleza humana no sabría ser mala (para el conservadurismo clásico) o buena (para el progresismo), sino neutra, fundamentalmente instintiva e irracionalista:

porque el hombre, en lugar de naturaleza condicionante, tiene historia y cultura;

g) Relaciones hombre-naturaleza: La posición de la ND se acerca a la de la izquierda progresista del siglo XIX, según la cual las relaciones hombre-naturaleza deben ser de control de la segunda por el primero, utilizando para ello el progreso tecnológico y científico. Difieren de esta actitud los conservadores clásicos y el izquierdismo ecologista, para los cuales esa relación debe de ser de sometimiento del hombre frente a la naturaleza o, a lo sumo, de armonía y de equilibrio entre ambos;

h) Particularismo-Globalismo: En sus análisis y planteamientos la ND, al igual que sus antecesores revolucionario-conservatistas, tienden a privilegiar lo diferenciador y a minimizar las similitudes. De esta forma, el neoconservatismo sigue siendo nacionalista (en sentido europeo-imperial), diferencialista (repudiando la cuestión racialista y matizando la biología) y opuesto a cualquier forma homogeneizadora de universalismo o globalismo, aunque esta actitud se vea, no obstante, atemperada por un fuerte sentimiento cosmopolita y europeísta, a veces incluso, pro-tercermundista.

i) Individuo-Sociedad: Al igual que los conservadores, la ND combina un fuerte grado de individualismo (impregnado de un cierto elitismo vitalista) con una defensa a ultranza de la comunidad. Más allá, la desconfianza hacia la sociedad y la masa es radical;

j) Voluntarismo y providencialismo histórico: por ello, la ND es voluntarista, ya que el hombre es el motor de una historia sin sentido en un mundo absurdo, pero llenos de magia por la ley del “eterno retorno”.

En España, las ideas de esta Nueva Derecha heredera, en parte, del conservadurismo revolucionario, no ha tenido una buena acogida en el seno de los partidos políticos, medios de comunicación e intelectualidad de su ámbito natural respectivo, si exceptuamos alguna publicación minoritaria aunque de indudable calidad (las desaparecidas *Fundamentos*, *Punto y Coma* y

Hespérides, y la actual *El Manifiesto* -que también se mantiene como periódico digital-, así como las actuales *Nihil Obstat* y la revista electrónica *Elementos*),.

Según el profesor González Cuevas «el principal obstáculo para la recepción de este movimiento en España ha sido, y es, su radical crítica del cristianismo y su valoración positiva del paganismo y del politeísmo. «Para Benoist y sus seguidores, el monoteísmo cristiano implica totalitarismo, mientras que el paganismo lleva al pluralismo ético, político y moral, lo mismo que a la diversidad étnica y nacional. Además, los neoderechistas se remiten constantemente a las ciencias exactas y naturales, y apelan a los resultados de la sociología, para resucitar el pluralismo y la autonomía de los diferentes pueblos. Paralelamente, se remiten a la historia de las religiones para explicar sus mitos y para fundar las peculiaridades de los diferentes grupos humanos. En sus primeros tiempos, los miembros de la *Nouvelle Droite* combatieron el marxismo con la máxima dureza. Su visión de la URSS era completamente negativa; pero también de los Estados Unidos, en cuya existencia ven la máxima amenaza para la identidad de los pueblos; es el máximo agente de homogeneización del mundo. A ese respecto, Benoist ha propugnado una alianza de los países del Tercer Mundo con Europa frente a Norteamérica.» Unas orientaciones ideológicas difíciles de digerir para un populismo hispánico ultracatólico, neoliberal y pro-americano, ajeno al universo diferencial de su entorno, no sólo europeo, sino internacional.

En España triunfa el pensamiento neoliberal, incluso entre la izquierda acomodada, pues el nuevo conservadurismo europeo no ha encontrado nunca su lugar y por ello se refugia en las fronteras de la metapolítica y la disidencia.

¿Existió realmente una “Revolución Conservadora” en España?

Si en algo están de acuerdo los cronistas que han escrito sobre la *Konservative Revolution* – como Mohler, Locchi, Steuckers, Pauwels o Romualdi, entre otros- es que aquel movimiento espiritual e intelectual

manifestado a través de las ideas-imágenes (*Leitbild*) y expresado por el oxímoron “revolución - conservación” (fórmula, como decíamos, poco afortunada) no fue exclusivamente un fenómeno alemán, sino que también registrará diversos ritmos e impulsos –siempre de forma individual, nunca organizada- por todo el viejo continente europeo.

Así que, a poco que estemos dispuestos a escarbar en el frágil tejido europeo de entreguerras, siempre encontraremos algún nuevo autor que encaja con los parámetros generales que han sido descritos para los “revolucionario conservadores”: nunca llegará a ser como la lista de integrantes del movimiento alemán estudiada por Mohler, pero esta labor de investigación nos trasladaría a países como Francia, Italia, Bélgica, Holanda, Suecia, Rumanía e, incluso, Rusia.

En su famoso “manual” sobre la *Konservative Revolution* en Alemania (inédito en español), Armin Mohler avala la tesis según la cual la “revolución conservadora” no habría sido un movimiento exclusivamente alemán, sino un fenómeno político que abarca a toda Europa. En un breve recorrido por los países europeos apunta varios nombres (Dostoyevski, Sorel, Barrés, Pareto, Lawrence, por citar algunos de ellos). ¿Y en España? Al filósofo, político y escritor Miguel de Unamuno y, una generación después, a Ortega y Gasset.^{xviii} Unamuno se movía en un terreno ideológico que fue compartido, por ejemplo, por otros intelectuales de la época como Ganivet, Baroja, Azorín o Maeztu: el rechazo espiritual (irracionalista) de las corrientes materialistas decimonónicas, esto es, el nacionalismo centralizador e imperialista, el socialismo deshumanizante, la democracia, el liberalismo, el progresismo, el cientifismo y la industrialización.

Hay que subrayar, sin embargo, que la conexión entre Unamuno y Ortega, pese a sus evidentes vínculos y desencuentros, no es tan diáfana. Fernández de la Mora escribía al respecto que «en la intención, Unamuno y Ortega son dos antípodas. Aquél es pasión, arbitrariedad, lirismo, contradicción, impudor, energgumenismo y casticismo. Éste razón,

objetividad, exactitud, consecuencia, cautela, freno y europeización. Unamuno es un sentidor que de genuina sustancia metafísica no ha dejado nada. Ortega es un pensador en cuyos escritos cabe reconstruir un sistema filosófico. A mi juicio, la suprema gloria de Ortega consiste en su juvenil decisión de no ser como Unamuno y los demás noventayochistas y su propósito de hacer auténtica ciencia.»^{xix}

Transversalizando las ideas y las imágenes de este grupo de pensadores, con la recepción global –pero nunca homogénea ni uniforme– de la filosofía nietzscheana, comprobamos cómo triunfa en todos ellos el recurso a una palingenesis de renacimiento o “regeneración española y europea” que tenía como precursor a Donoso Cortés^{xx} y, posteriormente a esta generación, a Ortega y Gasset como pensador y propagador. Y precisamente por él comenzaremos este estudio, después de unas consideraciones generales para situar el contexto histórico y político del fenómeno “revolucionario-conservador” y “euro-regeneracionista” español.

Un inciso. La importancia de Donoso Cortés, pese a la atención mostrada por Schmitt o de Benoist, no es compartida por algunos sectores conservadores españoles. Fernández de la Mora no se atrevía a «a anteponerla tajantemente a Balmes, Menéndez Pelayo, Maeztu, Ortega, D’Ors y Zubiri, por solo citar a los más próximos. También me parece muy difícil descargar a Donoso de la acusación de fideísmo teológico, de pesimismo histórico y de irracionalismo extremado ... Donoso fue, sin duda, el pensador más europeo y uno de los más robustos y originales de nuestro siglo XIX. Y era un meditador esforzado y honesto. Su grandilocuencia estilística estaba vertebrada por una auténtica grandeza interior. Por eso, a pesar de su motivación circunstancial, sus escritos continúan siendo una lectura incitadora y fértil. Pero son innumerables las problemáticas y no pocas inadmisibles.»^{xxi}

En fin, si hubo algo parecido en España a la *Konservative Revolution* alemana, este movimiento/pensamiento de lo “ideal-imaginario” –por el valor otorgado a las

imágenes– debió surgir necesariamente a partir de la crisis generacional de 1898. Pensemos que 1900 es el año de la muerte de Nietzsche y unos diez años antes de esta fecha es el momento que puede tomarse como punto de partida en la recepción de su pensamiento por una corriente filosófica espiritualista y culturalista que transversaliza toda Europa (también en 1900 se traduce el primer libro de Nietzsche al español). En palabras de Julián Marías, el mejor conocedor de la obra de Ortega, “una época intelectual de espléndida y admirable porosidad”.

No hay que esperar, pues, a 1918 –fin del primer acto de la guerra civil europea– como hace Armin Mohler, para encajarla en la catástrofe weimariana, ni tampoco a la implementación nietzscheana de Heidegger. Volviendo a España, los representantes más interesantes de esta corriente, como ya se podido intuir, son Unamuno, Baroja, y Maeztu, con la continuidad otorgada por Ortega y la radicalidad estética de Giménez Caballero.

El libro de Marcigiliano *I Figli di Don Chisciotte* realiza un aceptable estudio sobre las referencias ideológicas de la Revolución Conservadora española: de Ortega y Gasset, Menéndez Pelayo, Unamuno, junto a otros ideólogos más politizados como Giménez Caballero o Ledesma Ramos, o los historiadores Menéndez Pidal, Américo Castro y Sánchez Albornoz. En cualquier caso, los únicos estudios sobre la influencia europea en estos autores españoles apuntan, especialmente, al protagonismo, por ejemplo, de Maurras y Barrès, más que a los “revolucionario-conservadores” alemanes.^{xxii}

Y, desde luego, este “singular” conservadurismo revolucionario ibérico tendrá, como es lógico, unas notas definitorias que lo separan del resto de fenómenos europeos: la ausencia del sentimiento de catástrofe tras la primera guerra mundial (sustituido por el desastre de 1898 por la pérdida del imperio colonial tras la guerra contra los norteamericanos), la trascendencia otorgada al catolicismo tradicionalista, si bien en forma de agonismo como Unamuno o de agnosticismo como Ortega (frente al

luteranismo, el paganismo o el retorno a la religión indoeuropea, incluso frente a ciertas desviaciones del misticismo y del esoterismo, tan extendido en centroeuropa) y, finalmente, el pan-hispanismo iberoamericano (junto al europeísmo como retorno español al continente).^{xxiii}

Resulta, por otra parte, muy significativo que Alain de Benoist^{xxiv}, líder intelectual de la *Nouvelle Droite* francesa y asiduo visitante de los autores y lugares comunes de la *Konservative Revolution* alemana (efectuando una necesaria revisión, reinterpretación y actualización), no haya prestado especial atención al pensamiento revolucionario-conservador español^{xxv}, excepto –eso sí, en una posición relevante– a Ortega y Gasset, del que publicó la versión francesa de *La rebelión de las masas* (con prólogo de Arnaud Imatz), presentando la obra como “uno de los grandes textos proféticos del siglo XX”.

También conoce De Benoist a Bosch Gimpera por sus estudios sobre *El problema indoeuropeo*, y, de forma especial, a Donoso Cortés (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*), seguramente por su crítica del liberalismo y la modernidad desde una contrarrevolucionaria perspectiva teológico-política y su interpretación europea efectuada por Carl Schmitt.^{xxvi}, cuya obra fue introducida en España por Eugenio D’Ors.

En opinión de Carlos Martínez-Cava, nuestra “generación del 98” fue una avanzada en el tiempo a lo que en la Europa de entreguerras, en el período 1919-1933, significaron las conocidas “Revoluciones Conservadoras” europeas en sus distintas y variadas manifestaciones culturales. Se pueden encontrar puntos en común, incluso de origen. Tanto en España, como en la “Revolución Conservadora” alemana, se parte de un desastre militar y de una situación sociopolítica interna caótica. Y en ambos casos, los regímenes y conflictos posteriores llegaron incluso a dar con la cárcel o muerte de sus componentes. Recordemos en España a Maeztu o a Machado, y en Alemania a Niekisch o Jünger.

Martínez-Cava formula un análisis comparativo entre la filosofía de la

“generación del 98” y la RC alemana, afirmando que, del mismo modo que dentro de ambas corrientes no existió la homogeneidad, al existir diversas tendencias, la comparación entre ambas tampoco es unívoca, pero sí permite establecer puntos de conexión en común que las une para el proyecto colectivo de la resurrección de Europa como potencia y rectora de la civilización. A saber:

En primer lugar, el eterno retorno y el mito. En ambas corrientes se percibe la historia desde una perspectiva cíclica (Evola, Spengler) o esférica (Nietzsche, Jünger, Mohler), por oposición a la concepción lineal común propia del cristianismo y el liberalismo.

En segundo lugar, el nihilismo y la regeneración. Se tiene la consideración de vivir en un interregno, de que el viejo orden se ha hundido con todos sus caducos valores, pero los principios del nuevo todavía no son visibles y se hace necesaria una elaboración doctrinal que los ponga de relieve.

En tercer lugar, la creencia en el individuo, si bien como parte indisoluble de una comunidad popular y no en el sentido igualitario de la revolución francesa, que lleva a propugnar un sobrehumanismo aristocrático y una concepción jerárquica de la sociedad humana e, incluso, de las civilizaciones.

En cuarto lugar, la renovación religiosa. La “Revolución Conservadora” alemana tuvo un carácter marcadamente pagano (espiritualismo contra el igualitarismo cristiano). Esta religiosidad no fue ajena a España, como pueden ser los casos de Azorín y Baroja. Y de signo diferente, agónicamente católica, en los casos de Unamuno y Maeztu, o agnóstica en el de Ortega. En cualquier caso, representaban una “salida de la religión”, es decir, la incapacidad de las confesiones para estructurar la sociedad.

En quinto lugar, la lucha contra el decadente espíritu burgués. Las adversas condiciones bélicas, el frío mercantilismo y la gran corrupción administrativa provocaron, como reacción, el nacimiento de un espíritu aguerrido y combativo para barrer las caducas morales.

En sexto lugar, el comunitarismo orgánico. Se buscaba una referencia en la historia popular para dar vida a nuevas formas de convivencia. Esa comunidad del pueblo no obedecería a principios constitucionales clásicos, ni mecanicistas, ni de competitividad, sino a leyes orgánicas naturales.

En séptimo lugar, la búsqueda de nuevas formas de Estado. Alemanes y españoles, igual que el resto de europeos, con diferencias en el tiempo, rechazaron las formas políticas al uso y propugnaron un decisionismo y el establecimiento de la soberanía económica en grandes espacios autocentrados o autárquicos como garantía de la efectiva libertad nacional.

Y en último lugar, el reencuentro con un europeísmo enraizado en las tradiciones de nuestros antepasados (los indoeuropeos), no enfrentado a los nacionalismos de los países históricos ni a las regiones étnicas, y planteado como una aspiración ideal de convivencia futura, con independencia de la forma institucional que pudiese adquirir.

Ortega y Gasset y la Revolución Conservadora alemana

Tras la gran guerra europea, nos narra el profesor González Cuevas, el grueso de la intelectualidad española volvió su mirada hacia Alemania. Francisco Ayala recordaba que «Alemania se consideraba de un valor formativo análogo al que tuvo en el Renacimiento el inevitable viaje a Italia». Además, la influencia de Nietzsche había sido muy intensa desde el cambio de siglo. En este giro germanófilo de la cultura española tuvo un papel determinante el pensador Ortega y Gasset. El filósofo había admirado a los franceses Renan y Barrés, pero ignoró a Maurras. Sin embargo, el descubrimiento de las nuevas ideas radicales que se abrían paso en Alemania contribuyó entusiásticamente a la difusión en España del movimiento revolucionario-conservador.^{xxvii}

No es muy conocida la relación que tuvo Ortega y Gasset con el pensamiento y los autores de la “Revolución Conservadora” alemana, especialmente con Martin Heidegger, aunque más constatada está su atracción – desde muy joven- por la ciencia y la cultura

alemanas, país en el que durante su estancia universitaria le permitió vislumbrar la necesidad de una reconstitución de la historia de España.

No debemos olvidar que Ortega formaba parte de la generación europea de 1914 (el denominado “siglo del 14” por Dominique Venner), en sus palabras, de una “generación de combate”, cuyo bautismo de fuego acentuó «el deseo de crear nuevos valores y de reemplazar aquellos que estaban desvaneciéndose», un sentimiento común y generalizado de los jóvenes europeos que había hecho suyo el lema nietzscheano de la “transvaloración de los valores”: además de Heidegger, Spengler (al que prologó la edición castellana de su libro decadentista y al que patrocinó la publicación de sus obras por Espasa-Calpe), Sombart, Spengler, Mann, Schmitt (asiduo colaborador de la *Revista de Occidente*), Jünger, Klages, Ziegler, Scheler, Jung, Spann y Uexküll entre otros, que posteriormente se darán cita en la “*Revista de Occidente*”, fundada y dirigida por Ortega, en su particular cruzada contra las instituciones demoliberales que habían desatado aquella “hiperdemocracia” tan ajena a sus sentimientos elitistas. No es de extrañar, por tanto, la proliferación de estudios como el de *Ortega y Gasset and German Culture* o el de *Ortega y Gasset on German Idealism*.

La editorial de la *Revista de Occidente* publicó, por ejemplo, los títulos *El resentimiento en la moral* y *El saber y la cultura*, de Max Scheller; se tradujo la obra de Othmar Spann, *Filosofía de la sociedad* y la de Adam Muller, *Elementos de la política*; de Werner Sombart se publicaron *Lujo y capitalismo* y *El porvenir del capitalismo*; de Jakob von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo* y *Cartas biológicas a una dama*; de Carl Schmitt, por fin, varios artículos como *El proceso de neutralización de la cultura* y *Hacia el Estado total*.

Las enseñanzas del histólogo Radl despertaron el interés de Ortega por las ciencias naturales, preparándole para su decisivo encuentro con las meditaciones biológicas de Uexküll que, posteriormente, acogería en su *Revista de Occidente*. Finalmente, al formar parte del círculo que, liderado por

Nicolai Hartmann, comenzaba a sacudir los muros del bastión de la filosofía neokantiana, definitivamente derrumbado por el golpe heideggeriano, pudo percatarse de los principios básicos que más tarde informarían su teoría de las generaciones.

Ortega mismo se veía en Alemania —como revela una carta a Unamuno— como un extranjero con dotes especiales de espectador. Así, el pensador español había constatado los sentimientos de crisis y de decadencia cultural que invadían gran parte de la comunidad germánica, no encontrando entre sus maestros el brote de una cultura original, creativa e innovadora, lo que años más tarde le hará hablar de la “americanización de Alemania” que había logrado una rápida industrialización “a costa del abandono de los grandes ideales de la cultura germánica”, participando plenamente del pesimismo cultural que albergaban los *outsiders* de la cultura de Weimar por las ciencias positivistas y materialistas e, incluso, lo que era aún más grave, por la modernización política y económica. El vertiginoso predominio de la ciencia y de la técnica le provocaba la sensación de un “imperio de lo meramente utilitario”.

Los movimientos juveniles (*Vandervogel*) constituían, para Ortega, la prueba más visible del rechazo a la cultura weimariana, por su alejamiento de la vida moderna de las ciudades y el ataque vital a los ideales burgueses. Así, Ortega participó del mismo respeto que los jóvenes alemanes tenían hacia “la tierra de los antepasados”, recurriendo también a Nietzsche para anunciar la “caza del pequeño-burgués”.

Por eso Robert Wohl subrayó que Ortega y Gasset perteneció a la generación europea de 1914, la *Frontgeneration*, la “generación de combate” como él la había bautizado. La gran guerra provocó el deseo de crear nuevos valores y derribar y abandonar los ya caducos entre los inútiles escombros del conflicto bélico. En “*España invertebrada*”, Ortega se decanta por la moral del combatiente: “Frente a la ética industrial, por la ética del guerrero”. En un comentario a la obra de Max Scheler *El genio de la guerra*, Ortega asume el realismo bélico y critica el pacifismo, porque la guerra

constituía un “motor biológico y un impulso espiritual de los altos valores de la humanidad”.

Su estancia en Alemania forjó un importante vínculo generacional con aquellos pensadores que se sintieron llamados por la necesidad de una revolución de las ideas y de los espíritus. Según Sabine Ribka^{xxviii}, la alusión a un libro de Heidegger que aún no había visto la luz pública, o la existencia en su biblioteca personal de las primeras ediciones de éxitos de ventas como *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, *Nietzsche* de Ernst Bertram o *El burgués* de Werner Sombart ilustran que la ausencia de correspondencia no constituía ningún óbice para que el filósofo mantuviera sus contactos personales con el mundo cultural y académico alemán, que ya tempranamente le había rendido el reconocimiento intelectual que tanto buscaba en su tierra natal.

Siguiendo la tesis de Ribka, Thomas Mann se sintió sacudido por la lectura de *La rebelión de las masas*, admirada también por Friedrich Freck y Ernst Niekisch. Edgar J. Jung tuvo su réplica con *El dominio de los mediocres*. Y Carl Schmitt recomendó la obra a su amigo Ernst Jünger, citó a Ortega en su ensayo *La tiranía de los valores* y el verso de Theodor Däubler que le dedicó es poco frecuente para una admiración ocasional. Max Scheler contribuyó a entablar una larga amistad con el romanista Ernst Robert Curtius. Keyserling revelaba cómo Prinzhorn elogiaba el parentesco que percibía entre el pensamiento orteguiano y el desarrollado por Ludwig Klages.

Por su parte, Heidegger mantenía un simpático recuerdo del pensador al que acudió en 1933-1934 para colocar a sus asistentes judíos como, por ejemplo, a Karl Löwith, recordando su cortés ingenio, su caballerosidad hispánica y su figura espiritual, al tiempo que evocaba su gran tristeza, aislamiento e impotencia por su forma de pensar frente a los poderes de su mundo contemporáneo.

La revista *Europäische Review*, cuyo talante revolucionario conservador era más que notorio, abrió sus páginas también para las meditaciones de Ortega y ensalzó su

personalidad por haber impedido, en más de una ocasión crítica, la degeneración de la cultura hispana. Incluso el poco sociable Spengler le invitó en 1922 a su residencia en Múnich, lo que permite suponer que Ortega se hallaba en Alemania en un lugar y en un momento especial y trascendentalmente históricos.

No obstante, la atención y la consideración que recibió Ortega por parte de los más destacados representantes de la Revolución Conservadora no fue unidireccional. Ribka ha señalado que su biblioteca personal alberga todavía las obras de Carl Schmitt, Hans Freyer, Ernst Jünger, Hans Zehrer, Leopold Ziegler, Ludwig Klages, por no nombrar las de Spengler, Heidegger, Uexküll o de Sombart. Por su parte, en la *Revista de Occidente*, fundada con el propósito de difundir los síntomas que anunciaban *El tema de nuestro tiempo*, se dieron cita los intelectuales alemanes conjurados contra las instituciones liberal-democráticas, tan contrarias a sus principios aristocráticos.

Pese a las diferencias personales e intelectuales que necesariamente habrían de producirse en una corriente de pensamiento falta de homogeneidad y uniformidad ideológica, la crítica a la modernidad inaugurada por Nietzsche, reunió a los revolucionario-conservadores y hermanó su futuro con el de Ortega, que no dudó en alistarse bajo la bandera de la *Konservative Revolution*, al menos hasta el inicio de las hostilidades que sumieron a casi toda Europa en un profundo caos.

Cuando Ortega y Gasset volvió a Alemania después de la segunda guerra mundial, el pensador español ya se había emancipado y no estaba tan predispuesto a aprender del “magisterio germano”. Sin embargo, Ortega siempre quiso ofrecer a su público alemán la esperanza de un espléndido porvenir europeo a lo que el todavía consideraba un “pueblo joven”. Precisamente, las dedicatorias que todavía pueden leerse en sus libros de Jünger o Schmitt revelan que no había perdido el contacto con sus colegas revolucionario-conservadores, continuando además la relectura sobre la decadencia

europea, a pesar de haber apreciado “el error de Spengler”.

Y al igual que todos aquellos autores del espíritu, Ortega siempre se abstendría de hacer alusiones a la triste página de la historia alemana, prefiriendo hablar, otra vez, de la “catástrofe”. La imagen de una Alemania destrozada, sumida en su destino trágico-heroico, transversalizó los espíritus de los conservadores revolucionarios: «A esta Alemania política y económicamente triturada, con sus ciudades desventradas, con sus ríos despontados, volvemos a ir todos. ¿A qué? Pues, ¿a qué va a ser? A aprender» diría Ortega en 1949 a su auditorio berlinés.

La recepción de Nietzsche en España: una aproximación

Ya hemos visto cómo la filosofía nietzscheana impregnó y transversalizó todo el pensamiento revolucionario-conservador. Pues bien, según Carlos Martínez-Cava, «dentro del pensamiento y mitología de la “generación del 98” existe una figura cuya importancia e influencia ha sido de notabilísima importancia, pues introdujo su savia en todas las plumas: Friedrich Nietzsche». Joan Maragall ya anunciaba en 1893 que Nietzsche sería el profeta de las futuras generaciones; en 1899 Baroja publica el artículo “*Nietzsche y la Filosofía*” y en 1900 se publica el primer libro del filósofo en español (“*Así habló Zaratustra*”), del que se dijo que su traductor oculto era Unamuno. Nadie como Ernst Nolte (“*Nietzsche y el nietzscheanismo*”) ha sabido recoger la amplia recepción del filósofo en la Europa de las primeras décadas del siglo XX.

En la controversia con el cristianismo, en el replanteamiento de los valores morales y vitales, en la comprensión de los motivos fundamentales del obrar, en la aversión hacia la democracia y el socialismo, en el anhelo de una sobrehumanidad futura, en el culto a la voluntad de poder, en la visión del tiempo y de la eternidad, desapego al romanticismo, condenación de la decadencia, la huella de Nietzsche se trasluce, con mayor o menor precisión y hondura, en muchos escritores españoles, cuya aportación es imprescindible

para medir la trayectoria de nuestra literatura en ese siglo.^{xxix}

Verdaderamente, Nietzsche es, con su filosofía, la más profunda inspiración de los intelectuales y artistas de las “generaciones de combate” españolas del 98 y, posteriormente, la del 14, aunque cada uno de ellos conocería su particular reformulación de las fórmulas nietzscheanas. De él heredaron algunos de los temas que van a constituir referencias constantes y reiteradas de su producción literaria: el eterno retorno, su actitud religiosa ante el cristianismo, la valoración de la vida y de la voluntad frente a la razón y la ciencia, sus criterios estéticos y sociales, su moral de la fuerza, su defensa y exaltación de la guerra, la predilección por el superhombre, ya sea bajo la figura ganivetiana de Pío Cid, el Don Quijote de Unamuno, el Caballero de la Hispanidad de Maeztu, o el César Moncada de Baroja.

En algunos casos, más que influencia será un auténtico diálogo o interlocución. Y será en Pío Baroja –que percibía a Nietzsche como “un modernista filosófico-poético”– donde el pensamiento y la concepción del mundo del pensador germano arraiguen con más fuerza en el terreno literario. Le conoció por sus conversaciones con Paul Schmitz, y de esta relación surgió la novela *Camino de perfección*, caracterizada por su defensa del cesarismo, ateísmo místico y reaccionario desprecio por la modernidad. Baroja percibió la cultura como una guerra contra la decadencia y la debilidad burguesas. Las actitudes del anarco-modernista de Baroja armonizaban literalmente con su nietzscheanismo: el estilismo apolíneo, el elitismo apasionado, el helenismo anticristiano, el anarquismo antiburgués, el maquiavelismo modernista, la egolatría amoral.

En sus *Divagaciones sobre la cultura* escribe Baroja: “Los españoles hemos sido grandes en otra época, amamantados por la guerra, por el peligro y por la acción; hoy no lo somos. Mientras no tengamos más ideal que el de una pobre tranquilidad burguesa, seremos insignificantes y mezquinos. Y en otro lugar: “La moralidad no es más que la máscara con que se disfraza la debilidad de los instintos.

Hombres y pueblos son inmorales cuando son fuertes.” Baroja afirmaba que “el fuerte se come al débil”, preguntándose si esta verdad la había dicho Darwin o Nietzsche y contestándose a sí mismo: “No sé. El caso es ser fuerte”.

Otros autores españoles del 98 profundamente marcados por la obra filosófica de Nietzsche fueron Azorín, Ramiro de Maeztu (apodado “el Nietzsche español”) y, de una forma muy particular, Miguel de Unamuno, del que siempre se recuerda el calificativo de conmisericordia –no exento de crítica- relativo a “el pobre Nietzsche” que nunca abandonará, seguramente porque la aventura vital, el pensamiento y la personalidad profética de ambos autores presentaban notables afinidades (los dos eran catedráticos de griego), que los unían –según el propio Unamuno- en una especie de hermandad de conciencias, si bien no compartieron el feroz anticristianismo del filósofo sajón, que en Unamuno se limita a un agnosticismo de pensamiento, que no de sentimiento.

Por algo se ha dicho que el pensamiento de Unamuno “zaratustrea”, aunque tradujera el “superhombre” nietzscheano (*Uberschensch*) por “tranhombre” (el hombre que trasciende la vulgaridad) y calificara de ocurrencia su idea del “eterno retorno” (frente a la católica concepción de la inmortalidad) cuando –desmarcándose en un intento por buscar su originalidad- afirmaba que ya no le interesaba nada de Nietzsche, aseveración nada creíble, por otra parte, salvo por el irresistible vértigo experimentado por Unamuno ante el privilegiado e inatacable reducto filosófico de Nietzsche.^{xxx}

Pero, en general, en todos ellos hay que señalar la significativa evolución que experimentaron sus pensamientos políticos. La mayoría apuestan de inicio por el socialismo o por el anarquismo, en su peculiar versión ibérica. Y van evolucionando hacia caminos de fuerte individualismo, aumentando su fe en soluciones enérgicas, pero sin olvidarse, en ningún momento, de la preocupación social. La proyección sociopolítica de esta moral predominante se ha denominado –en línea

nietzscheana- “anarco-aristocratismo”, que al fin y a la postre no era sino un aristocratismo individualista de corte radical, creencia en la condición desigualitaria de la sociedad, convicción de que sólo los mejores pueden guiar a la comunidad. Así será en “la rebelión de las masas” (Ortega), la “obra bien hecha” y la “jerarquía” (D’Ors), “la torre de marfil” (Gómez de la Serna) y “la minoría” (Jiménez).

No cabe ninguna duda de que esta corriente de pensamiento revolucionario-conservadora estuvo transversalizada y cohesionada por la crítica a la modernidad lanzada por Nietzsche. Y Ortega y Gasset no fue una excepción, porque la importancia del pensador madrileño para la filosofía española lo eleva a la categoría de Nietzsche o Heidegger en Alemania.

Ahora se pretende aquí analizar la recepción que Ortega y Gasset, como máximo representante de la filosofía española del siglo XX y del sistema conocido como raciovitalismo, hace del pensamiento nietzscheano. Muchas son las correspondencias entre los dos pensadores que compartieron una época en la que la razón ilustrada, cientificista y estática daba paso a otra clase de razón en la que la vida ocupaba un lugar central. Pero si pudieron coincidir en la motivación fundamental, o al menos en algunas de sus dimensiones, no es menos cierto que Ortega también supo dejar clara su posición diferencial con respecto a algunos aspectos de la filosofía nietzscheana.

Sin despreciar la impronta noventayochista en Ortega, debe considerarse a Maeztu como uno de los maestros inspiradores del gran filósofo español, a quien conoció en fecha tan temprana como 1902. Estimulado por Maeztu, como posteriormente reconoció, Ortega leyó a Nietzsche y de ahí sus consecuencias: el aristocratismo, el vitalismo, el historicismo, la moral de señores, la crítica de la decadente modernidad, junto a términos como la “España oficial” frente a la “real”, son influencias directas de Maeztu en Ortega, vía filosofía nietzscheana.

Es cierto que Ortega experimentó una fuerte atracción, durante toda su reflexión filosófica, o al menos tras desembarazarse de

su primera etapa objetivista y neokantiana, de los hallazgos singulares y novedosos de Nietzsche, del que supo asumir lo que de enriquecedor había en él, sobretodo el redescubrimiento de la vida como núcleo fundamental de toda filosofía; pero no obstante, Ortega expresó también sus diferencias en más de una ocasión, criticando la filosofía nietzscheana desde sus nuevos hallazgos metafísicos de la razón vital.

Aquellos conceptos nietzscheanos que Ortega asumió como, por ejemplo, la nueva concepción de la razón o el rescate de lo individual, así como la crítica de la mediocridad postulando su ya conocido, que no comprendido, aristocratismo, no fueron óbice para la consolidación de ciertas ideas de Ortega que lo diferencian de Nietzsche, como son su concepto del binomio realidad-verdad, su concepción de la vida como realidad radical y proyectiva, o su distinta manera de entender el perspectivismo.

Así, puede constatarse alguna discrepancia orteguiana respecto al pensamiento de Nietzsche. A modo de ejemplo, el concepto de realidad radical, entendida como la vida individual y concreta, tiene su antecedente en la concepción nietzscheana de la vida, y es que la vida como materia radicalmente primaria - entendida como la vida individual y concreta - tiene su antecedente en la concepción de la vida de Nietzsche, pensamiento filosófico que conecta a estos dos pensadores, si bien para Nietzsche la vida debía ser comprendida como un fondo irracional y dionisiaco, mientras que para Ortega la vida no excluía la razón.

Para concluir, parece imprescindible subrayar la confluencia entre Nietzsche y Ortega y Gasset en relación con la formación del concepto de “hombre selecto”. Para ambos filósofos, la desigual humanidad se divide en dos clases: el hombre-masa y el hombre-creador, a quien Ortega designa estéticamente como el “artista”, cuya función primordial en la sociedad es la de conducir a los hombres superiores. El hombre moderno, que sólo tiene conocimiento de la igualdad difundida por el cristianismo, trata de regir a la masa en las épocas de vida en decadencia, mientras que las edades en las que gobiernan

los hombres selectos deben considerarse como períodos de tiempo de “vida en ascenso”. También en *España invertebrada* Ortega habla de “épocas de decadencia” y “épocas de formación de aristocracias” (épocas *kitra y kali*), constatando que la edad contemporánea está dirigida por una minoría que ha perdido “sus cualidades de excelencia”.

Para Nietzsche, como para Ortega, tanto el cristianismo, como el romanticismo y el democratismo son contrarios a la vida ascendente y, en consecuencia, también hostiles al hombre selecto. Aunque se ha dicho que Ortega acabó abandonando “la zona tórrida de Nietzsche”, todavía influido por el clima neokantiano respirado en su formación alemana, éste no tardó en evaporarse y facilitó la recuperación orteguiana del *ethos* heroico de Nietzsche, quebrando los antiguos moldes establecidos por liberales y reaccionarios y describiendo una actitud histórica que declaraba sin ambages el sentir de una nueva generación destinada a dar su impulso ascendente a la vida nacional europea. Ambos anunciaron, a sus respectivas generaciones y a su manera, la inminente crisis de la modernidad.

La impronta spengleriana: Ortega frente a Spengler

Oswald Spengler fue un crítico acerbo del parlamentarismo, del liberalismo y de la democracia. Rodrigo Agulló recuerda cómo “en los años posteriores a la primera guerra mundial, su obra principal —La decadencia de Occidente— vendió miles de ejemplares y encendió considerables polémicas, catapultándole a la fama como autor de uno de los mayores best seller filosóficos de todos los tiempos. Pero el éxito no implica la aquiescencia: Spengler concitó en sus obras la enemistad de casi todas las corrientes ideológicas de la época: liberales, cristianos, socialdemócratas, nazis y bolcheviques.” Y entre sus receptores, y al mismo tiempo críticos, se encontraba Ortega y Gasset.

La decadencia de Occidente causó gran revuelo entre el público y convirtió casi instantáneamente a Oswald Spengler en un autor reconocido. Ahora bien, el objetivo central de Spengler al escribir su obra era

identificar los rasgos que se manifestarían cuando la cultura occidental llegase a su etapa de decadencia, y según el autor, al momento de escribir su obra, esta época ya se estaba iniciando. Para exponer su visión de la historia y de cómo transcurriría durante la decadencia, definió en primer lugar el concepto de cultura. Con esta finalidad, Spengler desarrollaba una crítica contra el esquema dominante en la historiografía occidental (Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna): el fundamento de esta crítica era la afirmación de que el proceso histórico no es “universal”, y por tanto no se desarrolla de manera uniforme para toda la “humanidad”, ya que, en primer lugar, no existe una sola humanidad, sino muchas “humanidades” que se desarrollan dentro de “culturas” diversas.

Según Rodrigo Agulló^{xxi}, la obra de Spengler desprende una ética heroica en muchos aspectos similar a la que por aquellos mismos años desarrollaba en España Ortega y Gasset. El filósofo madrileño fue —conviene recordarlo— el introductor de Spengler en España, de quien hizo traducir y publicar en 1923 *La decadencia de Occidente*, con un prólogo del propio Ortega. La obra sería traducida por García Morente, y en su proemio Ortega y Gasset efectuaba el siguiente juicio: “*La Decadencia de Occidente* es, sin disputa, la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años”, nacida de “profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época”, a la par que indicaba: “En otro lugar espero ocuparme largamente de esta obra”, cosa que finalmente no hizo, pero es notable la similitud en la actitud aristocrática en ambos autores, lo que hizo decir a Gonzalo Fernández de la Mora “el más intenso eco español de Spengler se encuentra en Ortega”.

Ciertamente la influencia de Spengler no sería nunca reconocida explícitamente por el filósofo español, pero es manifiesta la similar concepción conservadora y elitista de la historia y de la sociedad, tratándose de dos autores en donde hay un punto común que lleva a una similar concepción antropológica: el ateísmo de ambos. Y si alguien piensa que existe una actitud distinta ante la democracia,

debería desengañarse, pues Ortega es un liberal partidario de una democracia sumamente restringida, encargándose de señalar constantemente su entusiasmo por el social-liberalismo y su desdén por la democracia. Tan sólo en una época tan reciente como la nuestra, y ya con posterioridad a la segunda guerra mundial, se ha llegado a producir la confusión entre ambos conceptos (la democracia liberal). Desde esta consideración, Spengler fue para Ortega y Gasset una cita obligada. No podía ser de otro modo ante el cúmulo de argumentos que suministra contra la democracia (aristocracia frente a mediocracia), el peligro que amenaza la civilización europea y la necesidad de sustitución de los regímenes liberales por otros de signo conservador y autoritario.

Según el Profesor González Cuevas, buena prueba de la influencia que ejerció la obra del conservador alemán fue “su célebre e influyente *España invertebrada*, en donde aparece la concepción cíclica de la historia – épocas Kítra y épocas Kali-, la crítica vitalista al racionalismo, la valoración de la fuerza como signo de vitalidad histórica, la reivindicación del espíritu guerrero medieval frente al evolucionismo spenceriano y a los valores burgueses, la crítica a la modernidad, el elitismo aristocrático y las referencias elogiosas al pasado preindustrial. No menos evidente resulta esta influencia en *La rebelión de las masas*, donde Ortega sigue a Spengler en su análisis de las aglomeraciones urbanas, entre otros temas.”^{xxxii}

Por otro lado, en *Acción Española* —una denominación que no ocultaba la admiración por la Action Française de Charles Maurras—, *La decadencia de Occidente* de Spengler se consideraba como un “embate definitivo contra la democracia”. Veamos cómo se expresa el propio fundador, Eugenio Vegas Latapie: “Me entusiasmó la lectura de *Años decisivos*, y publiqué incluso en Acción Española una reseña en la que calificaba al libro de “verdaderamente sensacional”. Todos cuantos nos agrupábamos en torno a la revista utilizamos con frecuencia sus ideas y hasta sus mismas palabras en escritos y discursos”. Y

hablando de Maeztu dice que Spengler era “una de sus grandes admiraciones”, dada la actitud organicista y nominalista que unía a ambos autores.

Y acabamos con una cita de Gonzalo Fernández de la Mora, de distintos orígenes intelectuales, que en un admirativo artículo escribía: “Son páginas brillantes, densas y categóricas que deleitan, interesan y estimulan; y en la clave apocalíptica conmueven”. Lo que no es sino -de nuevo- la manifestación de las influencias orteguianas, tan profundas en la intelectualidad de la derecha española.

Ortega, ya se dijo, antepuso a la traducción de *La decadencia de Occidente* un breve proemio. Allí, sin entrar en discusión directa con los argumentos de Spengler, muestra sus reticencias a admitir la veracidad de la tesis nuclear. Ya en el primer párrafo tacha de «filisteos» a aquellos que aceptan el «monótono tono sobre la cultura fracasada y concluida». Les recrimina que utilicen el hecho de la guerra mundial a la vez como síntoma y como causa, sobredimensionando el alcance de ésta, cuando en opinión de Ortega una guerra, por muy cruenta que sea, no puede destruir una cultura. Ésta sólo podría desaparecer por su propio agotamiento, lo que se plasmaría en dejar de producir «nuevos pensamientos y nuevas normas». Pero, argumenta Ortega, una ojeada a la cultura «actual» no sólo no presume el agotamiento de ideas, sino que, todo lo contrario, asiste, ya desde principios de siglo, a un florecimiento de perspectivas novedosas y teorías inéditas. La tesis, en fin, que Ortega contrapone al fatalismo spengleriano se presenta como fruto de una pura observación: la ideología decimonónica ha sido superada, pero no es apropiado hablar de una extinción de la «cultura», porque «existe ya un organismo de ideas peculiares a este siglo XX que ahora pasa por nosotros».

Herrero Senés^{xxxiii} (Nihilismo y Literatura de entreguerras en España (1918-1936), Universitat Pompeu i Fabra, 2006) piensa que fue precisamente Ortega uno de los pensadores europeos que con mayor enjundia y talento se opusieron, durante buena parte del periodo interbélico, al vocerío general de la

decadencia y sus pesimistas lucubraciones. Así, arremete contra «la quejumbre de decadencias que lloriquea en las páginas de tantos contemporáneos». Éstos, al mirar un aspecto concreto de la historia, como la política o la cultura, se quedan en la superficie y no atienden al crecimiento vital característico de la realidad histórica del presente, a esa «altitud de los tiempos» donde domina la sensación de plenitud.

Este optimismo no le impediría hablar de una «crisis histórica» constatable, pero que no se establecía por comparación con un supuesto pasado mejor, y además se vinculaba a fenómenos diferentes que los de Spengler. Ortega habla de una crisis del poder de la cultura por el materialismo: “Los prestigios hace años aun vigentes han perdido su eficacia. Ni la religión ni la moral dominan la vida social ni el corazón de la muchedumbre. La cultura intelectual y artística es valorada en menos que hace veinte años. Queda sólo el dinero.” En *La rebelión de las masas*, Ortega se ve obligado a reconocer que esas ideas «muy siglo XX» que años antes veía germinar en Europa no han conseguido cuajar en una cosmovisión unificada y estable que, por tanto, pueda proporcionar un conjunto suficiente de creencias y valoraciones rectoras de la moral.

En su análisis, Ortega hunde la mirada más que Spengler, para apoyar la tesis de la crisis, no en una descripción apocalíptica de la vida actual y sus paralelismos históricos, sino en lo que contemporáneamente se ha denominado, en feliz expresión de Thomas Kuhn, un «cambio de paradigma». Ortega plantea germinalmente, en el fondo, las ideas que posteriormente han hecho suyas ciertos pensadores postmodernos cuando defienden, frente a autores como Habermas, el acabamiento del «proyecto moderno». El filósofo e habría adelantado al postular el final de la modernidad: “Todo anuncia que la llamada “Edad Moderna” toca a su fin. Pronto un nuevo clima histórico comenzará a nutrir los destinos humanos. Por dondequiera aparecen ya las avanzadas del tiempo nuevo. Otros principios intelectuales, otro régimen sentimental inician su imperio sobre la vida

humana, por lo menos sobre la vida europea.” Declinan por tanto los principios modernos: racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo o capitalismo, desafiados por otros principios y perspectivas.

Podemos comprender, en cierta medida, por qué Ortega no estaba dispuesto a aceptar sin espíritu crítico los argumentos de Spengler. Éste partía de una equiparación de crisis con decadencia que Ortega no admitía, pues sólo podía hablarse propiamente de situación de «crisis histórica» cuando las ideas y normas tradicionales ya habían sido reconocidas como falsas e inadmisibles. Era entonces el advenimiento de la duda ante un posible vacío ideológico. «Para que el hombre deje de creer en unas cosas es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras», por lo que una crisis es siempre la coexistencia de dos cosmovisiones, la cosmovisión que muere y la que nace, y que de hecho se esté produciendo el tránsito de una a otra. La crisis es precisamente la vivencia de ese “tránsito”, el tiempo en que el hombre se encuentra perdido y desorientado.

Aplicando el razonamiento propuesto por Ortega al periodo de entreguerras, parece observarse que en él, efectivamente, se confirmó la quiebra de los valores tradicionales, lo que condujo a la doble situación de vacío ideológico (frente a un sentido unificante y fundamentador) y dispersión valorativa (de sentidos inéditos, interpretaciones, valoraciones), y a los intentos de construcción de nuevos valores. Con lo que en el periodo se extendió el sentimiento generalizado de tránsito, resultando así identificable como uno de esos periodos de crisis. A ello se une la aparición de fenómenos que Ortega identifica como típicos de las épocas de transición: el entusiasmo, el surgimiento de personalidades excesivas, la multiplicación de “conversiones” y la emergencia del extremismo. En la medida en que en los años veinte las “ideas del siglo XX” aún estaban forjándose y constituían patrimonio casi exclusivo de un minoritario grupo de intelectuales y artistas, y por tanto, no habían experimentado una expansión suficiente para tener cierta repercusión social o política, puede decirse que una amplia mayoría

de la población de Occidente aún permanecía en gran medida dentro de la cosmovisión moderna. Pero en plenos años treinta los avances modernizadores y las nuevas ideas ya habían influido en las costumbres, en los intercambios sociales, en las formas de pensar o en las ideologías. En definitiva, Ortega, de manera coherente, sólo acepta hablar de crisis cuando se está produciendo el tránsito y no meramente cuando se descompone la cosmovisión que hasta ese momento dominaba, esto es, la decadencia.

Siguiendo con la tesis de Herrero Senés, “para Ortega, en una situación reconocida de «cambio de paradigma», todo entra en crisis, esto es, ningún ámbito de la realidad permanece inmune. Se produce un cambio global, cosmovisional, y los sentidos y valores sufren una metamorfosis que trastorna en distinta medida la vida de los sujetos, provocando incluso la peor angustia. Los vocablos que Ortega utiliza para describir los estadios de crisis no dejan lugar a dudas: de la «inquietud» a la «alteración profunda» del secreto de la vida, cuando no la «desolación», nihilismo en definitiva: «el vacío de tanto destino personal que pugna desesperadamente por llenarse con alguna convicción sin lograr convencerse».”

Así, “que Ortega reconociera la situación crítica de los años de entreguerras no le llevó a la desesperación ni al fatalismo. Pensaba que en Occidente se conservaban energías intelectuales y morales suficientes para evitar una debacle, y, además, creía que los periodos de naufragio, de abandono de creencias asentadas, constituían también momentos propicios para la creación de nuevas ideas-fuerza. La crisis era condición de cambio del rumbo histórico.” Ante la obstrucción de las vías tradicionales y la falta de referentes, el hombre podía optar por el ensimismamiento (frente al enraizamiento de Heidegger) para recrear nuevas ideas.

El tema de nuestro tiempo: la crisis de la modernidad

Una comprensión en profundidad de la filosofía de Ortega y Gasset, exige situarnos en la “crisis de fin de siglo”, entre el XIX y el XX, y ello no sólo porque su filosofía surge

como una deliberada respuesta a dicha crisis, sino porque es en ese terreno ontológico cuando se genera una actitud crítica hacia la modernidad, en principio, como rechazo absoluto del liberalismo político, económico y tecnológico, algo común –con algunas notables excepciones- en los conservadores revolucionarios. Pero si el rechazo del liberalismo político fue la postura que aglutinaba a los conservadores revolucionarios, fue la contestación selectiva al reto planteado por la modernidad lo que proporcionó una cierta unanimidad de criterios y pareceres.

Es conocida la profunda y entrañable relación que Ortega mantuvo con la “generación del 98”, a algunos de cuyos miembros dedicó sustanciosos ensayos, pero no es menos sabido que en ese clima, que hoy conocemos como “modernismo”, se originan las primeras críticas a la modernidad. Lo moderno empieza a resultar molesto, pues se empieza a cuestionar que el progreso sea indefinido o que haya que creer ciegamente en la infinita utilidad de la ciencia para la humanidad.

En estos ambientes el “orden burgués” resulta rechazado: se produce una exaltación de la bohemia, la aventura o el combate. Y la “generación del 14” –la de Ortega, inmediatamente posterior a la “del 98”- tomará buena nota. Desde luego, ya no se sienten “modernos” ni “modernistas”, en el pleno sentido de la palabra, y prefieren otras denominaciones. La de “novecentismo” (movimiento intelectual de la nueva centuria) triunfará finalmente, aunque en realidad, se trata de una traducción del *noucentisme* catalán, fundado por Eugenio d’Ors, que simbolizaba la ruptura con la centuria anterior.

En el novecentismo aparecen ya rasgos posmodernos claramente definidos, y de forma muy sobresaliente: el rechazo al positivismo, desde el punto de vista filosófico, y al mismo tiempo, la crítica al siglo XIX. En realidad, en ambas expresiones –positivismo y centuria decimonónica- veían los novecentistas la exaltación de una modernidad que rechazaban de plano. Ortega y Gasset expresa ese rechazo de forma radical en varios

lugares de su obra: en sus ensayos *Ideas sobre Pío Baroja y Nada moderno y muy siglo XX*.^{xxxiv} Aunque el inicio de la posmodernidad en el ámbito de la filosofía se sitúa en 1979 en relación con Jean-François Lyotard, el señalamiento de una “altura de los tiempos” – por decirlo a la manera orteguiana- por los que eran “nietzscheanos” (y también, si se quiere, heideggerianos), comenzó bastante antes.

Esta reforma de la filosofía es una auténtica revolución cultural que Ortega realiza frente a la *Kulturkampf* de los neokantianos, en la que se había educado. Pero la obra que marca el inicio de una auténtica “Revolución Conservadora” en España es *El tema de nuestro tiempo*, el más nietzscheano de todos sus escritos: para Ortega, la cultura cobra pleno sentido cuando está al servicio de la vida; frente a la “vida para la cultura”, la “cultura para la vida”, y de ahí que el “conocimiento” como aquella forma de pensamiento que, basado en la “razón pura”, cree en el “ser” o en la “sustancia” inalterable de las cosas, es lo que ha caracterizado a la filosofía occidental durante la llamada Edad Moderna.

Publicado en un contexto histórico español de crisis sociopolítica de la Restauración monárquica, *El tema de nuestro tiempo* es, en definitiva, un intento de superación de la modernidad, una crítica de esa modernidad en crisis, al fin y al cabo, una superación del racionalismo kantiano y el vitalismo nietzscheano que Ortega sustituye por su raciovitalismo, cuando ya había superado “la zona tórrida de Nietzsche”: «El tema de nuestro tiempo es el sometimiento de la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo». En cualquier caso, Nietzsche –a quien Ortega dedicó muchas horas de lectura- es el referente más importante.

En el libro, la vida y la cultura se encuentra enfrentadas y representan poderes perfectamente diferenciados, el “poder inmanente de lo biológico” y el “poder trascendente de la cultura” ya no viven en armonía, pues la cultura ha desplazado a la vida, los valores y los derechos vitales ya no sirven, sólo son considerados los racionales

para la vida cultural europea. El racionalismo imperante durante el siglo XIX ha destruido la fuente de espontaneidad e inspiración de las que depende una cultura viva, Ortega cree que la filosofía, el arte, la ciencia y la literatura en general del siglo XX han comprendido el error del racionalismo y del idealismo, debiendo buscarse ahora una “síntesis más franca y sólida” entre ambos poderes, cultura y vida, razón e historia.

También en su obra *Historia como sistema: sobre la razón histórica como nueva revelación*, Ortega afronta la crisis de la razón occidental y la crítica que hace de la misma. Pensar es dialogar con las circunstancias, así emerge la filosofía de Ortega, como manifestación y diagnóstico de la crisis (no sólo de las ciencias o de los fundamentos), alcanzando al modelo de razón y al hombre de la modernidad. Inicia su crítica al racionalismo, al fisicismo y al naturalismo positivista, así como a las ideas fetiche de progreso y utopía. En su crítica a la modernidad, el filósofo describe al hombre que desafía su existencia como un drama (“desilusionado vivir”) y que sólo encuentra en la historia misma “su original y autóctona razón” para vivir.

Por otra parte, Ortega encuentra y analiza doctrinas opuestas: el idealismo tiene como contraria la tesis realista típica del pensamiento antiguo y medieval, mientras que al racionalismo se opone el relativismo y el vitalismo irracionalista –el de Nietzsche, sin ir más lejos-, pero el pensador español considera que ninguna de estas dos oposiciones es la correcta. Y ello sólo era posible profundizando en el gran descubrimiento de la modernidad, esto es, de la subjetividad.

Para Ortega nos encontramos en “el umbral de una nueva época”, la modernidad ha concluido, y de ahí que, con frecuencia, expresase “que no quería ser moderno sino que se sentía un hombre muy del siglo XX”. «Abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hacer hoy. Con él se abandona, no sólo un espacio, sino todo un tiempo: la Edad Moderna.»

Según Javier Pinedo^{xxxv}, “Ortega y Gasset creía estar viviendo una época de transición

entre la Ilustración que concluía y una nueva época todavía no definida, pero que significaría cambios sociales muy radicales”. Incluso Ortega se planteaba la posibilidad que de “los principios modernos sobrevivirán muchas cosas en el futuro; pero lo decisivo es que dejarán de ser principios, centros de gravitación espiritual”. El fin de la historia hegeliano, que había llegado con la expansión de los principios revolucionarios franceses, no implicaba otra cosa que el fin de la modernidad ilustrada y la apertura de una nueva época espiritual.

De esta forma, Ortega se había adelantado a la crítica filosófica de su tiempo, mostrando las limitaciones de los ideales ilustrados en la práctica histórica, al insistir en que el racionalismo era la fuente del utopismo político, que a su vez estaría en el origen de los movimientos totalitarios del siglo XX. También, por supuesto, con sus análisis de la alienación cultural y la masificación cultural, que tuvieron ilustres cultivadores en algunos miembros de la Escuela de Francfort como Marcuse. Actualmente, la filosofía hermenéutica y las corrientes posmodernas se consideran deudoras —afines y complementarias— del perspectivismo histórico de Ortega y Gasset.

Meditación sobre Europa: la idea de la Nación Europa

Europeísmo y Regeneracionismo

En cierta medida, Ortega es heredero “cumulativamente”, de la preocupación por España sentida por la “generación del 98”, que utiliza como instrumento la literatura contemplativa, en un esfuerzo por comprender estética y sentimentalmente la realidad circundante. Desde esta actitud se va a movilizar el europeísmo de Ortega: va a tener que ser europeo para poder ser un auténtico español. Ortega teoriza entre la irracionalidad y la erudición: “Regeneración es inseparable de europeización... Regeneración es el deseo, europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente, España era el problema y Europa la solución.^{xxxvi} Pero Ortega echaba de menos una definición de Europa, concluyendo al final que “la

colaboración es la manera de vivir que caracteriza a los europeos”.

El europeísmo orteguiano es, por un lado, el método para “hacer España, despojándola de todo exotismo e imitación afro-oriental, y por otro, la tabla de salvación frente a todo lo extranjero y ajeno. La condición de España es Europa: Europa como capacidad creadora de cultura, como acumulación de esfuerzos que levantan un nivel, un punto de vista, que España debe hacer suyo dejando de estar, no por debajo de otras naciones, sino por “debajo de sí misma”.^{xxxvii} Pero España no sólo recibe, también contrapresta. Europa se ha quedado pequeña y necesita de España espacio libre donde agitar las sensibilidades del cuerpo y del espíritu.

El pensador aragonés Joaquín Costa percibió la decadencia española como consecuencia de la desviación de la espontaneidad de la etnia celtibérica por una minoría reflexiva inadecuada. He aquí la idea romántica de la vuelta a la espontaneidad étnica con el objeto de reconstruir la unidad de las reacciones espirituales, de “europeización”, como retorno a lo más íntimo, a lo más nativo. En definitiva los regeneracionistas defendían la superación del declive nacional español por medio de Europa, pero los intelectuales de la “generación del 98”, con Miguel de Unamuno como máximo exponente, propusieron posteriormente que “Europa se salvaría gracias a España y que se hacía necesario españolizar Europa en lugar de europeizar España”.

A este movimiento le sucedería la llamada “generación del 14”, en la que se encuadra el propio Ortega, generación que vuelve a plantearse el “problema de España”, con un enfoque distinto: España necesita la “posibilidad europea”, sin renunciar a una “interpretación española” de Europa y el mundo. Así, la generación europeísta encontró en la personalidad y en la obra de Ortega y Gasset su principal mentor y su base reflexiva fundamental.

La idea de Europa

Tras la “catástrofe” producida en una Europa desmoralizada y deshumanizada por el

desencadenamiento de las “tempestades de acero” y el abatimiento que provoca la observación de un “mundo en ruinas”, Ortega, que continúa siendo un revolucionario-conservador, volverá a Alemania creyendo en la “unidad de la supranación europea” y allí pronunciará sus conferencias tituladas “Meditación de Europa” (*De Europa Meditatio Quaedam*) y “¿Hay una conciencia de la cultura europea?”, cuyo interés ha quedado oscurecido por la trascendencia de otras como *España invertebrada* o *La rebelión de las masas*.

“España es el problema, Europa la solución”, afirmaba tajantemente Ortega y Gasset. La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega, sin embargo, no encajaba demasiado en los rígidos corsés del conservadurismo revolucionario germano-centrípeto, aunque tampoco —como se ha especulado— con el frágil pan-europeísmo del conde Coudenhove-Kalergi, pues el pensador español tenía una “íntima concepción” de Europa, algo así como “una interpretación española de la posibilidad europea” que arrancaba del binomio regeneración-europeización puesto ya de manifiesto por Joaquín Costa.

Precisamente, la idea orteguiana de “nación”, que parte de la definición de Toynbee como una combinación de “tribalismo y democracia”, tiene el significado de “unidad de convivencia” referido a los pueblos europeos o colectividad constituida por un repertorio común de tradiciones que la historia ha creado en función de grupos étnicamente próximos. Europa es una nación “*in statu nascendi*” que se identifica con una “forma de ser hombre” en el sentido más elevado y que aspira precisamente a “la manera más perfecta de ser hombre”, por eso cada tipo europeo —el ser francés, el ser español— representa “una forma peculiar de interpretar la unitaria cultura europea”, incitándose mutuamente hacia la perfección.

El sentido de Nación referido a los pueblos europeos tiene un significado de “unidad de convivencia” distinta a lo que entendemos por un “pueblo” o colectividad constituida por un repertorio de usos

tradicionales que el azar o las vicisitudes de la historia han creado. Nación europea como realización de un futuro que se regocija en el placer de revivir el pasado. Nación como empresa y tradición.

En Europa, el proceso creador de las estructuras históricas como estados nacionales se ha desarrollado a ritmo dinámico en tres momentos. En primer lugar, el instinto europeo de fusionar en unidad de convivencia a grupos étnicamente próximos. En segundo lugar aparece el nacionalismo como exclusivismo cerrado frente a “otros” pueblos, pero lentamente esos pueblos enemigos van tomando conciencia de su pertenencia al mismo “círculo humano”. Y en tercer lugar surge la nueva empresa, la unidad de pueblos ayer enemigos, hoy amigos, mañana hermanos. “He aquí madura la nueva idea nacional europea”.

Llegados a este punto de la meditación sobre Europa, Ortega lanza la idea del principio de bidimensionalidad del conjunto europeo. Es decir, que, por un lado, cada nación europea se siente viva en la gran sociedad europea constituida por el gran sistema de usos europeos llamado “civilización”, y por otro, que cada una de ellas se comporta según el legado de usos particulares, esto es, diferenciales.

Amigo de los ejemplos y comparaciones históricas, Ortega subraya la dosis de similitud entre la estructura social del hombre griego y la del hombre europeo, ya que la socialidad del individuo helénico también se forma por la confluencia de dos estratos: consciente de ser *polites*, ciudadano de la polis, como el europeo de su nación, también como “influjo subterráneo” posee “conciencia de comunidad” con todos los griegos, como los europeos se sienten de alguna forma parte de Europa.

El pensador español apoya la probable unidad estatal de Europa, pero no se solidariza con los “Estados Unidos de Europa” del movimiento *Panuropa* (1923) del Conde Coudenhove-Kalergi, con lo cual pone punto y final a cualquier intento de asimilar su “idea” con las corrientes paneuropeístas tan en boga en la Europa de entreguerras. Sin

embargo, a través de sus colaboraciones en la *Europäische Revue* y en la *Europäische Kulturbund*, Ortega se aproximará al ideal europeísta aristocrático del austriaco Karl Anton, príncipe de Rohan, cuyo objetivo era difundir un nuevo concepto de Europa como patria supranacional hacia la que debían evolucionar las distintas naciones conservando sus peculiaridades.

Ortega no se deja arrastrar por un falso idealismo, sino por el realismo histórico que ve en la unidad de Europa “un hecho de muy vieja cotidianeidad”. En definitiva, la imposición de un Estado general europeo tiene condición de necesidad y la ocasión para su constitución podría venir como respuesta al “peligro amarillo” o de la explosión del “gran magma islámico”. Por otra parte, “es sumamente improbable que una sociedad, una colectividad como la que ya forman los pueblos europeos no sea capaz de crearse su propio artefacto estatal mediante el cual formalice el ejercicio del poder público europeo ya existente”.

Ortega concibe la “Nación-Europa”, ante todo, como “programa” de vida hacia el futuro, porque las “pequeñas naciones históricas constituidas” se han quedado sin porvenir y la única solución es la supranacionalidad hacia una integración europea: si en la formación trágico-heroica de Europa fue decisiva, en momentos cruciales, la confluencia de elementos de carácter geográfico, biológico o filológico, ahora a Ortega reflexiona sobre lo que a él le parece un peligroso reduccionismo étnico, pues se hace necesaria la superación de las fronteras nacionales y la búsqueda de una “nueva forma” de estructura jurídico-política que proporcione el molde adecuado a la voluntad política de unión europea.

Al fin y al cabo, Ortega reconoce que “una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre”, al poseer Europa un “poder público europeo” y una “opinión pública europea”, esto es, una auténtica “sociedad europea” – unas vigencias sociales comunitarias– que han dejado sentir su presión vital sobre todos los pueblos del orbe. En definitiva, su teoría de que el hombre europeo ha vivido siempre –y

simultáneamente– en “dos espacios históricos”: uno, menos tupido pero más extenso, Europa, y otro, más espeso pero más reducido, la etnia o nación. La figura del Estado europeo como ultra-Nación sería puramente dinámica, difícil de definir o equiparar políticamente a cualquier otra figura que haya adoptado el Estado nacional. Y esa misma dinamicidad se denomina, según Ortega, “equilibrio europeo”.

Entonces existen un poder, una opinión, una tradición, un equilibrio, una sociedad europeas. Pero, ¿hay una conciencia cultural europea? Porque Europa como cultura no es lo mismo que Europa como estado. Según Ortega el “*nationalisme rentré*” que ha arrastrado secularmente a los pueblos europeos a combatirse entre sí y, al mismo tiempo, a admirarse en una paradójica hermandad conflictiva, bastaría para deprimir la idea de una conciencia cultural europea: el exaltado y vital particularismo de los pueblos europeos explicaría, en cierta medida, la ausencia de un gran poder de atracción respecto a la cultura común que incitase a las pequeñas naciones a salir de sí mismas. Y es que la cultura europea es “creación perpetua”, no es un punto muerto, sino “un camino que obliga siempre a marchar hacia adelante”. Depende, pues, del reconocimiento colectivo de una cultura común, de la recuperación de esa “memoria europea”, que la unión futura dote de forma institucional a una realidad preexistente.

La división de las naciones europeas, con sus disputas y rencillas domésticas (léase “guerras civiles”), ha provocado que “Europa ya no mande en el mundo”, después de varios siglos en los que los pueblos europeos, como grupo homogéneo, habían ejercido –e impuesto– un estilo de vida unitario sobre la mayor parte del globo (período llamado de la “hegemonía europea”), hecho insólito que, necesariamente, implica –según Ortega– un “desplazamiento de poder”.

Sin embargo, el relevo es complejo. ¿Quién llenará con legítima autoridad ese “*horror vacui*” dejado por Europa en su capacidad de mando civilizadora, su “imperium espiritual”? Se trata, en definitiva, de un cambio de gravitación histórica (que

también es cíclica, como el tema spengleriano de la decadencia), porque sin el ejercicio de ese “poder espiritual”, la humanidad representaría “la nada histórica”, el caos, al desaparecer de la vida los principios de jerarquía y organicidad. Para Ortega, el “*imperium espiritual*” de Europa emana de un cuerpo orgánico en equilibrio sobre un mundo ramificado y desordenado, para darle forma, estilo, unidad y destino. El viejo continente había perdido su “orden europeo” (Venner), el “mando civilizador” (Ortega), dejando un tremendo vacío, pero resurgiendo con fuerza una nueva idea, la recuperación de la identidad nacional europea.

Ciertamente, los mandamientos europeos, sin ser los mejores posibles, pero sí los únicos mientras no existan otros, han perdido su vigencia, pero nadie es capaz de sustituirlos por un nuevo “programa de organización del mundo”. Ortega no cree que los Estados Unidos de América o la Federación Rusa (pueblos nuevos camuflados históricamente) sean las alternativas, puesto que constituyen “colonias culturales o parcelas del mandamiento europeo”, pueblos-masa que, sin embargo, “se encuentran resueltos a rebelarse contra los grandes pueblos creadores, minorías de estirpes humanas que han organizado la historia”. Sólo una Europa unida será capaz de encontrar nuevos principios, nuevas vigencias colectivas, nuevas instancias bajo las que articular la convivencia de los pueblos.

Pero Ortega no se limita a un análisis de Europa puramente político y filosófico. Su carácter interdisciplinar le anima también a elaborar diversas disertaciones biohistóricas sobre “la formación vertical de la Europa de los tres elementos”. Así que tres elementos son comunes en la constitución de los pueblos europeos: el autóctono originario (neolítico), el sedimento civilizador romano (mediterráneo) y las inmigraciones celtas y germánicas (nórdico). Y llegará a cometer el “pecado” de afirmar que “no existe otro medio de purificación y mejoramiento étnico que el eterno instrumento de una voluntad operando selectivamente”.

Ortega se opuso a la división de Menéndez Pelayo entre las “nieblas

germánicas” y la “claridad latina”, puesto que concebía este binomio como dimensiones inseparables de una “cultura europea integral”, de ahí su teoría sobre la complementariedad entre lo germánico y lo latino, advirtiendo, no obstante, que ni Europa, ni África, ni América existían cuando la cultura mediterránea era una realidad. Puntualizando esta idea de complementariedad, Ortega traza una hipótesis fundamentada en los dos polos del hombre europeo: el *pathos* materialista del sur y el *pathos* trascendente del norte, como partes de un todo, de la “patética continental” europea.

“*Europa es ciencia, España es inconsciencia*” es otra frase orteguiana para el recuerdo. Europa es la inventora de la técnica científica, de la conjunción invención-industrialismo, mientras que los “pueblos jóvenes” no la “crean”, sino que la “implantan”. Pero Ortega rechaza la idea de Spengler según la cual “la técnica puede seguir viviendo cuando han muerto los principios de la cultura”. La técnica no puede vivir si su base cultural (científica). La tesis orteguiana es la siguiente: el hombre europeo es un ser técnico que pretende recrearse un mundo nuevo; la técnica es, esencialmente, creación y, a través de ella, el europeo pretende transformar una “naturaleza” en la que se siente incómodo, porque el hombre europeo no tiene naturaleza, en su lugar tiene cultura, tiene historia, tiene técnica, tiene ciencia. ^{xxxviii}

En definitiva, los pueblos europeos han quebrado la “invariabilidad de la naturaleza”, pero sin pertenecer a ella, sino al contrario, situándose, mediante un extrañamiento, frente a ella, destruyendo la regulación natural del “ser”. Por eso dirá que “Europa es igual a ciencia más técnica”. Y adelantará acontecimientos: la técnica europea acabará convirtiéndose en una especie de “sobrenaturaleza” humana, transformándose en “patrimonio de todos los pueblos del mundo”.

En fin, Ortega encontró en la idea de Europa la respuesta al problema de España. El objetivo debía ser la integración en la cultura europea, la conquista de un “mínimo nivel histórico” dentro de la evolución cultural

europea. Pero frente a las tesis europeístas que proclamaban la fusión de España con Europa o frente a las tendencias casticistas que defendían el aislamiento y la individualización del ser español, Ortega prefería adoptar el “método cultural y científico de Europa para incorporarlo a nuestro nivel y peculiaridad”. Al mismo tiempo, el carácter distintivo de Europa, esto es, la identidad que se refleja en la existencia de un sentimiento europeo habría de ser, precisamente, su definitivo impulso hacia una empresa unificadora: identidad nacional y cultural entre la diversidad y la pluralidad. Eso habría de ser Europa.

Cuando Ortega piensa en la idea de Nación haciendo hincapié en las estructuras supra o ultranacionales, contrapone éstas a toda especie de internacionalidad, de acuerdo con un principio básico, según el cual las naciones existen, contrariamente a lo que opina todo internacionalismo. Pero ello queda expresado formidablemente en la doctrina orgánica orteguiana: Europa como ultra-Nación se opone a Europa como inter-Nación. La idea europea es de signo inverso a aquel obtuso internacionalismo. Fue precisamente la ideología internacionalista la que impidió ver con claridad que la unidad de Europa, unidad como “integración de las naciones y no como “laminación”, explosionaría al final de una época histórica en la que los nacionalismos se hubiesen ensayado de forma extrema. Y eso es precisamente lo que ha ocurrido en el seno de una sociedad europea desocializada.

El proceso restablecedor que salvará a Europa tiene dos vectores que conforman un “equilibrio puramente mecánico y provisional”, esto es, de transición o reposo, como son el liberalismo y el totalitarismo: “El totalitarismo salvará al liberalismo, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios”. Esta etapa de interregno ideológico es, según Ortega, “imprescindible para que vuelva a brotar, en el fondo del bosque que tienen las almas, el hontanar de una nueva fe.

Una convicción, una idea-fuerza que tendrá su eco en otros autores como Giménez

Caballero (escritor vanguardista que representa la confluencia de las “generaciones de combate”)^{xxxix} en su *Manifiesto Europeo*, tesis eurocéntrica que contrapone a la idea spengleriana de una “pluralidad de culturas igualmente válidas” (¿cultura europea igual a la cultura azteca, por ejemplo?), negando igualmente la teoría sobre un “Occidente en decadencia”. Europa, cuna de la civilización, es un perpetuo renacimiento, un resucitar inextinguible, dirá Giménez Caballero. Rusia y Norteamérica son “desnaturalizados” superestratos de Europa. La “idea de Europa” siempre consistirá en una visión fecunda de “la armonía creadora del genio del hombre” frente a las manifestaciones de las culturas extraeuropeas, y tendrá que manifestarse a través de la “virtud imperial” heredera de la “mística del linaje (¡tan germánica!, dirá GeCé) para combatir válidamente el capcioso igualitarismo”.^{xl}

Las referencias a Europa tampoco estuvieron ausentes entre los autores de la *Konservative Revolution* alemana, aunque el europeísmo no se encontrara entre sus preferencias reflexivas. Tal es el caso, por ejemplo, de Ernst Jünger, en quien encontramos la necesidad de regenerar una Europa que “se encuentra ya en el último estadio de su disolución”. Por otra parte, la idea de crear “otra Europa” frente a la decadente Europa demoliberal, si bien desde una preocupación exclusivamente germánica, la hallamos también en Moeller van den Bruck, para el que “en un momento en el que ningún concepto está más cuestionado que el de qué es ser europeo”, los revolucionario-conservadores “no estamos pensando en la Europa de hoy, que es demasiado despreciable para ser evaluada. Pensamos en la Europa de ayer y en lo que de ella puede ser salvado para la Europa del mañana”.

Otto Strasser, fundador del Frente Negro, fue más expresivo en su europeísmo: “Es cada vez más evidente que la federación de los pueblos de Europa es la precondition vital para la recuperación espiritual de las naciones europeas y para la preservación de la civilización y la cultura occidental ... Si Europa quiera mantener su alto nivel de

cultura y civilización, así como su posición de liderazgo en la política mundial, debe abordar un programa planificado para la estructuración de su ámbito macropolítico ... esto y nada más que esto es lo que da significado y contenido a la revolución alemana: ¡la resurrección de Occidente!”

Finalmente, en la obra de Martin Heidegger –inspirador esencial del europeísmo de la *Nouvelle Droite*– encontramos, según Miguel Ángel Simón^{xli}, “varios de los elementos esenciales que compondrán la cosmovisión del europeísmo de la derecha radical en la posguerra: Europa como tercera vía, Europa atrapada entre EEUU y la URSS, regeneración espiritual frente al materialismo capitalista y comunista, estrategia metapolítica, crítica a la globalización, etc”. Así, escribirá Heidegger que “Europa ... se encuentra hoy atrapada en la pinza formada por Rusia y América. Desde un punto de vista metafísico Rusia y América son lo mismo: el mismo frenesí desolador de tecnología sin límite y la ilimitada organización de un ser humano medio ... Como pueblo situado en el centro soportamos mayor presión ... si el gran veredicto para Europa no debe radicar en el camino hacia su aniquilación, entonces sólo puede alcanzarse a través de una nueva fuerza espiritual (metapolítica) que proceda del centro.”

Curiosamente, la idea orteguiana de Europa tendrá escaso eco entre los revolucionario-conservadores alemanes, más interesados en su aristocratismo anti-igualitario, pero sí que tendrá una buena acogida entre los autores húngaros de la época, preocupados como estaban por la conexión europea de Hungría, país que había pasado del imperio a la periferia. Así, László Németh, entre otros, para quien las ideas de Europa y cultura siempre formaron parte de su orden de valores. Pero, ¿de qué Europa se habla aquí?, ¿se trataba simplemente de un puro concepto de valor o de la Europa en lucha contra variados fenómenos de crisis? La idea europea de Ortega significó, entonces, para Németh prácticamente el descubrimiento de “su Europa”.

Pero la mejor respuesta la proporcionó su compatriota Gábor Halász en su ensayo sobre el filósofo español: “Europa llegó a ser unificada por sus pensadores... en la crisis entre las dos guerras mundiales, un puñado de hombres estaba protegiendo el espíritu europeo, a través precisamente de que tuvieron problemas y luchas comunes”. Halász interpreta a Ortega a través de su neohumanismo y su europeísmo, como embajador espiritual de una España y una Europa nuevas, al tiempo que admiraba su relativamente paradójico pensamiento: conservador sin llegar a ser reaccionario, respetuoso con el pasado sin ser rigurosamente tradicionalista, diciendo entonces que “se puede obtener un éxito verdaderamente revolucionario sólo con instrumentos conservadores”. Y podemos concluir con las palabras de Dezsó Csejtei: la afirmación de la unidad cultural de Europa en la Hungría de 1944 contuvo en sí los rasgos de la protesta y la profecía: protesta contra el totalitarismo *nazi* que quiso *unificar* Europa militarmente; profecía del totalitarismo *bolchevique* que intentó *dividir* Europa dictatorialmente.^{xlii}

La rebelión de las masas, las élites y el principio aristocrático

Con toda seguridad *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset es, si no el libro más importante de su ingente obra, sí el de mayor repercusión. Al respecto, ya hemos visto la sensación que causó entre autores destacados de la “Revolución Conservadora alemana”. En esta obra, Ortega nos anuncia un acontecimiento terrible que comienza a asolar Europa: la aparición del hombre-masa y su pleno dominio sobre la esfera pública. “Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral alguna”.

Un inciso: *Ni de izquierdas, ni de derechas*. Ortega advierte que ni él ni su libro son políticos, sino que se remite a la obra intelectual (que aspira a aclarar) por oposición a la del político (destinada a confundir),

efectuando una confesión que, después, será la identificación política de muchos revolucionario-conservadores: «Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil; ambas, en efecto, son formas de hemiplejía moral».

La persistencia en la utilización de estos calificativos contribuye, según Ortega, a falsificar aún más la realidad, “como lo demuestra el hecho de que hoy las derechas prometen revoluciones y las izquierdas prometen tiranías”. El filósofo español pensaba que, antes de adscribirnos a una corriente ideológica, debíamos preguntarnos sobre cuestiones tales como qué es el hombre, la naturaleza y la historia, la sociedad y el individuo, la costumbre, la tradición, el estado y el derecho: “es preciso que el pensamiento europeo proporcione sobre estos temas nueva claridad”. Un anhelo que fue común entre los autores de la “Revolución Conservadora” en Europa.

Para empezar con *La rebelión de las masas* -siguiendo a Julián Marías- hay que resolver ciertos malentendidos sobre el aluvión de ideas lanzadas por Ortega en este libro. Y es que cuando Ortega habla de “masas”, el pensador no está hablando de clases sociales (mucho menos de la clase trabajadora), sino de “clases de hombres”. Para Ortega no hay división en clases sociales, sino en clases de hombres.

El hombre-masa, esto es, el hombre medio (o mediocre) emergente y descubierto con la revolución industrial y el triunfo de la democracia liberal, es un tipo que se encuentra en todos los grupos sociales y en todas las categorías profesionales. Porque al hablar de hombre-masa hace referencia a una dimensión vital y moral, un estado del alma. Y cuando se refiere al “hombre-masa”, distingue entre éste y otra cosa que es la masa, porque toda sociedad está compuesta de una masa y de una minoría y que el “hombre-masa” es una anormalidad, una deformación patológica que, lamentablemente, se produce con bastante frecuencia. Freck lo identificará con su curiosa expresión del hombre “negro-blanco”, que él

ejemplarizaba en las masas emancipadas del mundo angloamericano.

La sociedad es una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas, lo cual constituye un hecho natural. Y la función natural de la minoría –la élite dirigente natural de Weber o los conductores de masas de LeBon- es guiar a la masa y el destino natural de la masa es acatar las directrices de la minoría. Por eso, frente a la nivelación desde abajo, frente al “dominio de los mediocres” relatado por Jung, los autores de la RC propugnaban una revolución desde arriba.

Pero cuando habla de minorías selectas o rectoras, Ortega explica también que no se trata de clases sociales, ni siquiera de grupos sociales, sino de “funciones” (¿no nos remite a la ideología trifuncional indoeuropea de Dumèzil?), de tal forma que a una élite dirigente puede pertenecerse solamente de manera transitoria para ejercer una función o competencia para la que se está especialmente cualificado, debiendo reintegrarse en la masa una vez cumplido el objetivo y dando paso a los que cumplan mejores condiciones para abordar una nueva empresa. Aristocracia, pues, en su etimología griega, como “gobierno de los mejores”.

Para Ortega y Gasset no merecía la pena discutir el problema de la existencia de clases sociales, pero hacía una original matización: incluso dentro de cada clase hay masa y minoría, los hombres creadores y los consumidores. El aristocratismo orteguiano es esencialmente dinámico porque establece el ciclo de la civilización como fruto del esfuerzo de una minoría egregia que ofrece al hombre-masa las ventajas y comodidades que, de otro modo, jamás hubiera alcanzado, y sobre cuyo origen “no puede ni quiere conocer”. Por ello, las diferencias de clase de su doctrina no están basadas en la desigualdad económica, sino en la distinción máxima de la inteligencia, la voluntad, la exigencia en sí mismo y el servicio a la comunidad.

La “rebelión” de la masa no es, pues, una revolución contra la tiranía o la opresión –con la que Ortega estaría de acuerdo-, sino una rebelión “contra sí misma”, una reacción contra su propia condición y función, una no-

aceptación de un nivel inferior que intenta compensar –mediante la falsedad y la inautenticidad– mediante una elevación de su posición o mediante una nivelación de la élite con el resto. Se trataba, en suma, del mismo fenómeno que Ratheneau calificaba como *la invasión vertical de los bárbaros* o la *revolución por lo bajo* (*revolution von unten*) de Spengler.

En este concepto dinámico de sociedad se integra mediante dos polos opuestos que originan en ella un movimiento de tensión-extensión: minorías y masas, formadas por hombres-señores o por hombres-esclavos, estos últimos seres mediocres en los que se repite un tipo genérico definido de antemano por los valores imperantes de la moral burguesa o progresista triunfante en cada momento o por los dictados de la modernidad, siervos de una civilización decadente que pugna por la nueva nivelación-igualación consistente en rebajar o disminuir a los que se sitúan por encima atrayéndolos a un estrato inferior. El hombre-masa es también el hombre “libre y moderno”, heredero de la decadencia cultura europea, según Evola el “esclavo emancipado”, un ser asocial, aséptico, profundamente desequilibrado y vacío.

El problema de la Europa entonces contemporánea era, precisamente, que el hombre-masa ya no reconoce ninguna instancia superior fuera de sí mismo ante las que subrogar su vida y su moral: “El hombre es un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que se trata de un hombre excelente; si no, es que es un hombre-masa y necesita recibirla de aquél”. Y buena parte de culpa de las posibilidades de ascenso del hombre-masa la tiene la ciencia europea que, en su progreso, ha hecho imprescindible la especialización, la parcelación de la sabiduría y el conocimiento en unidades cada vez más pequeñas y desconectadas de las demás, perdiendo con ello una visión global del saber humano.

Así que, según Ortega, el prototipo del hombre-masa no es el obrero o el burgués, sino el especialista, el experto, algo así como un sabio-ignorante, en suma un auténtico “bárbaro” fácil de manipular, el *hombre*

heterodirigido de Riesman. Es, en definitiva, la perfecta descripción del hombre característico del siglo XX. Porque en nuestra centuria actual, desde luego, ya no existe una rebelión de las masas, sino una subversión de las élites políticas y financieras como bien ha sabido apreciar Christopher Lasch.^{xliii}

Por eso dirá Ortega que “fascismo y comunismo son dos típicos movimientos de hombres-masa” que, lejos de ser verdaderas innovaciones, repiten un guión histórico reiterativo. Fascismo y comunismo eran, desde su perspectiva elitista, dos formas de específicas de “rebelión de las masas” que exaltaban los valores plebeyos y cada una de las patologías de la sociedad de masas: libre expansión de los deseos, una radical ingratitud hacia las élites, un conformismo como proyecto vital, una violencia ilegítima, un autoritarismo mitad totalitario mitad revolucionario.

Por otra parte, Ortega dirá que el comunismo es una “moral extravagante” y aspira a oponer a esa “moral de esclavos” una nueva moral occidental que incite hacia un nuevo programa de vida. Y es que estos fenómenos políticos se explican por la tendencia del hombre-masa a la violencia y el aplastamiento de la libertad, una nueva forma de “primitivismo” que se abandona a la necesidad de una “vida vulgar” frente a las “vidas nobles” presididas por el esfuerzo, la voluntad y la exigencia. Ya Nietzsche había expuesto su antítesis entre una “moral de señores”, aristocrática, propia del espiritualismo en sentido europeo intrahistórico, y una “moral de esclavos”, de resentimiento, que correspondería al cristianismo, al bolchevismo y al capitalismo demoliberal.

Meditación sobre el hombre y la técnica

La crítica a los logros alcanzados por la tecnología había constituido, sin duda, un ingrediente básico del *Zeitgeist* alemán antes del estallido de la primera guerra mundial. En su *Filosofía del dinero* Georg Simmel se lamentaba de que el entusiasmo por la técnica habla dado lugar a una sobreestimación de los medios, alcanzando, en su valoración, el mismo nivel

absoluto que correspondería a los fines a los que deberían servir.

Esa consideración de la técnica como una nueva especie de aprendiz de brujo encontró también su eco entre algunos conservadores revolucionarios, como lo demuestran el *Prometeo* de Hans Freyer o el *Catolicismo romano* de Carl Schmitt. No obstante, ambos pensadores nunca llegaron a ese antimodernismo radical del que hicieron alarde Stapel o Zehrer, proclives a unirse a Niekisch en su clamor contra la técnica, devoradora de hombres; más bien, al reconocer el carácter esencialmente político de la técnica, afirmaron que era precisamente el ámbito de lo político el más apropiado para hacer valer sus principios y poner el entramado tecnológico al servicio de sus fines.

Dado que la técnica, decía Carl Schmitt, ha puesto fin al proceso de las neutralizaciones, el sentido definitivo sólo resulta cuando se muestre qué forma de política es bastante fuerte para apoderarse de la nueva técnica y cuáles son las verdaderas agrupaciones amigas y enemigas que crecen sobre el nuevo suelo. Ernst Jünger, quien vio en la técnica el marco en que se desenvolvía la vida del trabajador, propugnaba la aceleración del proceso tecnológico, ya que, según él, sólo la totalización de la técnica permite una dominación total.

No todos los conservadores revolucionarios mostraban la misma proclividad a abrazar tan incondicionalmente los logros de la técnica, sino que adoptaron posturas más bien moderadas que revelan las ansias de ver una sociedad profesional basada en el principio de competencia. Incluso Spengler, que tanto clamaba por un arte de “cemento y acero”, tendía más a ver en la deserción de la élite la causa por la que el hombre se convierte en esclavo de la máquina.

Como señala Stefan Breuer, los que con tanto orgullo se consideraban jóvenes conservadores ocuparon la posición ideológica propia de los viejos liberales, procediendo en gran parte de la burguesía. Al fomentar, no obstante, las premisas del capitalismo industrial, preparaban el suelo en el que germinaba aquella sociedad de masas cuyas

consecuencias políticas combatían. Y no fueron escasos los que, habiendo encontrado en la técnica un poderoso instrumento de dominación política de las masas, contribuyeron a allanar el camino para el triunfo del totalitarismo.

En otros casos, la preocupación por la técnica fue esencialmente filosófica, interpretándose desde un perspectivismo histórico. Así, por ejemplo, Spengler y su reflexión sobre *El hombre y la técnica*, el proceso de ascenso y final de la “cultura maquinista”, el término del monopolio de la técnica y el juego de las fuerzas inorgánicas de la naturaleza en el trabajo humano. En otro plano eco-filosófico, el caso de Heidegger, para el que la producción técnica explicaba la devastación ecológica y la sobreexplotación de las energías naturales, por un lado, y el establecimiento de un orden artificial de nivelación y uniformidad en el mundo, por otro.

Por otra parte, nos encontramos con planteamientos totalmente contrarios a la tecnificación, como el caso de Friedrich George Jünger en *La perfección de la técnica*. Según Steuckers los intereses de Friedrich-Georg se vuelcan hacia las temáticas de la técnica, de la naturaleza, del cálculo, de la mecanización, de la masificación y de la propiedad; sus argumentaciones giran en torno a la tecnificación global. Como filigrana, se percibe una crítica a las tesis que sostenía entonces su hermano Ernst en *El Trabajador*, quien aceptaba como inevitables los desenvolvimientos de la técnica moderna. Su posición antitecnicista se acerca a las tesis de Ortega y Gasset en *Meditación de la Técnica*, de Henry Miller y de Lewis Mumford (quien utiliza el término “megamaquinismo”).

Una aproximación a la visión unamuniana de la ciencia y la técnica también nos muestra la indiferencia de Unamuno por las invenciones y, por extensión, por los cambios tecnológicos, especialmente en su relato de ciencia ficción *Mecanópolis* (visión de una ciudad sin humanos donde gobiernan las máquinas), fruto de una repulsión frente a la técnica (motivada por una religiosidad espiritual contra el materialismo y el

progresismo) compartida por otros pensadores como Ganivet, Azorín o Maeztu.

Unamuno desconfía del progreso científico cuando no va acompañado del correspondiente progreso espiritual.^{xliv} En su ensayo sobre el *Cientifismo* señalaba: “Es el cientifismo una enfermedad de la que no están libres ni aún los hombres de verdadera ciencia, sobre todo si ésta es muy especializada, pero que hace presa en la mesocracia intelectual, en la clase media de la cultura, en la burguesía del intelectualismo”.

Sin ser una de las tesis orteguianas más depuradas, la reflexión de Ortega y Gasset sobre la técnica es aparentemente contradictorio: describe la técnica como sobrenaturaleza de creación humana, imprescindible para comprender el concepto de “hombre” y “civilización humana”, así como su concepción de Europa bajo la fórmula “ciencia más técnica”, pero critica la masificación y la especialización de la técnica en las sociedades contemporáneas: la superación de la técnica de masas como paradigma de la posmodernidad.

Ortega comienza la introducción de su curso *Meditación de la Técnica* como si fuera una conclusión: “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca”. Un hombre sin técnica, sin reacción contra el medio, no es un hombre. Sólo los animales son seres “atécnicos”, pues su natural objetivo es la simple existencia, mientras el hombre no tiene empeño alguno por “estar en el mundo”, sino por “estar bien”. Para el pensador español, la tecnificación humana es un movimiento de dirección inversa a todo biologismo, dado que “la técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del entorno al sujeto”, en definitiva, una “sobrenaturaleza” que interpone una zona de pura creación técnica espesa y profunda entre el hombre y su medio natural circundante.

La deshumanización del arte: manifiesto para su purificación

Tras la gran guerra civil europea, el cansancio del hombre europeo y la ausencia de nuevas metas, daría lugar a las tendencias disgregadoras del arte a través de unas

manifestaciones estéticas cuyo postulado común se basaba invariablemente en la destrucción de todo ideal, tradición o principio, así como en el “culto a lo absurdo”. Ya lo había dicho Spengler: «Lo característico de una fuerza plástica en decadencia es la necesidad en que se halla el artista de apelar a lo informe e inmenso para producir algo rotundo y completo».

La cultura europea entró en un período de decadencia que se ha agudizado con el transcurso del tiempo y con el proceso de “financiarización” del arte contemporáneo que sólo sirve a los intereses de una minoría considerada intelectual, en el fondo un “grupo de iniciados” alejados del espíritu popular y del sentimiento comunitario.

Este proceso de decadencia cultural no es sino una manifestación lógica de un panorama general de decadencia de la sociedad europea moderna, en la que la cultura no deja de depender, en permanente estado de esclavitud, de la política y la economía.

Ortega escribió en *La deshumanización del arte* que las nuevas manifestaciones artísticas “dividen al público en dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden. Esto implica que los unos poseen un órgano de comprensión negado, por tanto, a los otros. El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va, desde luego, dirigido a una minoría especialmente dotada”. Así que también, en lo relativo a cuestiones estéticas, debían existir “hombres egregios” y “hombres vulgares”.

Frente al valor estético, el ser humano adopta dos posiciones distintas: contemplador y gozador de la belleza, o creador y transmisor de la misma. Cuando el contemplador se halla frente a la naturaleza, su actitud no es pasiva, pues debe hacer abstracción de la complejidad natural y de su bello contenido. Pero el creador, mediante su obra de arte, facilita su contemplación, porque el artista ha efectuado previamente aquella abstracción, concretando su inspiración, imaginación y fantasía —desde su interpretación de la realidad— en una unidad de belleza.

Asimismo, consideraba Ortega –sin pronunciarse sobre la existencia de un “arte puro”, pero sí sobre la posibilidad de “purificación del arte”– que el arte contemporáneo llevaba a cabo una eliminación progresiva de los elementos humanos, de las formas vivas, dando prioridad al juego, la ironía, la falsedad y la intrascendencia, lo que estaba provocando su deshumanización, (además de un proceso excesivo de estetización y estilización), sólo válido para la casta de artistas especializados, pero carente de toda sensibilidad artística y humanidad paisajística.

Deshumanizar el arte es –según Ortega– invertir las perspectivas y los valores normales, considerar sustancia lo que es función y fin lo que es medio. Y, en este sentido, también la filosofía es algo deshumanizado, porque se concentra en la contemplación de las ideas, mientras que el carácter humano de las ideas consiste en ser una representación de cosas.

Ortega nos transmite, pues, un ensayo de puro diagnóstico: la desvinculación del artista del mundo que habita, lo que él denomina la “realidad vivida o contemplada”, incapacitado como está para poder traducirla en sus creaciones, si bien el filósofo reconoce que el arte deshumanizado es también, en el fondo, “un nuevo modo de sentir la existencia”. En definitiva, un arte iconoclasta no reconocible por el pueblo.

El mayor problema que presenta *La deshumanización del arte* –opina Urrutia– es que Ortega nunca llega a definir qué entiende por “arte nuevo”, actuando más como un cronista que como un filósofo crítico: “Lo importante es que existe en el mundo el hecho indubitable de una nueva sensibilidad estética”. Así que, a partir de las características de esa nueva estética, podrían clasificarse los dos grupos, los que poseen esa sensibilidad y los que carecen de ella.^{xlv}

Otra de las meditaciones estéticas de Ortega y Gasset, sobre una manifestación “muy española”, es su posición sobre la “fiesta nacional taurina”. En este campo, subrayar, por ejemplo, que Baroja sentía una especial predilección por el reflejo de la naturaleza. De ahí su intenso respeto por los animales y,

ahora que está de moda, su rechazo de la “fiesta nacional” como regocijo sangriento del sufrimiento y la muerte, otra vez su piedad por el dolor.

Aquí encontramos el recurso estilístico de Ortega y Gasset, con quien compartió algún viaje y estancia europea, para rechazar las corridas de toros: como todas las artes, también en ésta, se llega indefectiblemente al estilismo, un estilismo que anuncia la deshumanización y la especialización, cuya endemoniada combinación conduce, precisamente, a la muerte del arte. Nada más opuesto, pues, a la época de una naciente posmodernidad, cuando la cultura todavía se entendía de una manera equívoca y todo era ecléctico, pragmático e intercambiable, que un espectáculo taurino en crisis.

Para Baroja, el arte del toreo era un espectáculo de sangre, sufrimiento y agonía. Mientras que para Ortega, la fiesta tenía que recuperar su origen bélico, entre lúdico y deportivo: los orígenes del toreo se remontan a los tiempos heroicos de la Reconquista, durante la cual los caballeros, tanto cristianos como musulmanes, alanceaban toros bravos como preparación y ascesis para la guerra.

Con todas las pretensiones estéticas orteguianas para una “rehumanización” y “purificación” del arte, no debe hacernos olvidar que, al fin y a la postre, Ortega –siempre muy atento a cualquier manifestación artística, romántica o vanguardista– lo contemplaba desde una actitud entre lúdica y deportiva, sin por ello renunciar a una perspectiva trascendente.

Recordemos cómo en su crítica a Wagner –seguramente influido por sus lecturas nietzscheanas– se preguntaba Ortega si podía «una melodía sustituir a una religión», calificando la música wagneriana de imperialista y redentora y describiendo al compositor alemán como el “Bismarck del pentagrama”.

Decía Ortega que «aquella música nos compunge y para gozar de ella tenemos que llorar, angustiarnos o derretirnos en una voluptuosidad espasmódica. De Beethoven a Wagner toda la música es melodrama». No

podía admirar una música exaltada, delirante y dramática hasta el extremo. No había otra manera de gozar estéticamente de dicha música sino mediante la contaminación y una radical conversión hacia los sentimientos cósmicos wagnerianos. Por eso proponía Ortega que “es preciso mediterraneizar la música”.

Ortega y Gasset o la oportunidad perdida para el conservadurismo revolucionario en España

Empezaremos, siguiendo la tesis de Sowell, resumiendo cuándo un pensamiento político o filosófico puede ser calificado como conservador, qué connotaciones debe tener una visión *trágica y pesimista* ante la vida: una concepción restringida de la condición humana que se traduce en un pesimismo antropológico, la defensa de la diversidad, el elitismo, el rechazo de la igualdad, la desconfianza ante el progreso, el reformismo frente a la revolución, el nacionalismo (sea étnico, patriótico o continental).^{xlvi} Según este patrón, el pensamiento político de Ortega se enmarca en esa visión trágico-pesimista de la vida característica del conservadurismo, si bien en una variante que el historiador Ernst Nolte ha llamado “liberalismo crítico” y cuyo máximo exponente sería Renan.^{xlvi}

Centralizando el tema en las ideas de Ortega y Gasset, la cuestión sobre cuál ha sido la actitud del conservadurismo español en general —sea éste tradicional, católico, liberal o social-revolucionario—, la única tesis inicial posible es la de una gran tibieza que, en algunos casos, llega hasta la más absoluta indiferencia, y en otros, de auténtico rechazo. Ciertamente el conservadurismo español se ha identificado con la filosofía orteguiana, pero como maniobra de apropiación y posterior manipulación, nunca como un intento de interpretación autenticada. Ortega ha sido víctima de la poderosa “oligarquía cultural” (derecha ultracatólica e izquierda pseudoprogresista) enquistada en España que no concede protagonismo al que se separa de la “línea oficial”.

El conservadurismo revolucionario español —europeísta, vitalista, historicista, populista, identitario—, sin embargo, y a pesar

de contar con Ortega entre sus principales referentes, siempre ha mirado más hacia Alemania, Italia o Francia que a los intelectuales españoles. No hay más que echar un vistazo a sus principales publicaciones para comprobar la escasa atención que se ha prestado al filósofo español. Y no digamos ya del ostracismo dedicado a otros autores como Unamuno o Maeztu.

Y cuando se le ha puesto en el punto de mira, las lecturas han sido muy variadas, incluso antagónicas: la izquierda le considera un intelectual orgánico y reaccionario; la derecha un republicano, liberal y socialdemócrata. Su laicismo, declarado agnosticismo y ulterior republicanismo, además, provoca el rechazo de los sectores conservadores tradicionalistas, católicos y monárquicos. López Aranguren se preguntaba por las razones que habían llevado a “la torpe derecha española” a rechazar la obra de Ortega y Gasset cuando “tan fácilmente podía anexionarsele”. Pero esa anexión para un sector de la derecha ibérica, dadas las notas esenciales del pensamiento orteguiano, se antoja demasiada compleja.

Reflexiona Alsina Calvés sobre esta difícil calificación: para los monárquicos era uno de los responsables de la República. Para los republicanos era monárquico. Para los sectores más reaccionarios del franquismo, Ortega era uno de los responsables de la descristianización de la juventud española. Para la izquierda antifranquista Ortega era un reaccionario elitista y precursor del fascismo.^{xlvi}

¿Qué fue entonces Ortega? Al menos, en su época de madurez, un conservador vitalista, aristocrático y agnóstico, heredero de Nietzsche y de las corrientes europeas revolucionario-conservadoras (Barrés, Pareto, Spengler, Schmitt, Heidegger) que se han analizado en el presente trabajo. No encaja, pues, en las definiciones más rebuscadas como liberal-conservador, social-liberal o republicano-conservador, aunque estas expresiones fueran utilizadas por él mismo. Después de su muerte en 1955, la juventud antifranquista le homenajeó como a un “filósofo liberal”.

Según Majfud^{xlix}, “la historia enciclopédica suele recordar a Ortega y Gasset como un filósofo liberal –en el sentido conservador de la palabra–, el autor que en *La rebelión de las masas* abogaba por una aristocratización del pensamiento y de la sociedad. Esto, que no sólo es una simplificación también es una contradicción [...] Sin embargo, debemos mostrar también al otro Ortega. Que existan varios Ortegas a lo largo de una vida no invalida, de por sí, ninguno de sus pensamientos”. Para Ortega el liberalismo era un pensamiento político que debía anteponer el ideal moral a la utilidad humana, fuera ésta una casta, una clase o una nación, pero critica el liberal-conservadurismo en cuanto hace uso del paradigma del progreso indefinido de la humanidad, algo utópico y eternamente provisorio, como uno de los mayores errores de la modernidad racionalista. Sin embargo, el punto de inflexión en el pensamiento orteguiano lo constituirá –como para muchos intelectuales de su época– el pesimismo surgido tras la gran guerra europea: Ortega es plenamente consciente de que “la política –es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad– ha invadido por completo el espíritu”.

Alsina Calvés, por su parte, habla del “liberalsocialismo” de Ortega y Gasset, como una especie de “socialismo nacional” que no llegó a ser tal. Coincidiendo con la etapa ideológica orteguiana que culmina con la conferencia *Vieja y Nueva Política*, el filósofo se define ciertamente como socialista (“Yo soy socialista por amor a la aristocracia”), pues ve en el socialismo (no marxista) la única posibilidad de eliminar las oligarquías, cuya caída habría de ver el nacimiento de las aristocracias formadas por los mejores. Ortega veía en el socialismo la superación del liberalismo surgido de la restauración, así como del capitalismo productivista. Pero no deposita esa confianza en el socialismo marxista: “El socialismo (marxista) es tan amigo de su enemigo el capitalismo que no cabe mayor intimidad”. Concluye Alsina diciendo que “el socialismo de Ortega es el que pretende demoler esta estructura económica que aprisiona al individuo (se refiere a la tensión capitalismo-marxismo), y que le resta lo más valioso: su libertad.”^l

En este punto resulta ilustrativo rescatar las críticas que Ortega ha recibido desde las filas marxistas. Así, por ejemplo, Laso Prieto^{li} escribe que “entre el Ortega juvenil, liberal y progresista y el Ortega de la senectud, de nuevo liberal y demócrata, existe otro Ortega mucho más discutible: Es el Ortega antidarwinista, el que desprecia olímpicamente al marxismo, el que disocia el liberalismo de la democracia, el que desprecia a las masas y exalta a los selectos, el que no sólo ignora el derecho a la autonomía de nacionalidades y regiones, sino que proporciona argumentos al más cerril centralismo”. Argumentos que, dada su procedencia, bien podrían mutarse en alabanza.

En cualquier caso, y pese a la débil recepción de las ideas orteguianas en los políticos o los metapolíticos, y dejando al margen figuras intelectuales de la talla de Julián Marías y Xavier Zubiri, según el historiador israelí Tzvi Medin, la figura de Ortega y Gasset se ha convertido, por derecho propio, en «un ineludible referente identitario del ser español.»^{lii}

Una de las tesis más polémicas de *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX* del profesor González Cuevas^{liii} es la incorporación al canon de la derecha del filósofo José Ortega y Gasset. Y de ahí el lamento del profesor^{liv}: “Es un grave error de la derecha haber dejado escapar a Ortega”. Lo cierto es que el propio Ortega destacó en la década de los treinta que el sentido real de los conceptos políticos comenzaba a diluirse. “Hoy en día la izquierda habla de dictaduras y la derecha habla de revoluciones”. También dejó claro, como se ha visto anteriormente, que derechas o izquierdas eran términos propios de una hemiplejía moral, aunque parece que él mismo se definía como republicano-conservador o liberal-conservador. Durante la guerra civil, no obstante, y aún convencido de su republicanismo, se colocó en una casi imposible neutralidad, refugiándose, como otros prestigiosos intelectuales, en la llamada *Tercera España*.

Ortega pasó los años de la “catástrofe española” en Francia, Holanda y Argentina.

En la España republicana, Ortega fue calificado de contrarrevolucionario y destituido de su cátedra. Su regreso a España en agosto de 1945 constituyó, según Carlos Rojas, una de las diez grandes crisis del franquismo. Parece que Ortega trató de congraciarse con el dictador, aludiendo a la salud nacional del nuevo régimen en su primera conferencia pública de vuelta a Madrid. La realidad es que el filósofo vivió marginado por el régimen franquista y fue víctima de diversos ataques de los sectores más integristas. En cualquier caso, el dictador rechazó a Ortega sin contemplaciones, lo cual dice mucho a favor del filósofo y muy poco del sentido político del presunto caudillo, pues seguramente el verbo de Ortega hubiera humanizado y proporcionado un sentido más nacional-revolucionario al régimen, algo que, por otra parte, debió hacer reaccionar tan airadamente a Franco, tan feliz con su aburguesado y castrense nacional-catolicismo. Terminaría Ortega por desencantarse y renegar del régimen franquista.

Ya hemos visto cómo Ortega y Gasset rechazaba por igual el fascismo y el comunismo por considerarlos dos típicos movimientos de hombres-masa que, lejos de ser verdaderas innovaciones, repiten un guión histórico reiterativo. Fascismo y comunismo eran, desde su perspectiva elitista, dos formas de específicas de “rebelión de las masas” que exaltaban los valores plebeyos y cada una de las patologías de la sociedad de masas: libre expansión de los deseos, una radical ingratitud hacia las élites, un conformismo como proyecto vital, una violencia ilegítima, un autoritarismo mitad totalitario mitad revolucionario.

De hecho, Giménez Caballero y Ledesma Ramos pasaron, de una inicial e irresistible admiración hacia el maestro Ortega, a renegar abiertamente de su pensamiento, considerándolo una “concepción anacrónica de la vida política” y señalando que su conservadurismo le incapacitaba para renovar la fuerza de los hechos políticos. Primo de Rivera incluso publicó varios artículos en homenaje, pero también como reproche, a Ortega, del que, sin embargo, tomó prestados

conceptos como el de “nación”, ofreciéndole públicamente la tarea de una definitiva “obra de vertebración nacional”. Fernández de la Mora, por su parte, siempre se confesó como “un furibundo orteguiano”. Pero ahí termina su relación –como fuente involuntaria de inspiración– con los pensadores fascizantes.

El republicanismo manifiesto de Ortega irritó, entre otros, a su amigo Maeztu, que no entendía su defensa de los ideales liberales. Más tarde, sin embargo, Maeztu quedaría perplejo cuando la editorial de la *Revista de Occidente* publicó la obra del austríaco Othmar Spann *Filosofía de la sociedad*, ensayo brutal contra la modernidad y sus representantes, convenciéndose de que Ortega, por fin, había comprendido la situación política por la que atravesaba Europa. La reconciliación duró poco pues, con posterioridad, Maeztu volvió a acusar a Ortega de colaborar en la crisis moral e intelectual, criticando su raciovitalismo.

Resultan muy sugerentes, por otra parte, los discursos de Ortega en su vuelta a la Alemania de la posguerra, en los que el filósofo lanzó duras críticas a la democracia “estúpida y fraudulenta” que, después de Yalta, se había convertido en una “ramera”, interpretó la existencia de los regímenes autoritarios como manifestaciones ineludibles del estado de guerra civil en el que se hallaba el mundo, denunció la falsa idolatría de los principios de la Revolución Francesa, y elogió el conservadurismo de Renan y Burke. Aquel era el Ortega y Gasset en estado puro.

En fin, sólo en fechas recientes la versión española de la llamada *Nueva Derecha*, a través de algunas de sus publicaciones, como *Hespérides* y *El Manifiesto*, ha dedicado algún estudio a la obra político-filosófica de Ortega y Gasset. Mientras en el periódico digital *El Manifiesto* aparecen artículos proporcionando una relectura orteguiana en clave revolucionario-conservadora^{lv} (en la misma línea, la revista electrónica *Elementos* ha editado dos números especiales titulados, “La Revolución Conservadora en España: Ortega y Gasset y las generaciones de combate” y “Ortega y Gasset: una meditación española sobre Europa”)^{lvi}, la citada revista *Hespérides* homenajeó al filósofo en su publicación^{lvii},

aunque lamentablemente se limitó a una revisión “políticamente incorrecta” de su obra *España invertebrada*. En este número, Göran Rollnert Liern calificaba a Ortega de “revolucionario conservador en la línea de Sombart y Weber”. ¿Qué otra cosa, si no, hubiera podido ser en su época?

NOTAS:

1 Armin MOHLER und Karlheinz WEISSMANN, *Die Konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932. Ein Handbuch*. Stocker Leopold Verlag, 2005.

2 Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *La recepción del pensamiento conservador-radical europeo en España (1913-1930)*, UNED, Ayer nº 38, 2000.

3 VV.AA., *Konservative Revolution*, Ediciones Nueva República, Barcelona, 2012.

4 Gerhard NEBEL estableció el parangón entre los dos instrumentos metafísicos del hombre, el concepto y la imagen, para hacer resaltar la superioridad del segundo.

5 Klaus GAUGER, *El culto a Nietzsche en Alemania*, En Estudios Nietzsche, 7, 2007.

6 Gottfried BENN, *Nietzsche, cincuenta años después*, en “El yo moderno y otros ensayos”, Valencia, 1999.

7 Ferrán GALLEGÓ, *De Múnich a Auschwitz*. Plaza & Janés, Barcelona, 2006.

8 Louis DUPEUX, *Sobre la Konservative Revolution*, Varios Autores, Nueva República Ediciones, Barcelona, 2000.

9 Robert STEUCKERS, *La “Konservative Revolution” en Alemania, 1918-1932. A propósito de la reedición tan esperada del manual de Armin Mohler*, en “Konservative Revolution. Introducción al nacionalismo radical alemán, 1918-1932”, Acebo Dorado, Valencia, 1990.

10 Keith BULLIVANT, *La Revolución Conservadora*, en “El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar”, Valencia, 1990.

11 Christine ZEILE, *Friedrich Reck. Un ensayo biográfico*, en “Diario de un desesperado”, de F. Reck. Minúscula, Barcelona, 2009.

12 Armin MOHLER, *Schmitt y la Revolución Conservadora*, en *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Juan Carlos Corbetta y

Ricardo Sebastián Piana (compiladores), Prometeo, 2007.

13 Marqués de VALDEIGLESIAS, *La Revolución Conservadora en Alemania*. Revista de Estudios Políticos núm. 67, 1953.

14 Diego L. SANROMÁN, *La Nueva derecha. Cuarenta años de agitación metapolítica*, de Diego Luis Sanromán. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2008.

15 Armin PFAHL-TRAUGHER, *Konservative Revolution und Neue Rechte*. Leske + Budrich, Opladen, 1998.

16 Roger GRIFFIN, *La extrema derecha en Europa desde 1945 a nuestros días*. Tecnos, 2007.

17 Alain de BENOIST, *Más allá de la derecha y de la izquierda*. Antología a cargo de Javier Ruiz Portella. Áltera, 2010.

18 Luc PAUWELS. *Armin Mohler et la “Révolution Conservatrice”*. Revista Teksten, Kommentaren en Studies (in nr. 55, 2de trimester 1989). Archives de Synergies Europeens-1990.

xix Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Frente a Ortega*, en “Pensamiento español”, Madrid, 1965.

20 Julius EVOLA. *Recognizioni, uomini e problemi*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1974. Evola analiza la principal obra de Donoso Cortés *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, especialmente su “idea de una teología de las corrientes políticas”, pues el pensador español confirmaba la inevitable presencia de un fondo religioso en las distintas ideologías. Por otra parte, Evola considera la crítica de Donoso Cortés al liberalismo como algo común entre los hombres de la derecha conservadora y contrarrevolucionaria.

xxi Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *El tradicionalismo*. En “Pensamiento Español”, Madrid, 1965.

22 Pedro C. GONZÁLEZ CUEVAS. *Conservadurismo heterodoxo: tres vías ante las derechas*. Biblioteca Nueva, 2009.

23 Pedro C. GONZÁLEZ CUEVAS. *La recepción del pensamiento conservador-radical europeo en España (1913-1930)*. UNED, Ayer nº 38, 2000.

xxiv Alain de BENOIST, *La nueva derecha*, Planeta, Barcelona, 1979. *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*. París, 2001.

²¹ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Las otras derechas en la España actual: teólogos, racionalistas y neoderechistas*. CATOBLEMAS, Revista Crítica del Presente n° 103, 2010.

²² Carl SCHMITT. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Biblioteca del pensamiento actual, Rialp, 1961. Véanse también J.M^a BENEYTO, *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*, Gedisa, Barcelona, 1993, así como A. MAESTRE, *La crítica de Donoso Cortés a la modernidad*, en *El poder en vilo*, Tecnos, Madrid, 1994. También son interesantes los trabajos de Matías SIRCZUK, *La crítica al liberalismo: Carl Schmitt y Donoso Cortés*, Politeia n° 32-33, 2004, y Pablo JIMÉNEZ, *La reacción contra la historia: Donoso Cortés y Carl Schmitt*, 2001.

²⁹ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *La recepción del pensamiento conservador-radical europeo en España (1913-1930)*, UNED, Ayer n° 38, 2000.

³⁰ Sabine RIBKA. *Ortega y la "Revolución Conservadora"*. Seminario del Instituto Universitario Ortega y Gasset, 8 de marzo de 2001.

³¹ Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España*. Gredos, Madrid, 1967.

^{xxx} Eulalia GONZÁLEZ URBANO, *Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche*. Anales del Seminario de Metafísica, XXI, Universidad Complutense de Madrid, 1986.

^{xxxi} Rodrigo AGULLÓ, *Oswald Spengler, el hombre que veía más lejos*. Introducción a *Años decisivos*, de Oswald Spengler, Ed. Áltera, Madrid, 2005.

^{xxxii} Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *La recepción del pensamiento conservador-radical europeo en España (1913-1930)*, UNED, Ayer n° 38, 2000.

^{xxxiii} Juan HERRERO SENÉS, *Nibilismo y Literatura de entreguerras en España (1918-1936)*, Universitat Pompeu i Fabra, 2006.

³³ José Luís ABELLÁN. *Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad*, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, 2005.

^{xxxv} Javier PINEDO, *José Ortega y Gasset, España y la modernidad*, Cuadernos americanos núm. 12, 2007.

²⁷ Discurso de Ortega y Gasset en Bilbao, 1910.

²⁸ Julián MARÍAS. *Ortega, circunstancia y vocación*. Madrid, Revista de Occidente, 1960. *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1949.

³⁴ Jorge NOVELLA SUÁREZ. *Legado y vigencia de Ortega y Gasset*, en "Figuras hispánicas. Ortega y Gasset y la Filosofía española. Fundación Cajamurcia, 20 de mayo de 2003.

³⁵ José Carlos MAINER en *Ernesto Giménez Caballero o la inoportunidad*: Gecé resumió la confluencia de todos los escritores de su tiempo: "el espiritualismo inquieto de Unamuno y el desparpajo errático del primer Baroja, del nacionalismo literario de Azorín y el fervor erudito de Menéndez Pidal, del bistrionismo creativo de Gómez de la Serna y la brillantez sintética de Ortega, de la creatividad de la generación del 27 y la voluntad de inmolación de la del 36".

³⁶ Jerónimo MOLINA CARO, *En la cabellera de un cometa llamado Ernesto Giménez Caballero*, Los Papeles del sitio, Valencia, 2008.

³⁷ Miguel Ángel SIMÓN, *Europeísmo en la Derecha Radical*, en la revista *Sistemas* (también en *Corrientes Europeístas en la derecha radical contemporánea*).

³⁸ Dezsó CSEJTEI, *La presencia de Ortega y Gasset en Hungría entre 1928 y 1945*. Revista de Hispanismo Filosófico, n° 13, 2008.

³⁹ Christopher LASCH, *La rebelión de las élites*. Paidós, Barcelona, 1996.

⁴⁰ José Antonio MARAVALL, *Las transformaciones de la idea de progreso en Unamuno*. Cuadernos Hispanoamericanos, 1987.

⁴¹ Jorge URRUTIA, *Vitalidad de La deshumanización del arte*. Revista de Occidente n° 300, 2006.

^{42c} Thomas SOWELL, *Conflicto de visiones. Orígenes de las luchas intelectuales*. Barcelona, 1990.

⁴³ P. C. GONZÁLEZ CUEVAS, *Conservadurismo heterodoxo*. Op.Cit.

⁴⁴ José ALSINA CALVÉS, *El liberalsocialismo de Ortega y Gasset: un socialismo nacional que no llegó a ser*, La Razón Histórica n° 18, 2012, Instituto de Estudios Históricos y Sociales.

⁴⁵ Jorge MAJFUD, *Ortega y Gasset: Crisis y restauración de la Modernidad*. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades n° 8, diciembre 2006.

46 José ALSINA CALVÉS. Op. Cit.

47 José María LASO PRIETO, *Hacia una crítica marxista del pensamiento de Ortega*, Revista Nuestra Bandera nº 118-119, Madrid, 1983.

48 Tzvi MEDIN, *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid, 2005.

49 Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*. Tecnos, Madrid, 2005.

50 Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, en *Revista de Occidente* núm. 293, octubre 2005.

51 Jesús J. SEBASTIÁN, *Ortega y Gasset: Europa y la Revolución Conservadora y El principio aristocrático en Ortega y Gasset*. Elmanifiesto.com, 2010.

52 La revista electrónica *Elementos* de Metapolítica para una Civilización Europea se edita en la dirección electrónica <http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com/>.

53 Hespérides núm. 10, verano de 1996.

Ortega y la «Revolución Conservadora» en Alemania

Sabine Ribka

La Revolución conservadora

Se suele atribuir el fracaso de la República de Weimar a los apremiantes problemas interiores y exteriores a los que tuvo que enfrentarse; y obviamente, el trauma de la guerra perdida, las duras condiciones del Tratado de Versalles, las repercusiones de la crisis económica, la inestabilidad parlamentaria o la escasa cultura democrática de la sociedad no facilitaron precisamente la vida de ese régimen. Tales factores, así como el hecho de que la República de Weimar no supo crear y consolidar unas actitudes de lealtad hacia su Constitución, no deberían inducir a infravalorar la responsabilidad importante que tuvo una buena parte de la intelectualidad alemana en el desenlace final de la democracia weimariana. Como decía Thomas Mann, al comentar los lamentables resultados de los comicios del 14 de septiembre de 1930, la victoria nacionalsocialista no habría adquirido tal magnitud, si únicamente hubiera entrado en juego la deplorable situación económica. «Al hundimiento económico de la clase media se le unía una sensación que le precedía, en forma de una profecía intelectual y de una crítica al espíritu del tiempo: la sensación de un cambio de época que presagiaba el fin de la era burguesa y el de su mundo ideológico que se había iniciado con la Revolución Francesa». El desprestigio de los principios burgueses y de la fe en el progreso, proseguía el autor de *La montaña mágica*, uno de los testimonios literarios más representativos del ánimo de los llamados *Vernunftrepublikaner*, adquiría su manifestación filosófica en un tipo de pensamiento que, hostil a todo rasgo «intelectualista», ponía en su centro una vida orgánica nutrida exclusivamente por fuerzas inconscientes y dinámicas. Thomas Mann no era el único en caracterizar así el clima

espiritual que envolvió la democracia weimariana, dominado por una filosofía de la vida vulgarizada, cuyo ejemplo paradigmático constituía, sin ninguna duda, la popular obra de Ludwig Klages *El espíritu como oponente a la vida*. Ludwig Bauer, Edmund Husserl o el ya moribundo Max Scheler compartían el parecer del autor de las *Consideraciones de un apolítico*, que sólo tardíamente reconoció que «lo político está latente en toda actitud espiritual», habiendo él mismo participado en aquella corriente del pensamiento antidemocrático que ha entrado en la historia intelectual con el nombre de la «Revolución Conservadora».

Un conservadurismo de nuevo cuño

El término, a primera vista tan paradójico, de la «Revolución Conservadora» hace referencia a un tipo de conservadurismo, cuyo rasgo esencial se inscribe en su claro carácter ofensivo y en su potencial creador. Mientras que en gran parte del mundo occidental las reacciones ante la democratización de sus sociedades se movían en la órbita de un conservadurismo sentimental, proclive a ensalzar las glorias del pasado y anheloso de restauración del viejo orden, los conservadores revolucionarios no rehusaron ningún esfuerzo por marcar diferencias con lo que ellos calificaron peyorativamente como reaccionarismo. Al contrario, partían de un profundo rechazo del mundo guillermino, en el que habían sido formados, y numerosos motivos concurrentes en su discurso, tales como las contraposiciones elite-masa, cultura-civilización o vitalidad-decadencia, la crítica cultural al capitalismo y a la vida urbana y la idealización del *Volkestum* en cuanto fuente de lo auténtico, revelan cuan grande fue la huella dejada por el pesimismo cultural que dominaba el clima espiritual de la sociedad guillermina. No viendo en el pasado algo digno de defender, invertían la noción clásica del conservadurismo, y al vincularlo con la necesidad ya proclamada por Lagarde de crear cosas «que merecen ser conservadas», dotaron al proyecto revolucionario-conservador de una clara proyección hacia el futuro y de una firme voluntad de romper con el presente weimariano, sin por ello retornar a aquel

«mundo de la seguridad» (Stefan Zweig), hecho añicos por el estallido de la Primera Guerra Mundial. De ahí se explica que Hans Freyer hablara de una *Revolución de la derecha*, que «borrará todos los vestigios del siglo xix y liberará la historia del siglo XX», que Moeller van den Bruck acariciara la idea de un futuro *Tercer Reich*, superador de las divisiones entre la izquierda y la derecha y que proliferaran revistas y antologías con títulos tan significativos como *Die neue Front* (Frente Nuevo), *Die Kommenden* (Los venideros), *Deutschlands Erneuerung* (Renovación Alemana) o *Aufbruch* (Partida).

Si las constantes miradas hacia el porvenir constituían la dimensión revolucionaria de ese conservadurismo de nuevo cuño, los valores propugnados por aquella «legión de buscadores» de la que hablaba Hugo von Hoffmannsthal en su discurso *La literatura como espacio espiritual de la nación*, eran radicalmente opuestos a las ideas de 1789. Frente a la igualdad ensalzaron la jeraquía, abogaron por una nueva política, cuyo carácter esencialmente nacional tendía a privar de legitimidad a cualquier signo de oposición, y defendían una concepción de la libertad que requería la integración voluntaria en el orden colectivo y orgánico. «No es la libertad lo que están buscando —decía el poeta y dramaturgo austriaco en la citada alocución— sino la vinculación». Encaminándose a crear una realidad susceptible de aunar y amalgamar a toda la comunidad nacional, los conservadores revolucionarios vieron su misión en hacer surgir valores, símbolos y tradiciones, elevando a figuras como Federico el Grande o Goethe a una esfera casi mitológica o celebrando a Hölderlin como máximo defensor de la integración de un mundo completamente fragmentado. Entre tales elaboraciones hay que destacar el recurso a la noción del *Reich* que se convertía a la sazón en un auténtico mito político. Thomas Mann veía en la promesa de un Tercer Reich la razón del enorme entusiasmo despertado por el estallido de la guerra, Friedrich Hielscher esbozó un confuso y abstruso cuadro del *Reich*, espacio en el que se disiparan todas las manifestaciones espirituales occidentales, que

incluso encontró los elogios de un Ernst Robert Curtius, tan alerta ante las amenazas que se cernían sobre el espíritu alemán, y Martin Heidegger consideró el *Reich* como el único lugar donde «el hombre históricamente acontecido puede permanecer extáticamente en una apertura, en la que depone todo lo usado y utilizable, deviniendo por ello capaz de soberanía en un sentido esencial». Huelga decir que la tan popular obra de Moeller van den Bruck ejercía un efecto propagandístico que fue aprovechado con suma facilidad por los nacionalsocialistas. Aunque fueran muy diversas las concepciones acerca de la esencia del *Reich*, tal como se desprende de la antología *¿Qué es el Reich?*, en la que colaboraron pensadores como el católico Mirgeler o los poetas Rudolf Borchardt o Hans Grimm, autor de la influyente obra *Pueblo sin espacio*, ningún otro concepto fue tan apropiado para enlazar en sí la dimensión del pasado, el antiguo *sacrum imperium* de la nación alemana derrumbado en 1806, con la del porvenir, alimentándose, en medio de los sentimientos de crisis, la fe en *El Sacro Reich de los alemanes* (Ziegler), cuya instauración suponía la destrucción del presente, es decir, del Reich fundado a través de una guerra en 1871 y degenerado, como resultado de otra guerra, en república en 1918.

La crítica al régimen weimariano a la luz de la Primera Guerra Mundial

El legado de la primera guerra mundial pesaba mucho sobre la joven República. Conocido su rechazo del mundo guillermino, calificado como materialista, mecánico y falso, el estallido de la primera contienda mundial fue la gran oportunidad de emancipación de ese mundo de estrecheces burguesas. Los primeros días de agosto provocaron tanto entusiasmo que ni siquiera las mentes más preclaras podían renunciar a participar en ella. Simmel, Natorp, Thomas Mann o Sombart acompañaron a Max Scheler en el elogio del *genio de la guerra*, fuente de la vida de la nación y de un Estado. La primera guerra mundial, sobre todo en sus primeros meses, significó la aniquilación de la sociedad guillermina, la recuperación de la comunidad y la suscitación

de fervorosos sentimientos nacionales. Implicaba el despertar de un ideal o de un destino que superaba cualquier división de clases, de raza o de intereses. Permitió a la vez la escenificación del ideario nietzscheano, que tanto entusiasmó a los jóvenes alemanes dispuestos a dar a la peligrosidad de la vida, que ofreció la guerra, una calurosa bienvenida. Si bien el transcurso de la guerra hubo de desilusionar a muchos y suscitar más de una duda, la comunidad de agosto podía pervivir en la comunidad de trincheras, en la que la camaradería vivida constituyó un recuerdo duradero, sobre todo en el momento del retorno de los veteranos que no hallaron su sitio en el régimen recién instaurado. La experiencia de la guerra arroja mucha luz sobre el alcance que adquirió, en manos de los conservadores revolucionarios, la distinción establecida por Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.

Contando con el apoyo de intelectuales como Werner Sombart, Thomas Mann u Oswald Spengler, la primera guerra mundial trajo consigo, además, una politización de la ya arraigada contraposición entre la *Kultur*, genuinamente alemana, y la *Zivilisation* extranjera, facilitando la aversión contra lo foráneo, en especial contra la tradición liberal-democrática de las potencias aliadas. No sólo el Tratado de Versalles fue sentido como un *Diktat*, sino el mismo régimen liberal-democrático no fue más que una imposición de los vencedores de la guerra, y resultaba completamente ajena a la idiosincrasia alemana. Esta muy difundida identificación de la República de Weimar con el Tratado de Versalles no sólo aumentó la virulencia de los ataques revolucionario-conservadores, sino que impregnó sus discursos con un claro mensaje de autenticidad. «Quien es individualista y quiere verdaderamente la mecanización y la igualdad, puede ser demócrata; sin embargo, quien desea el Estado cultural, quien exige del Estado algo espiritual, ya no puede ser demócrata. Ya no le puede ser indiferente si la masa alza su voz o no, no puede querer el voto igual para todos». Othmar Spann rechazaba las ideas e instituciones liberal-democráticas por su

presunta incompatibilidad con la tradición alemana del *Kulturstaat*; y hay que destacar que incluso en 1930 Thomas Mann expresaba sus dudas acerca de la adecuación del parlamentarismo a la moralidad política intrínseca de Alemania. No obstante, los ataques podían revestir formas más denigrantes, como ilustran las siguientes palabras de Boehm: «Cada día se muestra que el parlamentarismo partidista occidental con su omnipotencia recién apresada en la derrota, es el enemigo más persistente de una reordenación orgánica de la vida alemana. A esta hiena del campo de batalla hay que domarla para poder lograr un saneamiento de la vida alemana». El trasfondo de autenticidad que envolvía el discurso revolucionario-conservador refleja en buen grado la honda preocupación por la cuestión nacional que albergaban muchos alemanes tras la humillante derrota sufrida. En su búsqueda de formas de organización política y económica genuinamente alemanas, se revela un profundo sentido nacionalista que, herido en su raíz, llamaba a filas para combatir aquella realidad constituida por *Weimar*, *Ginebra* y *Versalles* (Schmitt).

¿Cuáles fueron los aspectos de *la cara de la democracia* (F. G. Jünger) o del *Reich como República* (Winning) que repugnaban tanto a los conservadores revolucionarios? Según ellos, el sistema de Weimar se caracterizó por la atomización de la sociedad, mero agregado de individuos entregados únicamente a sus intereses materiales y faltos de un horizonte de valores que dé verdadero sentido a la vida de la comunidad o de la nación. En la democracia weimariana, la política ha dejado de ser asunto de élites para convertirse en un regateo entre partidos políticos y asociaciones de intereses. En la política weimariana no se percibe ninguna voluntad estatal propiamente dicha, es decir, unitaria, fuerte e incorrupta. Al haber permitido el acceso de la sociedad a los centros de decisión estatal, la República de Weimar no era más que un *Scheinstaat* (Jung), un espectro de Estado, incapaz de alzar su voz en el concierto mundial y de poner coto al desgarramiento interior. Es fácil imaginarse cómo se configuraría *el auténtico Estado*

(Spann). En vez del Estado de partidos, hay que instaurar un Estado fuerte y autoritario, con un liderazgo eficaz, que encarnara una voluntad unitaria. En lugar de los compromisos interpartidistas se impone el decisionismo. Como alternativa al principio mayoritario, se diseña una concepción organicista de la democracia que abre el camino a la idea, fecundamente explotada por Carl Schmitt, de una democracia aclamatoria. En suma, todos los conservadores revolucionarios se pronunciaban con desprecio respecto a los partidos políticos, a la labor del Parlamento y a los procedimientos democráticos. Todos ellos albergaban una concepción del Estado y de la sociedad en la que la comunidad, la decisión y el liderazgo prima sobre la sociedad, la deliberación y la masa.

El rechazo selectivo de la modernidad

Si el liberalismo político constituía el enemigo que aglutinaba a los conservadores revolucionarios, tal unanimidad de pareceres no se producía en otros ámbitos. En el terreno de la organización política se manejaba una amplia gama de concepciones del Estado, que abarca un Estado estamental (Spann), el *Volksstaat* (Freyer) o el Estado total (Schmitt). En cuanto a la economía, los defensores de una economía planificada se enzarzaron en disputas con los que elogiaban la personalidad creadora del empresario, dándose incluso el curioso caso de Spengler que, pese a haberse erigido en portavoz del socialismo prusiano, se revelaba como un firme partidario del capitalismo industrial, que engrosaba sus ingresos con conferencias pronunciadas ante las asociaciones de empresarios. La combinación del rechazo del liberalismo político con la aceptación de las premisas del liberalismo económico es ya de por sí significativa, e ilustra cómo los conservadores revolucionarios contestaron de modo selectivo al reto planteado por la modernización. Pero son sobre todo las actitudes adoptadas ante el fenómeno de la tecnología las que revisten mayor interés, debido, entre otras razones, al nexo existente con el nacionalsocialismo.

La crítica a los logros alcanzados por la tecnología había constituido, sin duda, un ingrediente básico del *Zeitgeist* alemán antes del estallido de la primera guerra mundial. En su *Filosofía del dinero* Georg Simmel se lamentaba de que el entusiasmo por la técnica había dado lugar a una sobreestimación de los medios, alcanzando, en su valoración, el mismo nivel absoluto que correspondería a los fines a los que deberían servir. Esa consideración de la técnica como una nueva especie de aprendiz de brujo encontró también su eco entre algunos conservadores revolucionarios, como lo demuestran el *Prometeo* de Hans Freyer o el *Catolicismo romano* de Carl Schmitt. No obstante, ambos pensadores nunca llegaron a ese antimodernismo radical del que hicieron alarde Stapel o Zehrer, proclives a unirse a Niekisch en su clamor contra la *técnica, devoradora de hombres*; más bien, al reconocer el carácter esencialmente político de la técnica, afirmaron que era precisamente el ámbito de lo político el más apropiado para hacer valer sus principios y poner el entremado tecnológico al servicio de sus fines. Dado que la técnica, decía Carl Schmitt, ha puesto fin al proceso de las neutralizaciones, «el sentido definitivo sólo resulta cuando se muestre qué forma de política es bastante fuerte para apoderarse de la nueva técnica y cuáles son las verdaderas agrupaciones amigas y enemigas que crecen sobre el nuevo suelo». Ernst Jünger, quien vio en la técnica el marco en que se desenvolvía la vida del trabajador, propugnaba la aceleración del proceso tecnológico, ya que, según él, sólo la totalización de la técnica permite una dominación total.

No todos los conservadores revolucionarios mostraban la misma proclividad a abrazar tan incondicionalmente los logros de la técnica, sino que adoptaron posturas más bien moderadas que revelan las ansias de ver una sociedad profesional, basada en el principio de competencia. Incluso Spengler, que tanto clamaba por un arte de «cimiento y acero», tendía más a ver en la desertión de la élite la causa por la que el hombre se convierte en esclavo de la máquina. Como señala Stefan Breuer, los que con tanto

orgullo se consideraban jóvenes conservadores ocuparon la posición ideológica propia de los viejos liberales. Procediendo en gran parte de la burguesía, en especial de la variante alemana del *Bildungs-bürgertum*, estimularon la formación de la personalidad, la emancipación de antiguos privilegios y la propiedad libre, pero temían un individualismo desenfrenado, la desaparición de todas las jerarquías y una concurrencia exacerbada, susceptible de privarles de su base de existencia. Al fomentar, no obstante, las premisas del capitalismo industrial, preparaban el suelo en el que germinaba aquella sociedad de masas cuyas consecuencias políticas combatían. Y no fueron escasos los que, habiendo encontrado en la técnica un poderoso instrumento de dominación política de las masas, contribuyeron a allanar el camino para el triunfo nacionalsocialista.

La relación con el nacionalsocialismo

No resulta del todo fácil deslindar adecuadamente el campo ideológico de la Revolución Conservadora con el nacionalsocialismo hitleriano. Mientras que la enorme heterogeneidad en el plano del pensamiento impedía que se plasmara una organización política formal, el partido nacionalsocialista se convertía, a partir de 1930, en una fuerza política de primer orden, susceptible de derrumbar la tan repudiada realidad de Weimar. De este modo, fueron numerosos los conservadores revolucionarios que intentaron instrumentalizar el éxito hitleriano y que sumaron su voto a los de los millones de alemanes que apoyaron el movimiento nazi. «Hitler es un tonto, pero hay que apoyar al movimiento»; esas palabras de Spengler, quien en 1924 había advertido del peligro nazi, ilustran el pragmatismo con que los intelectuales conservadores-revolucionarios, proclives a mofarse de las proclamas nacionalsocialistas, reaccionaban a la envergadura política que había adquirido el movimiento hitleriano. Como demuestra el ejemplo de Edgar Jung, asesinado por la Gestapo, pretendían servirse del partido nacionalsocialista para dar realidad a la dominación política de las élites

conservadoras, convencidos de la posibilidad de encauzarlo y domarlo, mostrando una sorprendente ingenuidad política a la hora de enjuiciar el movimiento cuyas intenciones iban más allá de la mera aniquilación de la República de Weimar.

Si Hans Zehrer, director de la prestigiosa revista *Die Tat*, se unía a Edgar Jung en su afán de colaborar transitoriamente con el nacionalsocialismo para moldearlo según sus propios planteamientos, otros que partían de un inicial entusiasmo por el movimiento hitleriano llegaron, a la altura de 1933, a rechazar cualquier intento de aproximación. Ese es el caso, por ejemplo, de Ernst Jünger, quien en su obra *El trabajador* ni siquiera menciona al nacionalsocialismo, tratando las orientaciones nacionales y sociales como si fueran meros principios del mundo burgués. Las diversas inspecciones de su casa ilustran el recelo con que miraron los nacionalsocialistas al antiguo colaborador del *Stahlhelm* y amigo del nacionalbolchevique Ernst Niekisch, detenido en 1937. Tras la publicación de *Años decisivos*, obra en que se criticaba abiertamente la toma de poder hitleriana, Oswald Spengler se convirtió en objeto de las más furibundas diatribas de las nuevas luminarias del régimen como Alfred Baeumler o Karl Muhs, y ante la admiración que profesó Elisabeth Förster-Nietzsche hacia el *Führer*, decidió retirarse del *Nietzsche-Archiv*. Si Spengler se resistía a las invitaciones de colaborar activamente en el régimen hitleriano, no ocurría otro tanto con Martin Heidegger o con Carl Schmitt, ejemplos paradigmáticos del intelectual comprometido con el nacionalsocialismo, que a lo largo de su vida nunca se refirieron a sus respectivas actuaciones y que, más que distanciarse, fueron apartados por los propios proselitistas hitlerianos, lo que revela el escaso entusiasmo con que recibían los nacionalsocialistas a la Revolución Conservadora, cuyo ideario se hallaba en buena medida carente de los contenidos racistas y antisemitistas que se configuraban como pilar fundamental de la ideología nazi.

Ortega y su diálogo con la cultura alemana

«No se olvide, para entender lo aquí insinuado, que va dicho por quien debe a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual y que siente hoy con más consciencia que nunca la superioridad indiscutible y gigantesca de la ciencia alemana sobre todas las demás». Estas palabras, que aparecen en una nota de pie de página en su alocución *Misión de la Universidad*, ilustran cuan grande fue la atracción que albergaba Ortega hacia la ciencia y la cultura alemanas. Ya siendo joven dio prueba de su ambición de dotar a los ingenieros del «don de vista larga», necesario para el progreso nacional, que sólo proporcionaría «el baño íntimo y reformativo que yo me he dado y que me seguiré dando en arte y filosofía», y la lectura juvenil de Renán, quien en su obra *La reforma intelectual y moral* había reconocido sin ambages la superioridad científica alemana, sólo pudo aumentar la curiosidad del joven estudiante hacia Alemania; país cuya tradición idealista había sido introducida con muchas dificultades y con muchas deficiencias por Julián Sanz del Río, atraído por la filosofía oscura y un tanto vulgar de Krause, y por José Perojo, traductor de la primera parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant y responsable junto con su amigo Manuel de la Revilla de la edición de la *Revista Contemporánea*. La Institución Libre de Enseñanza había heredado la admiración por la universidad y la ciencia alemanas, y ya antes de constituirse la Junta para la Ampliación de Estudios, publicó en su *Boletín* las impresiones que habían recibido algunos estudiantes, entre ellos José Castillejo, de su estancia en las universidades germanas.

Los primeros pasos dados en los recintos universitarios alemanes no distinguieron a Ortega de los demás estudiantes y profesores que antes o después de él ampliaron sus estudios en Alemania. Al igual que ellos se matriculó en las prestigiosas universidades de Leipzig y Berlín, quedó fascinado por el equipamiento de los laboratorios y por los extraordinarios fondos de las bibliotecas y ensalzó las «exquisiteces pedagógicas» de la educación universitaria. No obstante, en ningún otro intelectual español había dejado la estancia en Alemania una huella tan indeleble

como en Ortega. Al pasear por las salas que albergaban la biblioteca paulina de Leipzig, Ortega vislumbró por primera vez la necesidad de una historia de España, «primera piedra sólida de una reconstitución» nacional. La abnegación con que sus profesores se dedicaron a su labor investigadora le permitía apreciar el alcance del término de «vocación», no siendo allí la ciencia ningún «ganapán», como lo era en España, donde se había acabado «por hacer trapos sin sentido común científico». La actividad docente observada, aquella «emulación constante, griegamente infantil», estimuló su predilección por los jóvenes, todavía susceptibles de dejarse exaltar. Las enseñanzas del histólogo Radl despertaron su interés por las ciencias naturales, preparándole para su decisivo encuentro con las meditaciones biológicas de üexküll. Finalmente, ya estando en Marburgo, al formar parte del círculo que, liderado por Nicolai Hartmann, comenzaba a sacudir los muros del bastión de la filosofía neokantiana, definitivamente derrumbado por el golpe heideggeriano, podría haberse percatado de los ingredientes básicos que más tarde informarían su teoría de las generaciones. «Si al contacto con Alemania yo no hubiera sentido entusiasmo sincero, profundo, exasperado por el destino alemán —sus ansias, sus temblores, sus ideas—, yo no habría podido hacer lo que luego ha resultado que he hecho». Estas palabras, dirigidas por Ortega en 1934 a sus lectores alemanes, constituyen quizá el mayor reconocimiento de la deuda intelectual contraída con el país que se había convertido en su patria filosófica.

Pero no todo lo que vio y vivió en la tierra de promisión del idealismo suscitó el agrado de Ortega. El imperialismo guillermino, la falta de gusto estético o la predilección que, según él, mostraba el alemán por sentirse pueblo, no encontrándose en ese gentío ningún ademán de señorío, le causó «un gran desdén hacia el paisaje alemán», que ni siquiera la apacible ciudad de Marburgo podía eliminar. La Philipps-universität, regentada a la sazón por Hermann Cohen y Paul Natorp, era casi el último reducto del neo-kantismo, importante «contrapeso respecto a la

influencia centrífuga del nacionalismo cultural alemán», pero también un centro universitario acentuadamente hermético y cerrado, que resaltaba la condición de extranjero de sus estudiantes. Aunque en el semestre de verano de 1907 la lista de estudiantes matriculados en filosofía da prueba de cómo el centro neokantiano se estaba convirtiendo en un lugar de peregrinaje de numerosos judíos procedentes de Europa oriental, en el semestre de invierno de 1906-1907, los únicos extranjeros que acudían a las aulas de Marburgo fueron Ortega y el rumano Fjodor Lichtenstein, atraídos por las enseñanzas de un Hermann Cohen, que, desde la segunda edición de su obra *La crítica kantiana de la experiencia*, influyó decisivamente en la formación de la escuela neokantiana, imponiendo la no muy variada gama de lecturas y procurando evitar las desviaciones psicológicas en que había incurrido, según él, el filósofo de Königsberg al establecer el dualismo entre pensamiento e intuición. Como se deriva de una carta a ünamuno, Ortega compartía esa percepción con el polaco Wladyslaw Tatarkiewicz, y las líneas amargas que escribía para *El Imparcial* —«fuera de España, ser español es ser algo ridículo»— ilustran la conciencia de extranjero que tenía Ortega, convirtiéndose en el ejemplo español del *outsider* al que Pe-ter Gay atribuye la clave para entender la historia intelectual de la República de Weimar. «La cultura de Weimar fue obra de los *outsider*, a los que la historia había puesto, aunque sea por un breve, frágil y vertiginoso momento, en el primer plano de la escena».

La figura del *outsider* se caracteriza por su especial sensibilidad para captar los problemas y tendencias intelectuales latentes en un determinado clima espiritual. Ortega mismo atribuía a su calidad de extranjero sus dotes especiales de espectador. «El hecho es —escribía a ünamuno— que venimos con retinas frescas, como de bárbaros a mirar el gastado espectáculo que sólo mirado por nuevos, es nuevo, se renueva». Así, el filósofo se había percatado de los sentimientos de crisis y de decadencia cultural que invadían a gran parte de la comunidad académica

alemana, no encontrando ni siquiera entre sus maestros el manantial del que brota una cultura original, creativa e innovadora. Y cuando años más tarde hable de la americanización de Alemania, habiéndose logrado la rápida industrialización «a costa del abandono de los grandes ideales de la cultura germánica», participará plenamente en el pesimismo cultural que albergaban los «mandarines» alemanes al ver amenazado su ideal de *Bildung* por las ciencias positivistas y materialistas y, aún más grave, su privilegiada posición social por la modernización económica y política. El predominio cada vez mayor de la ciencia y de la técnica provocaba la sensación de un imperio de lo meramente utilitario, habiéndose embotado todo nervio para los valores verdaderamente culturales. La tan afamada tierra de los poetas y pensadores, con su culto a la *Innerlichkeit*, se había convertido en el reino de la filosofía de Vaihinger, en el mero «como si», escondiéndose, tras las pomposas fachadas, la vida estéril, mecánica y aburrida del burgués.

Los movimientos juveniles, con sus excursiones al campo, a la montaña y a otras tierras desconocidas, alejadas de la vida monótona de las ciudades, constituían quizá la prueba más visible del malestar sentido hacia el mundo guillermino, que había ahogado cualquier signo de vitalidad. Pero el ataque a los ideales burgueses se producía en todos los frentes, en la literatura tanto como en la música, en la ciencia tanto como en la filosofía. Que Ortega participaba en el «instinto de coetaneidad» que atribuía a la juventud, lo ilustran en buen grado escritos como *Musicalia o Apatía artística* así como la publicación en la *Revista de Occidente* de las obras de Franz Kafka, Georg Kaiser, Franz Werfel o Thomas Mann. Mostró la misma beligerancia hacia la «tierra de los antepasados» que los jóvenes alemanes, recurriendo también a Nietzsche para pregonar la «caza del pequeño-burgués»; y como ellos se sintió profundamente sacudido por el estallido de la primera guerra mundial. Como ha señalado Robert Wohl, Ortega formaba parte de la generación europea de 1914, de la *Frontgeneration*, o, en palabras del

filósofo, de una «generación en combate». Si bien habían recibido su bautizo de fuego en la gran guerra, acentuándose su «deseo de crear nuevos valores y de reemplazar a aquellos que estaban desvaneciéndose», su mentalidad se había formado ya anteriormente en el mundo finisecular.

Ortega no exageraba cuando decía de Alemania «que formó en ella una etapa decisiva de su juventud y que ha mantenido sin interrupción el trato más intenso con ella». Su estancia había forjado un importante vínculo generacional con aquellos pensadores que, al igual que él, se sintieron llamados por imperativos políticos y compartieron su afán de dar realidad a las «ideas de 1914». La alusión a un libro de Heidegger que aún no había visto la luz pública, o la existencia en su biblioteca personal de las primeras ediciones de éxitos de ventas como *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, *Nietzsche* de Ernst Bertram o *El burgués* de Werner Sombart ilustran que la escasez de cartas conservadas no constituía ningún óbice para que el filósofo mantuviera sus contactos personales con el mundo cultural y académico alemán, que ya tempranamente le había rendido el reconocimiento intelectual que tanto buscaba en su tierra natal. Thomas Mann se sintió sacudido por la lectura de *La rebelión de las masas*. Cari Schmitt recomendó la obra a su amigo Ernst Jünger, citó a Ortega en su ensayo *La tiranía de los valores* y el verso de Theodor Daubler que le dedicó en *Ex capitive salus* es poco frecuente entre personas que sólo se encontraron ocasionalmente. Max Scheler contribuyó a entablar la larga amistad mantenida con el romanista Ernst Robert Curtius quien aludía a la probable presencia de Ortega en Pontigny para convencer al fenomenólogo de asistir a las jornadas celebradas allí. Keyserling revelaba en una carta cómo Prinzhorn elogiaba el parentesco que percibía entre el pensamiento orte-guiano y el desarrollado por Ludwig Klages. Heidegger mantenía un simpático recuerdo del pensador al que acudió en 1933-1934 para colocar a sus asistentes judíos como, por ejemplo, a Karl Löwith. La revista *Europäische Review* cuyo talante revolucionario-

conservador era más que notorio, abrió sus páginas también para las meditaciones de Ortega, y ensalzó su personalidad por «haber impedido, en más de una ocasión crítica, la *Vernigierung* y la degeneración de la cultura hispana». Incluso el poco amigable Spengler le invitó en 1922 a su residencia en Munich, lo que permite suponer que Ortega se hallara en Alemania en un lugar y en un momento especialmente conflictivos para la joven democracia weimariana.

La atención que recibió el filósofo madrileño por parte de los más destacados representantes de la «Revolución Conservadora» no fue unilateral. Su biblioteca personal alberga todavía las obras de Cari Schmitt, Hans Freyer, Ernst Jünger, Hans Zehrer, Leopold Ziegler, Ludwig Klages, por no nombrar las de Spengler, Heidegger, üexküll o de Sombart, referentes intelectuales explícitamente reconocidos por el pensador madrileño. Huelga decir que en la *Revista de Occidente*, fundada con el propósito de difundir los síntomas que anunciaban *el tema de nuestro tiempo* se dieron cita los adalides de aquella cruzada contra las instituciones liberal-democráticas, que habían dado rienda suelta a aquella «hiperdemocracia», que tanto hería sus sentimientos elitistas. Pese a las diferencias personales e intelectuales que necesariamente habría de darse en una corriente de pensamiento falta de coherencia ideológica, la crítica a la modernidad que lanzaba Nietzsche aglutinaba a los revolucionarios conservadores y hermanaba su horizonte con el de Ortega, que ya en 1914 volvió su mirada hacia las enseñanzas del indeleble denunciador del filisteísmo burgués.

La «zona tórrida de Nietzsche»

La fervorosa crítica que lanzó Paul von Lagarde al espíritu de su tiempo o la denuncia de la *Halbbildung* que realizó Julius Langbehn en su popular obra *Rembrandt como pedagogo* constituían los primeros síntomas que anunciaban cómo el pesimismo cultural reinante en la Alemania guillermina iba en compañía de la recuperación del legado de Nietzsche. Ningún otro pensador se mostró tan apropiado para alentar los movimientos

vanguardistas y libertarios que salieron a la luz a partir de 1890. Georg Kaiser, Georg Heym o Frank Wedekind formaban el coro de una juventud que rendía, como lo hizo Qottfried Benn en su obra *Ithaka*, su culto a Dionisos. El selecto círculo de Stefan George hacía suyas las categorías heroicas y estéticas empleadas por el filósofo. Fue la lectura de las *Consideraciones Intempestivas* la que indujo a Thomas Mann a hablar en 1921 de una «revolución conservadora», de un conservadurismo que «no precisa más que de espíritu para ser más revolucionario que cualquier ilustración positivista y liberal». El culto al filósofo, fomentado por la hábil mano administradora de su hermana, no se circunscribió, no obstante, a los jóvenes rebeldes, ni a pensadores estrechamente vinculados al *Nietzsche-Archiv*, como lo era Oswald Spengler, sino que su atracción abarcó también a algunos veteranos académicos, como Werner Sombart y su revista *Morgen*, e incluso al señero Ferdinand Tönnies que, pese a haber manifestado su preocupación por la popularidad que adquiría Nietzsche entre los jóvenes, dotó a su *Gemeinschaft* orgánica de unos rasgos dionisiacos no muy alejados de la comunidad presocrática dibujada en *El origen de la tragedia*.

Sorprendentemente, Ortega abandonó «la zona tórrida de Nietzsche». El clima neokantiano respirado en Marburgo tardó en evaporarse, como lo prueba su voluntad de participar en el homenaje que rindió la Universidad de Marburgo en 1912 a Hermann Cohen. Pero fueron sobre todo la situación española, caracterizada por el predominio de la «bestia romántica», y su ardor polémico manifestado hacia su generación predecesora, inmersa en los mares africanistas e individualistas, los que le forzaron a actuar así. España no necesita hombres, decía a Maeztu, sino ideas, sobre todo en un momento en que las chimeneas erigidas en el cielo vascongado y asturiano anunciaban el mejoramiento español. No fue causal que Ortega abogara por la rectificación de las enseñanzas del filósofo del martillo en un momento en que la modernización económica comenzaba a dar sus primeros signos. Si bien siempre quería ver

una España apta para concurrir en ciencia y tecnología con los gigantes económicos del Norte, en su estancia en Alemania se había percatado de las consecuencias de la industrialización, y a fin de evitar la americanización del país, optó por la poderosa arma de la cultura, susceptible de ampliar los agostos y herméticos horizontes utilitarios del *homo oeconomicus* y de hacer posible la constitución de una comunidad de trabajo, que «ha de ser comunión de los espíritus, ha de ser un sentido para cuantos en ella colaboran». Que Zaratustra era susceptible de hacer posible la creación cultural por vía de la ciencia, lo había descubierto el venerable profesor Alois Riehl, y Georg Simmel, al presentar un Nietzsche afanoso por encontrar una norma de validez universal, completamente ajena al subjetivismo, contribuyó a que Ortega intentara por primera vez conciliar lo irreconciliable, en ese caso, las enseñanzas de Natorp con el legado nietzscheano, tan receloso hacia la filosofía de Kant.

Sin duda, existe una cierta continuidad entre la conferencia que pronunció Ortega sobre pedagogía social en «El Sitio» bilbaíno y la célebre alocución que acompañaba a la constitución de la Liga de Educación Política; en ambas subyace la intención del *magister hispanium* de fomentar el patriotismo dinámico del *Kinderland* nietzscheano, y de invertir el curso de la decadencia española. No obstante, el descubrimiento en 1913 de la biología de Jakob von Clexküll imprimió sobre la arraigada idea de las dos Españas unos rasgos claramente vitalistas y facilitó la recuperación del *ethos* heroico de Nietzsche. Si en 1910 España no existía como nación, en 1914 se negó la vida a una España oficial ya moribunda en nombre de una «España germinal». La concepción hegeliana de la historia como progresivo movimiento hacia los ideales de la humanidad, daba paso a épocas de brincos y saltos impulsadas por «multitud de pequeñas variaciones acumuladas en el inconsciente». La educación política del ciudadano para la comunidad del trabajo cedía su lugar al fomento del pulso vital de la nación. La España ideal, más anclada en el marco utópico, sería sustituida por la nueva

España del porvenir, que dotara a la joven intelectualidad reunida en el Teatro de la Comedia de un poderoso proyecto incitador, susceptible de henchir los corazones y suscitar la voluntad necesaria para poner «a su servicio las energías más decididas»; de un mito, diría más tarde, que impulsara «las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital». La pedagogía social y el hombre no acotado a su existencia biológica dejaban paso, en las *Meditaciones del Quijote*, al héroe que, fiel a su circunstancia, se resistía a, e incluso transformaba, su realidad, informada a la sazón por los «ideales burgueses que se han cernido sobre Europa durante medio siglo». Y con el héroe hacía su entrada también la gran política que había proclamado Nietzsche, aquella política que *más allá del bien y del mal* quebraba los antiguos moldes establecidos por radicales y reaccionarios, se definía como una actitud histórica y declaraba sin ambages el verdadero sentir de una nueva generación destinada a dar su tonalidad ascendente a la vida nacional.

El ánimo de ruptura con la España de la Restauración influyó en la recuperación del legado nietzscheano en *Vieja y nueva política* y, más visiblemente, en las *Meditaciones del Quijote*. La constitución del Partido Reformista, la invitación a palacio de ilustres prohombres «institucionistas» así como la existencia de un nutrido grupo de jóvenes formados en el extranjero contribuyeron a que el filósofo viera próxima la tan anhelada democracia competente, organizada por la minoría directora. El pronto fracaso de la política de intelectuales promovida por Ortega le hizo más sensible a la fervorosa crítica a la modernidad del intempestivo filósofo. Si bien habría que esperar hasta 1923 para escuchar *el tema de nuestro tiempo*, el más nietzscheano de todos sus escritos, el intelectual madrileño había vislumbrado ya en las trincheras *el crepúsculo de los ídolos*.

Ortega ante la gran guerra

El estallido de la primera guerra mundial sacudió profundamente a la España intelectual, que desafiaba la posición neutral mantenida enzarzándose en una fervorosa

lucha que proyectaba las ansias aliadófilas de democratización del régimen político de la Restauración. Las portadas que diseñó Bagaría ilustraban el decidido compromiso que sentía *España* hacia la causa aliada, pero su director, el recién encumbrado adalid de la joven intelectualidad, se mostró sumamente renuente a tomar partido por uno o por otro bando. Su firma estampada en el *Manifiesto de adhesión a las naciones aliadas*, hizo públicas las simpatías que por la democracia individualista inglesa albergaba, pero se negó rotundamente a participar en la difundida opinión que presentaba un enfrentamiento entre dos tipos distintos de cultura, una democrática y otra reaccionaria; simplificación propia de los lectores de epítomes, cuyo proceder ante el ejemplo del «germano Breno» le revelaban «la fruición del ínfimo cuando cree haber cogido en falta a una persona de rango», o de los asistentes a las tertulias de café, propensos a dejarse apasionar por sucesos como la invasión de Bélgica. Ciertamente, ésta fue un crimen jurídico perpetrado por los alemanes, pero sólo uno entre los múltiples que habían consumado en otros momentos otros países. «Ya hay un débil atropellado. Desde que tengo uso de razón no he visto que España se apasione más que por los débiles»; esas palabras que anotaba Ortega pocos días después del estallido de la contienda ilustran cuan arraigada era su idea de la inversión de los valores con la que había caracterizado a la Restauración, teniendo el suceso escasa importancia ante la magnitud del auténtico sentido de la guerra. «Esto que comienza como comienza es el movimiento inicial de un nuevo orden en todo, dentro del cual no regirán las normas hasta ahora válidas: la historia tiembla hasta sus raíces, sus flancos se desgajan convulsamente, porque va a parir una nueva realidad».

Ortega, por ende, vislumbraba en la gran guerra el derrumbe de todo un mundo, por cuyas venas ya no fluía ni una gota de vitalidad, anunciando los *horizontes incendiados* una nueva Atlántida que emerge de las aguas inmovibles del filisteo. Todo lo viejo e inerte se hunde en las trincheras, «y queda sólo en pie lo que es puro, lo que es joven, lo que

es posible». Como ningún otro intelectual español, Ortega conectaba con el sentir de los jóvenes europeos que se sentían destinados a la renovación cultural, haciendo suyo el lema nietzscheano de la «transvaloración de los valores». El cosmopolitismo intelectual que reclamó posteriormente daba buena prueba de la misión generacional que le unía con sus coetáneos europeos, bautizados en el fuego de la gran guerra, que repercutía sobremanera en sus respectivas escalas de valores, en las que lo instintivo y lo espontáneo, la aventura y la heroicidad viril, la emoción y la proximidad a fuerzas cósmicas, completamente ajenas a la frialdad del intelecto, adquirirían un lugar eminente. Keyserling, al presentar la personalidad de Ortega a los seguidores de la Escuela de Sabiduría, mantenía que los errores en que incurría a veces el filósofo se debían a que no había sufrido en su propia persona la experiencia de la guerra. Sin embargo, el alud de la literatura de guerra no pasó desapercibido para el intelectual madrileño quien, al hablar de la moral del resentimiento, hizo alarde de sus conocimientos sobre el particular: «Hoy se adopta sin reflexionar toda falsedad que avance con gesto denigrante y envilecedor. Así se elige como punto de vista decisivo para filiar la guerra auténtica la cabeza angosta de un labriego que ha sido arrancado a su terruño e incrustado en el ángulo de una trinchera». Y si únicamente «la emoción y el pensamiento» son susceptibles de atisbar la esencia de la guerra, Ortega habría podido ver en el mundo de luchas de las *tempestades de acero* de Ernst Jünger, en aquella extraña mezcla de embriaguez y frialdad, de exaltada bravura y sobria planificación, una visión más apropiada de la realidad de la guerra.

La atracción que ejercía el fenómeno bélico sobre Ortega no se limitaba únicamente a su ingente potencial renovador o destructor de lo arcaico; hay que resaltar también la impresión que le había dejado el inusitado fervor nacional que provocó el estallido de la contienda en los países beligerantes. «El primer efecto de la guerra fue aquí, como en todas partes, un despertamiento del instinto nacional (cosa muy diferente del

nacionalismo). Pudieron llamarnos a una obra común y entusiasta en que transitoriamente convivieran fundidos todos los españoles, harto separados de ordinario por eso que denominan ideas políticas. El momento ha sido y es el más favorable: dondequiera que miremos por encima de las fronteras topamos con ejemplos de heroísmo y de sacrificio». En la primera guerra mundial Ortega había visto realizado su ideal de nacionalización, y no es sorprendente que al dibujar su visión de la nación en *España invertebrada* presentara a la guerra como una fuerza espiritual, estructuradora y jerarquizadora, tan necesaria para la organización de la nación como lo eran aquellas empresas que dotarían a la convivencia social de un sentido comunitario, por encima de particularismos y de compartimentos estancos.

La imagen de las trincheras, que comenzaba a entrelazarse en sus meditaciones, indica la envergadura que había tenido la gran guerra en la trayectoria ideológica de Ortega que, fiel a su optimismo, tendía a adoptar un gesto de entusiasmo, sin por ello dejar de confesar la desconfianza que le suscitaba aquel «heroísmo triste», de denunciar la crueldad de lo acaecido en los frentes o de criticar la exaltación patriótica de un Max Scheler o de un Hermann Cohen. Y con ese gesto de entusiasmo saludó al obrero-guerrero, nuevo protagonista social forjado en los campos de batalla, que simbolizaba ya el principio de trabajo y el de nación, personificando el obrero el abnegado compromiso con la comunidad, y el guerrero la ejemplaridad de los mejores que organizarían la nación. Su doble faz le permitía a la vez representar el lema de *democracia y competencia*, que siempre había orientado la mente del filósofo. Y si se considera, finalmente, que la primera guerra mundial había anunciado un nuevo porvenir, tan distinto al siglo XIX, racionalista y progresista por excelencia, no resulta sorprendente ver a Ortega alistarse bajo la bandera revolucionario-conservadora.

La necesidad de una política viril

En el transcurso de la guerra, Ortega no sólo pudo contemplar el ingente potencial

nacionalizador que subyace al fenómeno bélico. Como revela su crítica al «utilitarismo patriótico» de Max Scheler, repudiaba el poder de absorción de un Estado, capaz de convertir incluso a las mentes más excelsas en meros siervos de la maquinaria pública, y mas de una vez expresó su confianza en que la convulsión bélica invirtiera la tendencia democratizadora. El panorama político y social de España, entregada al imperio de las masas, sólo pudo aumentar el talante aristocrático de Ortega, que se mostró propenso a disociar la dimensión democrática de su liberalismo, garantizando así, frente al morbosos plebeyismo, la *libertad, divino tesoro* que, conquistada por la Revolución francesa, encarnaba el «pathos de la distancia» con el que Nietzsche caracterizaba la moral de los señores. Pero al igual que la toma de la Bastilla se convertía en el «hecho, acaso el más funesto e inútil de la época moderna», también la libertad se tornaba problemática y equívoca, contrastando como mero *abstractum* con el «sublime ademán deportivo con que el hombre arroja su propia vida fuera de sí». La libertad había perdido el rango que antaño ocupaba. Ya no henchía los corazones, ni polarizaba la sociedad en el sentido polémico en el que fundamentaba Carl Schmitt su *concepto de lo político*. En el albor de una nueva época anturevolucionaria, sólo se mantenía en pie una «última barricada»: el viejo café Pombo, «corazón mismo de lo burgués» y reunión de la «última generación liberal» que, habiendo retomado el pulso de la vida ascendente, allanó con sus creaciones literarias el camino para «alzar una futura Bastilla», erigida sobre valores esencialmente viriles.

«Retrato de grupo sin dama»; bajo ese ligero retoque del título de una novela de Heinrich Böll ha analizado Stefan Breuer la mentalidad generacional de la «Revolución Conservadora». La «Alemania secreta» de Stefan George, la proliferación de las asociaciones varoniles o los abundantes escritos de Hans Blüher, máximo exponente del sentir erótico del poderoso movimiento juvenil *Wan-dervögel*, revelan cuan arraigado estaba el anhelo de hombría y de gestas heroicas en la Alemania guillermina, desde la

cual Ortega advertía a Pío Baroja de la dimensión esencialmente masculina de la política. La experiencia de la guerra acentuó la sensación de comunidad varonil y se proyectó con toda su violencia contra la República de Weimar, pacifista y sumisa a los dictados de los aliados. La democracia se hallaba impregnada de un instinto femenino susceptible de socavar el Estado, único resorte de autoridad viril. Carl Schmitt señalaba cómo la burguesía, prototipo del romanticismo político, se desarrolló bajo el amparo de las mujeres; Frobenius aplicaba los resultados de sus estudios sobre las tribus africanas a las culturas europeas, armonizando el estilo de vida alemán con la cultura «hamítica», en la que el secuestro de la novia indicaba el predominio del hombre en la vida de la comunidad, en contraste con la costumbre «occidental» arraigada en el «matrimonio por elección»; y Ernst Jünger anunció el derrumbe de cualquier cultura carente de «nervio viril». Ortega mismo comparó alguna vez los signos de la decadencia con «una blandura romántica tan femenina, que sólo puede darse en un pueblo arribado al extremo otoño». Las reminiscencias spenglerianas no son fortuitas, ya que al igual que en sus coetáneos revolucionario-conservadores, fue el ansia de ver erigida una nación orgánica el que motivó su actuación política, buscando como ellos la dama que les faltaba en su retrato de grupo. Y cuando Ortega leyó en la segunda parte de *La decadencia de Occidente* la distinción entre la *res privata* femenina y la *res publica* masculina, entre la nación que tiene una idea del Estado, y la originaria comunidad guerrera que pone «en constitución» a la nación a la sazón «en forma», vio compartida su teoría sobre el origen deportivo del Estado, fruto de «la juventud, preocupada de femineidad y resuelta al combate», que tanto contrastaba con el modelo contractual, convertido, en sus manos, en expresión de la inseguridad burguesa.

No obstante, los ingredientes que aderezarían su concepción varonil del Estado y de su complemento femenino, la nación, los había descubierto el filósofo ya en 1919, al subrayar el papel que desempeñaba la mujer en el transcurrir de la historia, traduciendo la

idea sobre el origen femenino del capitalismo, formulada por Werner Sombart, en el alumbramiento del principio de la nación. Al exigir la perfección del hombre, germen del elemento estatal, la corte mujeril posibilita el progreso nacional, dando comienzo a una «historia de los ideales masculinos inventados por la mujer», ideales caballerescos y jerarquizadores que atenuaban las rudas costumbres de la comunidad guerrera e impedían la omnipotencia de lo público en cuanto nota dominante de la psicología del hombre pero que, al igual que en el análisis sombartiano el lujo aristocrático degenera en una mera ostentación burguesa, resultaban susceptibles de excederse en el formalismo de sus conversaciones, obstaculizando la labor que incumbe al hombre en la plaza, en el campo de batalla o en el taller, en suma: la organización de la nación. Si en 1925 Ortega se percataba de los signos de mocedad viril que impregnaban el aire europeo, perdiendo el mundo paulatinamente formalidad, dos años más tarde, al convocarse la Asamblea Nacional Consultiva, España se ha tornado lo suficientemente blanda para ser moldeada por la gran política del Estado, que establecería los cauces para que la nación pudiera *fare da se*. Había llegado la hora de Mirabeau, único varón en la asamblea francesa que, como arquetipo del gran político, era consciente de que «política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación».

La distinción establecida entre el intelectual y el político, entre el hombre de contemplación y el de acción, como lo expresó Spengler, dotaba a la concepción orteguiana de la política de un claro cariz voluntarista, excluyéndose cualquier consideración, por mínima que fuera, de responsabilidad y de ética. «No hay principios honestos en política —contestó Ortega al conde de Romanones— en política sólo son honestos los actos concretos». El político de vocación no se dejaba medir con la varita de los que se entregaron únicamente al «arte de conseguir y conservar el gobierno», no requería ni de la costumbre ni de la legalidad para afirmar su autoridad. Como Lerroux, «formidable arquitecto de pasiones colectivas»,

al gran político le bastaba una oratoria feroz para organizar el pueblo y encender, así, los corazones de la juventud, como antaño había atraído a la joven intelectualidad madrileña educada en el «desdén hacia el liberalismo de los ineficaces»; como Maura, el estadista nato no evitaba la toma de decisiones polémicas; al contrario, suscitaba «deliberadamente conflictos para aprovecharlos como saltos de agua»; como Fichte decía, el político con mayúscula derivaba su éxito de una simple «mirada de zahori», mediante la cual descubría y expresaba el auténtico sentir público, haciéndose cargo de la circunstancia intransferible de un pueblo y reivindicando una forma política genuina, una especie de «ser-ahí» de una nación.

Si para Max Weber el político profesional requería las cualidades de medida, sentido de responsabilidad y una sana combinación de pasión y objetividad, Ortega resaltaba los dotes de organización, de decisión polémica y de autenticidad en el político de vocación; cualidades todas ellas que reunía en su propia persona el filósofo, ya no sólo gran político al que «es preciso agregar el genio», sino político genial provisto, como César, de «intuición histórica» y de «este poder de reconocer lo muerto en lo que parece vivir». Tal acontecía con las instituciones liberal-democráticas, que todavía se mantenían en pie, pero que estaban inexorablemente destinadas a sucumbir bajo los signos de los nuevos tiempos. En su análisis sobre el fascismo Ortega subrayaba su actuar deliberadamente ilegítimo, que resaltaba la insuficiencia del marco legalista en que se imbricaba la vieja política *more geométrico*. Las dictaduras ya no eran, como en 1919, equiparables a un estado anárquico e intolerable, sino una «formidable experiencia histórica», que ponía de relieve la necesidad de «dignificar» la institución parlamentaria que había dado origen a ellas, haciéndola apta para afrontar los retos de una nueva época en la que el trabajo cedería su lugar al deporte, en la que el «mal menor» de la libertad y de la democracia se subordinarían a la jerarquía y a la disciplina, en la que el paupérrimo paisaje burgués se enriquecería por la luminosidad del guerrero y cazador, y en la que la mujer

volvería a dejarse raptar por el bárbaro germano, «cincel que esculpió las nacionalidades occidentales».

Los comicios del 14 de abril de 1931 eran, sin duda, la ocasión más oportuna para la reconstitución nacional. La sociedad española, al haberse pronunciado unánimemente en bloque por el establecimiento legal de la República, había consumado un acto de soberanía, manifestando su «voluntad radical y sin reservas de formar una comunidad de destino histórico, la inquebrantable resolución de decidir juntos en última instancia todo lo que se decida». Y esa situación-límite requería no ya al político al uso, sino al gran estadista que, como Mirabeau, impusiera con su decidido ademán su política integradora de todos los contrarios y encauzara una «revolución conservadora», susceptible de mantener la unanimidad con que la nación había decretado la muerte de la Monarquía.

Un diputado revolucionario-conservador

Escasos y breves fueron los momentos en que Ortega se lanzó con tanto entusiasmo y tanta ilusión a la vida pública del país como lo hizo al inicio de la Segunda República. Por un breve y fugaz momento había observado una España que hacía caso omiso de su natural inercia y de su indeleble afición hacia el particularismo, sacudiéndose unánimemente todo el peso de su largo pasado y hallándose presta para ser moldeada por las incitaciones del filósofo. Sin embargo, el abismo que le separaba de los demás artífices de la República resultó infranqueable. Nunca había hablado «ante un auditorio de comportamiento más granítico que un Parlamento», confesó el que deseaba encender los ánimos de sus oyentes como antaño lo había hecho en el Teatro de la Comedia. Que su *Rectificación de la República* no surtía los mismo efectos que *Vieja y nueva política*, resultando baldíos todos los paralelismos al respecto, constituye un buen indicio del cambio de perspectiva de Ortega, ya no mentor intelectual de un liberalismo con claros contenidos sociales, sino adalid de la única y auténtica revolución: «la de la técnica, de la construcción económica y el orden

fecundo de la sociedad organizada en cuerpo de trabajadores». Esta tajante afirmación ilustra cómo Ortega participaba en el sentir de muchos conservadores revolucionarios. El imperativo de una España modernizada y económicamente competente se tornó tan apremiante, que toda la organización política del Estado había de subordinarse a los dictados de los principios de la nación y del trabajo, mediante los cuales Ortega pretendía domar al hombre-masa.

Ambos principios adquirirían indudablemente toda su envergadura a la hora de defender la idea sombartiana de la economía organizada en cuanto forma más probable del *porvenir del capitalismo*, los cuales dotarían al socialismo orteguiano de las notas autoritarias y corporativas propias del socialismo prusiano de Spengler o de la estoica *Gestalt* del trabajador-soldado que trazó Ernst Jünger al verter las enseñanzas un tanto rudas del profeta de la decadencia en su lenguaje vivaz y metafórico. No obstante, el principio de la nación y el del trabajo no se circunscribían al ámbito meramente económico, sino que seguían la advertencia schmittiana acerca de la «totalización» de la política y se reflejaron en casi todas las manifestaciones del Ortega republicano. La política era «un poder misterioso, instintivo», que, «en cada edad se camufla según el matiz de su tiempo», pero que, fuese cual fuera el disfraz elegido, decidía en última instancia el regir de la historia.

En nombre del principio del trabajo, Ortega exigía un parlamento «sobrio», distinto al que asistía el diputado, angustiado por el ir y venir de unos discursos insípidos que impedían la toma de una decisión. Ya en 1924, al iniciar la serie *Ideas políticas*, había abogado por una adecuada separación entre el *deliberare* y el *agere*, entre el ejercicio de la soberanía y el arte de gobierno, siguiendo a una *Teología política* que servía a Carl Schmitt para poner en escena su afamada decisión que no precisaba de la deliberación, sino de una definición exacta del enemigo. Soberanía, decía Ortega, implica deliberación, crítica y expresión de la opinión pública, gobierno es decisión,

construcción e imperiosidad. «El jefe de Gobierno es el representante efectivo e inmediato de la vida de un Estado, y el Estado no tiene por qué estar sometido a las contingencias de la agilidad oratoria»; esas tajantes afirmaciones permiten apreciar en todo su alcance la afinidad hacia las posturas decisionistas que albergaba Ortega, a su vez prolijo a emplear unas dicotomías que fácilmente permitían identificar al enemigo: la nueva política contra la vieja política, el tiempo de los jóvenes contra los viejos, la ejemplaridad de las minorías contra la indocilidad de las masas, la comunidad masculina y belicosa contra la sociedad afeminada y cortesana o la ética guerrera del héroe contra el querer utilitario del pequeño burgués.

Si bajo la consigna del principio del trabajo Ortega, pues, restó eficacia a la actuación del Parlamento, el de la nación requería acotar el margen de actuación de los partidos políticos que, únicamente preocupados por la pervivencia de su propia organización, pretendían no ya solamente perpetuar las divisiones de la sociedad, tal como ocurrió en su defensa de *no ser hombre de partido*, sino que amenazaban con apropiarse del Estado, utilizándolo para imponer sus propios intereses y corrompiéndolo con sus chantajes particularistas. La nación española y «el derecho superior de esa comunidad de destino» no precisaba de partidos políticos, que darían, mediante sus antiguallas derechistas o izquierdistas, una nacionalidad falsa a la república, sino de un amplio movimiento nacional que recuperara el unánime sentir de la sociedad española y organizara la opinión pública en una única y auténtica voluntad encarnada en un Estado que «sea para todos los españoles». Huelga decir que sólo podía apelarse a esa voluntad organizada desde el Estado que, mediante un plebiscito, tal y como lo había propuesto el filósofo poco después de los comicios municipales, aprobara, si no aclamara la decisión política adoptada. Fomentar las expresiones de una democracia inorgánica, recurrir a ese «pueblo suelto» conduciría inexorablemente al cesarismo.

Un Parlamento técnico y eficaz, compuesto por un número reducido de diputados, en el que la expresión de los intereses partidistas quedara reducida a un mínimo, un Gobierno libre de las ataduras parlamentarias que se entregara con brío a diseñar una política magnánima y que no se dejara corromper por la política de intereses promovida por los partidos políticos, un amplio movimiento nacional que aglutinara los difusos pareceres en una única y férrea voluntad de participar en el destino común, y finalmente la organización corporativa de la sociedad y del estado a través de los principios de la nación y del trabajo; tales fueron las reglas del «álgebra superior de la democracia», que enseñó el Ortega republicano, dejando escasas dudas de su participación en el ideario revolucionario-conservador, propenso a sacrificar en aras del bien de la comunidad nacional cualquier dimensión excesivamente liberal.

Las enseñanzas alemanas

«Por eso, a esta Alemania política y económicamente triturada, con sus ciudades desventradas, con sus ríos despontados, volvemos a ir todos. ¿A qué? Pues, ¿a qué va a ser? A aprender» Estas palabras, que dirigía Ortega en 1949 a su auditorio berlinés, no sólo ilustran el ademán consolador con que el filósofo español se dirigía a los alemanes después de la segunda guerra mundial, sino que dan prueba también de su proclividad a aceptar las enseñanzas que podía ofrecerle el mundo germánico. Allí se dirigió en su mocedad para «embalarse en un entusiasmo nuevo», contemplando las maravillas de la organización de su vida colectiva, viendo en *las fuentecitas de Muremberga* un ejemplo a seguir cara a la modernización y descubriendo en el ejemplo germano el «auténtico y sustancial concepto de la Nación». Admiraba la proverbial *Gründlichkeit* alemana, la profundidad que guiaba su actuar y que evitaba las frivolidades retóricas que tanto le habían enojado en su patria, y sólo ponía reparos al *furor teutonicus*, actitud desmesurada y cegadora de la pluralidad de perspectivas vitales, cuyas consecuencias habría podido

atisbar en su breve viaje en 1934, si no fuera porque una ceguera espontánea le impidió ver «lo que pasa *ahora* en Alemania». Incluso el nacionalsocialismo ofrecía sus enseñanzas, tratándose nada más que de un «gigantesco ensayo, hecho a fondo, para movilizar toda una nación en un cierto sentido», una «experiencia de laboratorio» que había que tenerse en cuenta. Y si nuestro pensador, pese a haberse percatado de algunas virtudes inherentes al fascismo italiano, no renunció a hacer hincapié en los *destinos diferentes* de España e Italia, en su viaje a Alemania hizo caso omiso a su proclividad a dejar impresas sus *notas de andar y ver*, negándose rotundamente a contestar a sus interpelantes. Es de suponer que no fuera únicamente la gratitud, el respeto o la lealtad los que le indujeron a proceder así; como escribía a sus lectores argentinos, para ver los inconvenientes de la organización nacional alemana, era menester embarcarse «a fondo en aquella experiencia vital», tal como lo hizo el propio Ortega en su singladura republicana, tan radicalizado por la turbulenta situación política en España como lo estuvo la burguesía alemana por la desmembración de su nación a raíz del Tratado de Versalles. Ciertamente, Ortega no necesitaba seguir el ejemplo de Edgar Jung, que en marzo de 1933 pedía el ejercicio del poder político en nombre del espíritu; la mente española nunca se dejó embriagar por el irracionalismo ni acariciaba solución totalitaria ninguna, pero a la altura de 1931 su persistente dilema entre su actitud liberal ante el Estado y su concepción orgánica y comunitaria de la nación, entre la razón del Estado y la vida de la nación, se resolvió en favor de la última. Por grande que fuera la aversión profesada hacia la desindividualización, hay que destacar la ambigüedad que envuelve las palabras de Ortega respecto al fascismo europeo, su silencio mantenido ante la radicalización de sus discípulos, una parte de los cuales nutría las filas falangistas, o su gesto de seguir publicando sus meditaciones en revistas como la *Europäische Review* o *Das Reich*.

Cuando Ortega volvió a Alemania después de la segunda guerra mundial, ya no estaba tan

dispuesto a aprender de su maestra alemana, más bien se presentó con la faceta de Casandra, cuyos presagios siempre fueron ignorados, encontrándose apenas una alocución suya en la que no pulularan las referencias a su obra más célebre. Ciertamente, fueron otros los alemanes que le leían y que le celebraban, pero el pensador, afanoso de prometer un espléndido porvenir europeo a lo que consideraba pueblo joven, parecía haber cambiado poco. Las dedicatorias que adornan sus libros de Ernst Jünger y de Cari Schmitt ilustran que Ortega no había perdido el contacto con sus coetáneos revolucionario-conservadores, y como revelaba en una carta, apreciaba, pese a haber encontrado en 1933 «el error de Spengler», todavía más las ideas del malogrado profeta de la decadencia. Al igual que Heidegger o el citado jurista alemán, se negó rotundamente a poner en su boca palabra alguna susceptible de aludir directamente a la sombría página de la historia alemana, prefiriendo, en su lugar, hablar de una «crisis» o de una «catástrofe», consolando a los alemanes por haber sido «el país más mesuradamente nacionalista» y exculpándolos por haber actuado con «deliberado mimetismo» respecto a las otras naciones europeas. Los alemanes agradecían con un entusiasmo inigualable las palabras de uno de los primeros pensadores que apostaba seriamente por la idea de Europa y que, si damos por cierto lo que escribían los periódicos de antaño, sólo una vez se presentó ante su público con un gesto descontento: en el coloquio de Darmstadt en 1953, cuando intelectuales como Adorno, Jungk o Mitscherlich debatían junto con Ortega sobre el tema *individuo y organización*.

