

Tradición católica y modernidad funcional. El combate intelectual, y trágico, de Ramiro de Maeztu

Sergio Fernández Riquelme
Universidad de Murcia (España)

Introducción

Durante décadas, y tomando como referente el ideal sociológico de Max Weber y su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ciertos ambientes intelectuales proclamaron al retraso genético del catolicismo en la adopción de las teorías funcionales, económicas y técnicas generadas por el moderno Industrialismo y las doctrinas liberales asociadas, así como del propia dimensión política demo-liberal. Pero este dogma cuasi académico, construido sobre ciertas realidades espacio-temporales y ante las propias particularidades del magisterio católico (en especial la defensa a ultranza de la dignidad del ser humano contenida en la doctrina social católica),¹ se encuentra en trance de superación, tal como remarcó Juan Pablo II.² Lo ha puesto de manifiesto Michael Novak en *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (1993). La recuperación historiográfica contemporánea en Europa además lo demuestra: el plural catolicismo francés con Hugues-Félicité Robert de Lamennais, Frédéric Le Play o Charles Montalembert; “el Movimiento de Oxford” en Inglaterra (John Henry Newman, Hilaire Belloc, G.K. Chesterton, John Keble, Henry Edward Manning, Richard Hurrell Froude); la experiencia liberal-católica de la Restauración española (Antonio Cánovas del Castillo, Eduardo Dato, Antonio Maura). Éstos son algunos testimonios, de los numerosos, de nuestra hipótesis de partida.

Pero en este proceso de convergencia, acelerado en el siglo XIX, hubo conflictos y matices, lógicos entre autores y sensibilidades de diferente formación o procedencia: a nivel doctrinal sobre el nivel de cambio y la

¹ Véase Rafael TERMES, “La economía de Mercado y la Doctrina social de la Iglesia”, en *Empresa y humanismo*, 2000, vol. 2, pp. 493-505.

² JUAN PABLO II, *Centesimus Annus. La problemática social hoy*, Madrid, Paulinas, 1991.

continuidad, político entre democracia liberal o Estado corporativo, o económico entre el grado de libertad de Mercado o el papel de intervención del Estado. Para vislumbrarlos puede resultar de especial interés las tesis profundamente originales del pensador hispanista Ramiro de Maeztu, centradas en sus distintas “batallas vitales”, en buscar esa vinculación particular entra la Tradición católica (con la Hispanidad como horizonte histórico y cultural) y la Modernidad funcional (con un capitalismo corporativo sumamente actual), eso sí, en un “tiempo histórico” presidido por la dialéctica Revolución-contrarrevolución, en el cual Maeztu tomó trágico partido.

El primer combate: el regeneracionismo económico ante el fin de la Monarquía hispánica

Ramiro de Maeztu y Whitney nació en Vitoria el 4 de mayo de 1874, y murió fusilado en Aravaca, Madrid, el 29 de octubre de 1936.³ Hijo de Manuel de Maeztu, hacendado cubano de ascendencia navarra, y Juana Whitney, dama inglesa hija del cónsul británico, recibió una estricta “educación aristocrática-europea”. A ella se unió una formación cosmopolita, fruto de sus numerosos viajes, y autodidacta, que moldeó las distintas facetas de su obra: ideólogo, diplomático, académico, político y ensayista. “Ser es defenderse, es combatir” fue su lema en los más de quince mil artículos que escribió a lo largo de su vida.

En ellos pretendió ser el portavoz de las clases medias y conservadoras (“un escritor de clases medias que escribía primordialmente para las clases medias”), y acabó convertido, como muestran González Cuevas⁴ o Modoro⁵ en uno de los doctrinarios de referencia en la construcción del Estado autoritario y corporativo franquista.

Tras su primera formación en el Instituto de Vitoria, marchó a París a trabajar en una casa de comercio y en 1891 a Cuba.⁶ Hasta 1894 permaneció en la isla, viajando por distintos países iberoamericanos y por Estados

³ José de la Riva Agüero pedía noticias de su paradero, en carta del 4 de septiembre de 1936, a Francisco García Calderón, que se hallaba en la legación peruana en París: “Por las incertidumbres del cable, no sé a punto fijo si han sido asesinados mis amigos Ramiro de Maeztu y Manuel Bueno.” José DE LA RIVA AGÜERO, *Obras Completas*, Lima, Instituto Riva-Agüero, 1999, Tomo XVI, vol. I, p. 754.

⁴ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *La tradición bloqueada. Tras ideas políticas en España: el primer Ramiro de Maeztu, Charles Maurras y Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca nueva, 2002, p. 24.

⁵ Raúl MORODO, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 20-21.

⁶ Su vida en la isla aparece recogida en Ramiro DE MAEZTU, “Autobiografía”, en *Obras Completas*, Madrid, Editora nacional, 1976, p. 66.

Unidos. Ese mismo año regresó a España, donde entró a trabajar en la redacción de *El Porvenir Vascongado* de Bilbao gracias a su amigo Bernardo Acha. El ambiente urbano e industrial de la capital vizcaína le otorgó el sentido utilitarista y pragmático característico de la primera parte de su vida, y abrió su mente sobre el poder de la burguesía industrial y comercial a la hora de modernizar la nación española.⁷ Además le permitió establecer contactos con “el por entonces socialista” Miguel de Unamuno, del que años más tarde sería uno de sus críticos más directos.⁸ Este puesto fue el inicio de una vocación profesional periodística, casi frenética, como corresponsal y articulista.

Tres años más tarde llegó a Madrid, donde participó en las tertulias intelectuales del “Café Madrid”, se relacionó con los círculos ideológicos más radicales en torno a Pío Baroja (socialistas, anarquistas o nihilistas) y comenzó a colaborar en periódicos como *El Globo* (liberal), *El País* (revolucionario) y en revistas como *Alma Española* (vanguardista), *Vida Nueva* (regeneracionista) o *Germinal* (noventayochista).

En la capital se acercó a las reflexiones filosóficas de Schopenhauer y Nietzsche, a la doctrina de Joaquín Costa y Ángel Ganivet, y a las preocupaciones de la conocida como *Generación del 98*, de la que fue uno de sus más desconocidos pero a la vez trascendentes representantes. González Cuevas escribía que “quizás fuese Ramiro de Maeztu quién dentro de aquella coordenada existencial, asumiera de forma más radical y lacerante las contradicciones de un intelectual de ascendencia mesocrática en una sociedad, como la española, invertebrada y manifiestamente atrasada”.⁹

Fiel aún al ideario liberal y nacionalista laicista, comenzó a utilizar ciertas interpretaciones del materialismo histórico socialista, en puridad como instrumento analítico e ideal movilizador de la ciudadanía (colaborando puntualmente con el PSOE vitoriano).¹⁰

Según González Cuevas, tres fueron los autores de cabecera del joven Maeztu: H. Spencer, J. Costa y F. Nietzsche. Del primero tomo el organicismo social de estirpe darwiniana, del segundo el regeneracionismo capitalista de “escuela y despensa”, y del tercero las “energías superhumanas” de héroes y fuerzas irracionales. La confluencia de éstas y otras lecturas, dibujan la primera teoría político-social de Maeztu: una visión sociológica dónde la sociedad es “reflejo perfecto de la cosmovisión natural orgánica”, se divide y organiza desigualmente en función de capacidades y méritos, y se materializa en el ideal trascendente de Nación.

⁷ Ramiro DE MAEZTU, *Artículos desconocidos*, Madrid, Castalia, 1977, p. 228.

⁸ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Maeztu. Biografía de un nacionalismo español*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 28.

⁹ Ídem. pp. 22 y 23.

¹⁰ Ramiro DE MAEZTU, “Marx y la literatura”, en *El Socialista*, Madrid, 1 de mayo de 1899.

Este sistema orgánico y natural que era la sociedad, debía poseer por tanto, una cohesión interna solidaria por encima de los antagonismos de clase, y apostar por el progreso económico mancomunado y la modernización social armoniosa.¹¹

Así llegó su primera gran obra: *Hacia otra España* (1899).¹² Este texto, conjunto de sus primeros artículos periodísticos, contenía los medios morales y materiales para “hacer una nueva España”, dando lugar a un regeneracionismo particular.¹³ En primer lugar atacaba a las ideologías revolucionarias y tradicionalistas que creían que era imposible la tarea de hacer patria sin otra “matanza monstruo” más; en segundo apelaba a la otra mitad del país, la clase trabajadora y conservadora, para hacer rendir cuentas a la mitad responsable de la “decadencia espiritual y material de España”, la clase política.¹⁴ La situación era tan crítica, que para Maeztu hasta había “muerto el alma de la raza” hispana; la difusión de una falsa noción de justicia, racionalista o tradicional, paralizaba la acción constructiva de una nación, y llevaba al “amortiguamiento continuado de la vida colectiva nacional”.¹⁵ En esta situación “la cosa pública había dejado de ser el tema principal de las conversaciones, más interesan los negocios privados”, y se escenificaba “el triunfo de los egoísmos particulares”.

En 1899 Maeztu hablaba de un nacionalismo liberal y laicista, burgués y regeneracionista, centrado en la modernización moral y técnica de la economía española. Su “nueva España” debía superar la total “anomia espiritual” en la que se encontraba la Nación, ocasionada por la “lamentable derogación de las leyes dinámicas por una inversión de las tablas de valores sociales”. Esta inversión se manifestaba en una estructura política dirigida por burócratas ineptos, un Estado débil y “la postergación de los hombres de acción, de pensamiento y de trabajo”.¹⁶ El modelo político de la España de la Restauración se encontraba “agotado”, su “democracia ficticia” no

¹¹ Ramiro DE MAEZTU, *Los hombres y las ideas: debemos a Costa*, Zaragoza, 1911, p. 17.

¹² Ramiro DE MAEZTU, *Hacia otra España*, Bilbao, Biblioteca Bascongada de Fermín Herrán, Tomo 32, 1899.

¹³ Controversias sobre su regeneracionismo recogidas por Huguet SANTOS MONTSERRAT, “El pensamiento regeneracionista de Ramiro de Maeztu”, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, n°4, 1988.

¹⁴ Ramiro DE MAEZTU, “Contra la noción de justicia, II”, en *Hacia otra España*, pp. 239-240.

¹⁵ Así señalaba que “a pesar de la desamortización de los bienes del clero y de la desvinculación de los mayorazgos, apenas se cultivan las dos terceras partes del suelo que se labraba hace cien años. Este es el resultado del funesto 2 de mayo, de la tragicomedia septembrina, de las luchas constituyentes, de las guerras civiles y coloniales. La herida aún sangra... No es con el fusil, sino contra el fusil como ha de restaurarse”. *Ídem*, p. 241.

¹⁶ Manuel FRAGA, *Cánovas, Maeztu y otros discursos de la Segunda Restauración*, Madrid, Sala Editorial, 1976, p. 80.

solo era ineficaz, sino perniciosa, y su “turnismo amañado de partidos” era incapaz de reponerse de la desaparición del pasado imperial.

El remedio lo encontró en la celebración de la Asamblea de Zaragoza (1898) y la “creación subsecuente de multitud de Cámaras de Comercio y Centros de Labradores”. Este fenómeno de movilización corporativa mostraba “que el instinto de asociación y de defensa mutua prevalece sobre los escombros de las caducas agrupaciones políticas”. Las ideas de Costa se convertían en el referente a seguir, y su “política hidráulica”, años antes caricaturizada, era ahora asumida por “muchos prohombres y jefes de los partidos”. La nación necesitaba escuchar a un hombre nuevo y a una política nueva, ajena a los sueños de la revolución o de un pronunciamiento; pero Costa era para Maeztu “un hombre de la añeja levadura de nuestra política romántica”. Así se manifestó en su gran error: pretender convertir este movimiento en un nuevo partido político que agrupara “a las clases productoras”; con ello, asumía la fantasía de la noción de justicia y limitaba el progreso a las clases agrícolas. Además, haría participar a las clases profesionales de los vicios e injusticias del sistema político contra el que se organizaba.¹⁷

“¡Utopía y siempre utopía! Si se lo propone de verdad el señor Costa, no le será difícil la constitución de un nuevo partido, con Comités en pueblos y ciudades (...) no faltan en España ocho o diez mil aspirantes a caciques o a empleados, hartos de esperar el advenimiento de la república y de Carlos”. Así definía Maeztu el proyecto político de Costa, al que atribuía el deseo de ser Ministro de Fomento, como Mesías y reformador, como secretario de la Corona; así definía a sus adhesiones, miles de tullidos salidos de la Universidad, “chusma infame”, “hampa mendicante de un sueldo y un puesto”. El pensador aragonés traicionaba la verdadera regeneración del país. Frente a la burocracia y el caciquismo que Costa ayudaría a sobrevivir, Maeztu proclamaba el fin de las utopías y de la vieja política. “La España nueva no ha de hacerse por los gobiernos”; no incumbía a la política la capital empresa de modernizar el campo y extender la industrialización. Esta era tarea de los “hombres de negocios” ya que “gobierne quién gobierne, la Administración pública española será corta de piernas y larga de manos”.¹⁸

Las clases conservadoras, sufridoras del despilfarro del Estado y sus políticos, tenían “poderosos medios de asociación y de defensa”, con el apoyo de una prensa “dedicada a desmitificar a los mendigos que dominaban el Estado”; no sólo frenarían la malversación de sus caudales, que no redundaban, como supuestamente se establecía, en mejorar la condición de las clases humildes; sino que movilizando los capitales,

¹⁷ R. DE MAEZTU, *Hacia otra España*, p. 242.

¹⁸ *Ídem*, p. 247.

asumirían la “fuerza misma de las cosas” y fomentarían el bienestar. En su combate contra el Estado actual, estas clases no eliminarán todas las desigualdades sociales, pero sí conseguirán establecer una “valla al acrecentamiento sistemático del número de empleados” públicos, limitaría así la omnipresencia del Estado.¹⁹ La movilización y el reconocimiento político de las Corporaciones profesionales, las convertirían en viveros de trabajadores cualificados, de servidores públicos, evitando la “proletarización de las clases medias”. “Cuando sobre la espada del militar, sobre la cruz del religioso y sobre la balanza del juez ha triunfado el dinero es porque entraña una fuerza superior, una grandeza más intensa que ninguno de esos otros artefactos. ¡Torpe el quién no lo vea!”. Los escritores como Maeztu no debían oponerse al advenimiento de la nueva España, sino sumarse al espíritu fundado en el movimiento de las cosas y defender la economía como motor de la transformación de la nación; por ello, Maeztu proclamaba: “Cantemos al oro; el oro vil transformará la amarillenta y seca faz de nuestro suelo en juvenil semblante. ¡El oro vil irá haciendo la otra España!”²⁰

Pero este acelerado desarrollo capitalista que preveía para España con la modernización, conllevaría la contestación inevitable del obrerismo organizado, de un colectivismo “ante el que nada podrían hacer los plutócratas liberales y conservadores”.²¹ Frente al miedo a la subversión social o de reacción carlista, Maeztu propugnó una nueva “política técnica” que creara trabajo y bienestar, y cuyo esbozo partía de la regeneración técnica planteada por Mallada, Costa y Ganivet (alimentación, infraestructuras, urbanismo, vías de comunicación, etc.). Sólo con el impulso de una transformación capitalista fundamentalmente industrial, podrían subsanarse los *problemas de España*, y prevenir la agitación obrera. Maeztu se fue convenciendo que estos problemas residían en la clase política dominante, incapaz de dirigir este proceso y de oponerse a las inevitables reacciones colectivistas. Para solucionar esta situación, Maeztu proclamó la necesidad de una “minoría intelectual” que se encargase de conducir la “iniciada industrialización burguesa”.²²

¹⁹ *Ídem*, p. 250.

²⁰ *Ídem*, p. 253.

²¹ Vicente MARRERO, “Maeztu y el Socialismo Español”, en *Razón Española*, 1986, N° 20, p. 280.

²² Frente a los literatos modernistas encerrados en “su Torre de Marfil” defendía papel movilizador y generador del intelectual español en el nuevo siglo. A este tipo de intelectual le correspondería difundir un socialismo nacional, solidario y militarista que educase a las anárquicas clase altas y bajas españolas; frente a Universidades ideologizadas oponía escuelas funcionalistas y racionalistas. Véase Ramiro DE MAEZTU, “Dos palabras”, en *Hacia otra España...*, p. 51.

En este momento, el tradicionalismo era para Maeztu una ideología en trance de desaparición. Su posición nacionalista era esencialmente regeneracionista y funcional. Por ello escribía que “todo lo que es tradicional por ser tradicional, ha eliminado parte de su fuerza”. En su artículo “La nación contra el Estado” (1899) asumía el “patriotismo popular” de Costa, pero negaba las aspiraciones políticas del aragonés; el “sentimiento nacional” sería el instrumento de regeneración frente al inmovilismo de la administración estatal alfonsina. La nación era realidad natural construida por la historia del Estado moderno y modernizada por un movimiento social radicalmente nuevo. La decadencia de la misma se solucionarían con la europeización y no con el casticismo de Unamuno,²³ con la industrialización y no con el latifundismo, con la imitación de las elites británicas y no de la vieja aristocracia hispana. Pero Maeztu volvía a insistir en el gran problema para esta mutación global: la ausencia y debilidad de la burguesía nacional.²⁴

La nueva elite liberal que proponía Maeztu podría sustituir la caduca política oficial, propia del “agotado” esquema clientelar canovista, mediante organismos corporativos-profesionales; así esbozaba un sistema político articulado en sindicatos y bancos agrícolas, y dirigido por “hombres de acción”. Los partidos políticos tradicionales deberían dejar paso a la representación de las nuevas fuerzas económicas nacionales: industria, agricultura, comercio, artesanía; fuerzas “que en el plazo de varias generaciones” cambiarían la faz de la sociedad española, superando el modelo de Estado liberal decimonónico. El parlamento, “caricatura odiosa” de la nación y repleta de simples contratistas” debía ser sustituida por algún medio de representación de las fuerzas vivas del país. Según Fernández de la Mora, paralelamente a los planteamientos de Costa, Maeztu hablaba ya de la necesidad de un estado nacionalista y tecnocrático, joven y vigoroso, capaz de renovar al “pueblo viejo”.²⁵ Su anticlericalismo y antiestatismo se ligaban al papel que la Iglesia y el Estado jugaban en la inmovilización del nacionalismo modernizador español, especialmente tras la pérdida de las provincias cubana, filipina y puertorriqueña.

²³ Ramiro DE MAEZTU, “El libro del mes. En torno al casticismo”, en *La Lectura*, Madrid, junio de 1903, p. 285.

²⁴ Pedro Carlos GONZALEZ CUEVAS, *Maeztu...*, p. 40-41.

²⁵ Fernández de la Mora apuntaba que “frente al retórico y grandilocuente pedía el poder para el burócrata y el economista. Frente al vaivén gubernamental, provocado por la versátil dictadura de la Prensa, pedía el abandono de las polémicas entre la democracia y la tradición, es decir, entre las llamadas izquierdas y derechas. Frente a los debates constitucionales, pedía desarrollo material y elevación del nivel de vida. Condenaba en bloque y a secas todo lo que entonces se llamaba política, y concebía al Gobierno como una gestión empresarial”, Gonzalo FERNANDEZ DE LA MORA, *Los teóricos izquierdistas de la Democracia orgánica*, Barcelona, Plaza, 1985, p. 123.

Había que desterrar el régimen “burocrático-teocrático-militar” de la Restauración, permitiendo el paso a nueva elite política y social. Para Maeztu los partidos tradicionales eran poco representativos, entre ellos apenas existían diferencias ideológicas, el Parlamento era un simple “teatro” lleno de burócratas “fusionistas”, y los ciudadanos solo conocían del sistema su aparato represivo.²⁶ A esta duras críticas al funcionamiento del Estado liberal se unían otras, que eran causa o consecuencia de su debilidad como Estado nacional: ausencia de centralismo político real ante clientelas locales, persistencia de diferencias culturales y económicas disgregadoras entre las regiones españolas, o escasa difusión de los símbolos y rituales específicamente nacionales por el predominio de la tradición católica y las especificidades provinciales. Maeztu se unió al movimiento anticlerical en España, que llegaría a su culminación con las opciones de Moret y Canalejas, y su punto más visible en el “caso Nozaleda”.²⁷ Su modernización nacionalista y liberal pasaba, pues, por la secularización técnica: atacaba el ascendiente moral y ético cristiano, sus prerrogativas económicas, sus símbolos populares, sus portavoces académicos (en especial a Menéndez Pelayo), sus centros y programas educativos.²⁸

Pero no solo “el catolicismo tradicional” impedía la modernización nacionalista. Otros movimientos políticos e ideológicos “apuntaban en la dirección de disrupción de la unidad de acción e identidad”. Entre ellos señalaba la “majadería” krausista de Sanz del Río y Salmerón, el “primitivo” nacionalismo vasco de Sabino Arana (coincidiendo con Unamuno), el “revolucionario” catalanismo (que olvidaba en su desarrollo su pluralismo y su progreso económico),²⁹ la escatología anarquista (de esencia dogmática y de base teológica a su juicio), un socialismo anti intelectual (que tomaba literalmente la vulgata marxista de Jules Guesde [1845-1922]), un republicanismo difuso y un carlismo apagado. Sólo el estadista mallorquín Antonio Maura aparecía como capaz de aportar una política modernizadora y audaz desde posiciones de poder, ante todo limpieza electoral, representatividad política, corporativismo municipal y movilización de burgueses e industriales. Así, en diciembre de 1901, Azorín, Baroja y Maeztu publicaron una proclama puramente noventayochista, el denominado como “Manifiesto de los Tres”; en él, los autores citados defendían un remedio regeneracionista a los “males de la patria”: de

²⁶ Ramiro DE MAEZTU, “La Nación contra el Estado”, en *Hacia otra España...*, pág. 110.

²⁷ Vicente MARRERO, *Maeztu*, p. 23.

²⁸ Así alabó la obra *Electra* de B. PÉREZ GALDÓS, congeniaba con al “ácrata” Baroja y se movilizó junto a liberales e izquierdistas contra el obispo Nozaleda, y por ende, contra el propio Antonio Maura. Véase Pedro Carlos GONZALEZ CUEVAS, *Maeztu*, p. 42.

²⁹ Ramiro DE MAEZTU, “El separatismo peninsular y la hegemonía vasco-catalana”, en *Hacia otra España...*, pp. 199-200.

manera general “aplicar los conocimientos de la ciencia en general a todas las llagas sociales”, y específicamente impulsar “la enseñanza obligatoria, la fundación de cajas de crédito agrícola y la implantación del divorcio”. Pero como paso con su primera campaña contra el gobernador malagueño Cristino Martos, apenas tuvo eco.

Pero todo comenzó a cambiar en 1905. Maeztu llegó a Inglaterra como corresponsal *La Correspondencia* española y de *La Prensa* argentina.³⁰ Allí conoció de una versión funcional de la *Cuestión social*, surgida de los debates sobre la socialización del liberalismo inglés. Los primeros años en la capital británica fueron de una soledad solo rota por los contactos con anarquistas de la talla de Piotr Kropotkin [1842-1921], los socialistas de la “Sociedad fabiana” y varios grupos sociales de tinte religioso.³¹ Durante casi quince años contempló “que el secreto de la superioridad de los anglosajones, en la que el mundo creía entonces, consistía en sus instituciones liberales y en sus preferencias por las actividades libres sobre las oficinas del Estado”, aunque finalmente comprendió la diferencia insalvable entre la tradición anglosajona e hispánica (estancia ininterrumpida a excepción de varios meses en Alemania donde asistió al Seminario de metafísica de Herman Cohen en Marburgo).

El socialismo británico se encontraba compuesto, en este momento, por dos ramas: por un lado el socialismo de Estado de la “Fabian Society” y el sindicalismo tradeunionista (influido por el sindicalismo francés) y por otro el socialismo organicista del grupo del “Guild Socialism” (fundado sobre la escuela corporativa católica, la teoría de los derechos objetivos, el solidarismo y las tesis del jurista galo León Duguit). Esta última corriente, que tanto influyó en Maeztu, apostaba por una nueva forma de control industrial obrero, criticaba el poder e intervencionismo de la burocracia del Estado, condenaba la anarquía capitalista y apostaba por un modelo de Estado instrumento para el andamiaje político de la unidad, es imprescindible. El liberalismo social de la revista oficial guildista *The New Age*, atrajo a Maeztu hacia el pensamiento filosófico del fundador del guildismo Orage y su obra *Socialismo gremial*. Años después, el doctrinario católico Maeztu, recordaría estos años como “extravíos de la primera juventud”.³²

³⁰ Época recogida por Rafael A. SANTERVÁS, *La etapa inglesa de Ramiro de Maeztu*, Madrid, Universidad Complutense, 1987.

³¹ Luis OLARIGA; Venancio DEL VAL (ed.), “Cómo era y pensaba Ramiro de Maeztu en su etapa de Inglaterra”, en *En torno a Ramiro de Maeztu*, Vitoria, Fundación Sancho el Sabio, 1974, pp. 45-62.

³² Ramiro DE MAEZTU, “Razones de una conversión”, en *Acción española*, 1934, N° 62-63, pp. 6-16. En este artículo señalaba “así hemos vuelto a España, que fue nuestro punto de partida”, ya que “mi patria perdió su camino cuando comenzó a apartarse de la Iglesia”, y lo “que necesita España no es lo que Nietzsche había predicho”.

En su segunda Conferencia, pronunciada tras su regreso a España en 1910 (en Madrid), Maeztu rompía públicamente con su pasado noventayochista, al considerar caducas sus fórmulas, y denunciaba el dominio plutocrático y burocrático existente en la sociedad española. Maeztu consideraba que solo existían dos salidas para la Restauración: la reforma o la revolución. El vitoriano se sumaba al proyecto reformista “aún en obras”, necesitado de una elite intelectual (“lo que seamos nosotros, eso y no otra cosa será España”, proclamaba);³³ reconocía con ello, que sus primeras reflexiones se encontraban desconectadas de la realidad política de la Restauración, al igual que el resto de proyectos regeneracionistas; así lo hizo en su Conferencia “La Revolución y los intelectuales”, pronunciada en 1911 en el Ateneo de Madrid.

Las reformas puramente políticas eran, aún, terreno temprano para Maeztu, apostando esencialmente por transformaciones materiales y espirituales, tal como enseñaba *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber. La educación de la elite rectora, de la burguesía comercial y empresarial en los valores de trabajo y constancia; la de la población general en un socialismo solidario y en un espíritu nacional de procedencia militar. Para ello había que reformar las Universidades y los planes de estudio, situando el Quijote de Cervantes como símbolo de decadencia y esplendor de obligado estudio.³⁴ De la reforma constitucional apenas si hablaba; sólo citaba un “partido mesocrático”, de pobres y burgueses, de “pequeños labradores propietarios de sus tierras, la mayoría de los comerciantes y de los industriales, el profesorado, los intermediarios de todas las clases, casi todo el personal técnico de la industria y del tráfico, los artistas y de los intelectuales”.³⁵ En suma, una organización política participada por los gremios y representativa de las corporaciones productoras que reflejase “la sociedad como conjunto orgánico”, dónde cada individuo ocupaba un papel comunitario “por la función que desempeñan en la vida social”.³⁶ Pero progresivamente, Maeztu se dio cuenta de que el Ejército español era el único actor capaz de representar y difundir esos valores patrios y unitarios y solidarios, modernizadores y corporativos, como “el único medio del que disponen los gobiernos para relacionarse y comunicarse con las clases desprovistas de cultura”.³⁷

Su liberalismo se socializaba, definitivamente, al calor del movimiento guildista inglés [1907-1912]; su proyecto aspiraba igualmente la difusión federalismo ibérico o del deporte como actividad formativa del espíritu

³³ Ramiro DE MAEZTU, “La revolución y los intelectuales”, en *Liberalismo y Socialismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 55-56.

³⁴ Pedro Carlos GONZALEZ CUEVAS, *La tradición bloqueada...*, pp. 72-73.

³⁵ Ramiro DE MAEZTU, “Por Cataluña”, en *Alma Española*, Madrid, 30 de Abril de 1904.

³⁶ “Filosofía de un debate”, en *España*, 7 de diciembre de 1904.

³⁷ “Deber social del ejército”, en *El Imparcial*, 13 de febrero de 1902.

nacional. La amistad y las enseñanzas de Arthur Penty (contrario al socialismo de Estado de los fabianos y de los marxistas) marcaron a Maeztu, con quién compartía la necesidad de la copropiedad o control obrero de la industria, la denuncia de la burocracia y la dictadura del Estado, la condena del anarquismo y la necesidad del Estado como garante de la libertad individual. Estas ideas de Penty, cercanas al corporativismo cristiano asumido por Chesterton y Belloc, comenzaron a acercar, progresivamente, a Maeztu a una versión nueva del tradicionalismo católico español a su regreso a la Península (dejando en Inglaterra un reconocimiento intelectual del que se le privó en España, como demostraron Shaw, Wells, Orage, Wilson y Cole).

Su interés por el hecho sindical atrajo, en este momento, toda su atención. Tras contemplar las huelgas socialistas que asolaron Inglaterra entre 1910 y 1912, escribió “Hacia el nuevo régimen” en el *Heraldo de Madrid*, el 8 de junio de 1913. Hablaba de un nuevo sindicalismo corporativo de miembros mixtos (patronos y obreros) e ideas mixtas (propugnado el diálogo entre los socialistas de Pablo Iglesias y los tradicionalistas de Vázquez de Mella), frontalmente opuesto al sindicalismo revolucionario.³⁸ Posteriormente, equiparaba el socialismo católico y gremial de G. K. Chesterton con el socialismo organicista de De los Ríos, en un socialismo “ni liberal ni democrático”.³⁹

Maeztu pretendía acercar al nuevo liberalismo social a las posiciones ortodoxas del PSOE. Poco después, en la revista *España*, controlada a la sazón por Araquistáin, publicó su artículo “Los principios gremiales: limitación y jerarquía” (1915); en él insistía en que la economía de guerra desarrollada durante la I Guerra Mundial había favorecido el desarrollo de la “solución gremial”. Esta imbricaba la producción cooperativa gremial y la propia naturaleza humana, dibujando un sindicalismo cada vez más alejado de la ortodoxia de la UGT.

Este equilibrio entre la igualdad democrática y la diferenciación liberal, debía unir a elites y masas, la función y la jerarquía. Así valoró como positiva la creación del *Partido Reformista* de la mano de Melquíades Álvarez, capaz de unir a las distintas corrientes regeneracionistas; además se situaba a favor de la causa aliadófila en plena I Guerra Mundial, que respondía, más que a consideraciones geopolíticas o a su indudable identificación con el mundo anglosajón, a la prevención que sentía respecto de Alemania por aquello de la “herejía germánica”.⁴⁰

³⁸ “Hacia el nuevo régimen”, en *Un ideal sindicalista*, Madrid, Editora Nacional, 1961, pp. 106-113.

³⁹ “Hacia el nuevo régimen”, p. 110.

⁴⁰ Pedro Carlos GONZALEZ CUEVAS, *Maeztu...*, p. 49.

El segundo combate: la propuesta de un liberalismo social y funcional

Authority Liberty and Function in the light of the war fue su testimonio como corresponsal en una Inglaterra en guerra. Esta obra, conjunto de artículos publicados inicialmente como *Inglaterra en armas* (1916),⁴¹ llegó a las librerías españolas como *La crisis del humanismo* (1919). La edición patria resultó ser un profundo análisis de los principios constitutivos de la organización corporativa de la sociedad guildista: autoridad, libertad y función. Con ella se abría la segunda fase de la biografía de Maeztu: el liberal socializado y organicista, capaz de unir función y tradición.

La obra citada, texto profundamente original y su segundo “libro de combate”, fue su primera gran sistematización político-social. En sus páginas esbozó un “organicismo” social y funcional que superaba los límites del liberalismo clásico y del socialismo gremialista. “Los hombres – mantenía Maeztu – no se asocian de manera automática ni inmediata a la manera liberal (espontánea) ni conservadora (tradicional)”; estos se unen por razón de cosas comunes materiales y espontáneas. La “primacía de las cosas” era una realidad social a la hora de establecer los principios del mando político, el ideal de justicia y los valores adecuados para la colectividad.⁴² Un nuevo principio funcional debía organizar la sociedad de manera objetiva, mostrando la primacía de la realidad laboral y profesional de ser humano, y la necesidad de la resurrección modernizada de los gremios; estos representaban el principal ejemplo histórico de limitación del intervencionismo estatal, frente al “derecho subjetivo” que identificaba al “Estado como bien” en el idealismo hegeliano, o al “Estado como necesidad” en Hobbes y Bodino.⁴³

La “herejía alemana” se materializaba en el *Estado ético*, paradigma de una Modernidad que dejaba al hombre libre de toda atadura moral y ética. Frente a él, Maeztu buscaba la actualidad de la “ortodoxia del clasicismo cristiano”; frente al subjetivismo ideológico de humanistas y protestantes, defendía la “objetividad de las cosas”.⁴⁴ Sobre estas convicciones nacía el corporativismo gremial y funcional de Maeztu, cada vez más cercano a las posiciones neotradicionalistas católicas. La trágica situación en la que se encontraban las sociedades europeas tras la Gran Guerra y la Revolución rusa, hacía imperiosa una reacción frente al subjetivismo y el relativismo

⁴¹ La primera edición en español fue publicada en Inglaterra como *Ramiro de Maeztu, Inglaterra en armas*, Londres, Darling & son, 1916.

⁴² Ramiro DE MAEZTU, *La crisis del humanismo. Los principios de autoridad, libertad y función a la luz de la guerra*, Barcelona, Minerva, 1919, pp. 305-306.

⁴³ Ídem, p. 31.

⁴⁴ Pedro Carlos GONZALEZ CUEVAS, *Maeztu...*, p. 51.

ético, frente al abandono de la trascendencia en el ser humano, frente al liberalismo individualista y el socialismo estatista y burocrático.⁴⁵

La reacción de Maeztu partía, en primer lugar, del retorno al principio de “objetividad de la cosas”, superador del agotado proyecto de la Modernidad. De la reflexión kantiana de sus primeros años, Maeztu defendía la interpretación ontológica del mundo bajo el idealismo objetivo (en la línea de Georges E. Moore)⁴⁶ y la jerarquía de valores (según enseña el Magisterio Católico). Esta interpretación señalaba la existencia de un mundo suprahistórico de valores y principios objetivos que el ser humano debía de seguir, y de una unidad trascendental representada por Dios, que controlara la naturaleza pecadora del hombre mediante una autoridad justa y racional.

Maeztu valoraba de manera muy positivamente, los dos principios básicos de “limitación y jerarquía” que el gremio y la tradición católica llevaban consigo, ya que ponían trabas a los excesos de autoridad y limitaba de manera efectiva el poder ilimitado de todo ser humano. Frente al individualismo patronal y el estatismo socialista, Maeztu encontraba así el papel fundamental del corporativismo: un “equilibrio de poder”.⁴⁷ Ante el apogeo de los neohegelianos y su idealismo estatista, Maeztu desarrollaba la idea de un principio organicista y funcional capaz de frenar la absorción estatal de la sociedad y subordinar el interés del Estado al de la Comunidad, del Derecho y de la Justicia. El nuevo régimen que esbozaba Maeztu, se caracterizaba por la descentralización regional y funcional del Estado, fiel reflejo de la natural división y competencias de la Sociedad y de la Economía. Frente a ciertos recelos tradicionalistas (integristas y carlistas) a toda movilización nacionalista que oliese a Revolución liberal, Maeztu intentó desarrollar un “patriotismo militante” y un liberalismo organicista de creación propia.⁴⁸

Pero esta obra supuso la ruptura total de Maeztu con la regeneración liberal. La situación internacional que describía se escenificaba también en España. Estos principios funcionales y organicistas debían imponerse ante la crisis terminal del sistema de la Restauración, tras los sucesos entre 1917 y 1922.⁴⁹ Por ello apostó, como tantos intelectuales del momento, por la Dictadura militar, técnica y regeneracionista, que se implantó en 1923 para

⁴⁵ Ramiro DE MAEZTU, *La crisis...*, pp. 27-29.

⁴⁶ Al respecto véase el estudio de Rosa María SILLAURREN y José Miguel SANTAMARÍA, “G. E. Moore: Influencia de su *Teoría de los valores en el pensamiento* y la obra de Ramiro de Maeztu”, en Venancio DEL VAL, *En torno a Ramiro de Maeztu...*, pp. 219-244.

⁴⁷ Véase Pedro Carlos GONZALEZ CUEVAS, *Maeztu...*, p. 54.

⁴⁸ Interpretación recogida de Julio GIL PECHARROMAN, *Conservadores subversivos*, Madrid, Eudema, 1994, p. 15.

⁴⁹ Artículos recogidos en Ramiro DE MAEZTU, *Liquidación de la monarquía parlamentaria*, Madrid, Nacional, 1957.

restaurar el orden, promover la autoridad necesaria y recomponer la administración local.

Tras un breve momento escepticismo ante la nueva situación, publicó en *El Sol* un artículo con el título "Agua pasada" (1924); en él denunciaba la situación de "espectáculo vergonzoso y desolador" del sistema parlamentario y el "libertinaje" ideológico que había destruido la conciencia nacional, y mostraba que inevitablemente "ahora ha surgido lo que surge siempre cuando un pueblo amenaza con disolverse y hay un poder que se opone a su disolución". La dictadura no era buena o mala *per se*, sino siempre en función de su eficacia gubernamental. Varios días después, volvió a publicar en *El Sol* un artículo donde declaraba la necesidad de educar cívicamente al pueblo en la tares de gobierno y daba por finiquitado el "podrido" régimen canovista mediante nuevas vías de asociación, representación y participación.⁵⁰

En su conferencia: "La decadencia de Occidente de Spengler", en el teatro Lloréns de Sevilla (7 de noviembre de 1923), mostraba las claves del futuro régimen político nacionalista y corporativo:

El nuevo régimen trata de asegurar la subsistencia de la sociedad española, para que no sea posible balcanizarla desde fuera, ni que se abandone desde dentro el espíritu de incoherencia.

En 1925 viajó a los Estados Unidos para conferenciar sobre temas literarios hispanos en el Colegio de Middlebury, y a su regreso publicó su obra *Don Quijote, Juan y la Celestina* (1925), donde el "mito literario" se convierte ya en un testigo o reliquia de la historia, en una ilusión colectiva capaz de mover las aspiraciones políticas. En esta obra, y en especial en su capítulo "España y el Quijote", Maeztu sitúa ya su posición vital sobre la historia de España, que vincula con una interpretación teológica e imperial del pasado de nuestra nación. El catolicismo panhispánico se vislumbra ya como el segundo pilar de su teoría político-social, reflejo modernizador de la tradición consagrada por Menéndez Pelayo.⁵¹

Pero Maeztu percibe claramente que esta soñada transformación política y económica de España, no era posible sin una reforma mental y espiritual previa. Su tesis del "Sentido reverencial del dinero" (1926) iba en este sentido.⁵² Derivada de la lectura de Weber, Maeztu deseaba conciliar catolicismo y capitalismo en un ideal espiritual capaz de asegurar la

⁵⁰ Ramiro DE MAEZTU, *Con el Directorio militar*, Madrid, Editora nacional, 1957, p. 35.

⁵¹ Sobre su nacionalismo español, véase Pedro Carlos GONZALEZ CUEVAS, *Maeztu*, p. 29.

⁵² Publicada en *El sentido reverencial del dinero*, Madrid, Editora Nacional, 1957. Recopilación de Vicente Marrero del texto original de 1926, completado con artículos de título y contenido similar publicados en 1933 en *ABC* y *El Sol* (en Madrid), y *El Mundo* (en Cuba).

modernización e independencia económica de España.⁵³ Maeztu partía de que “el sentido reverencial del dinero no era sino la antítesis de su sentido sensual”; “es el sentido que le da el hombre espiritual: el bien que con él puede hacerse, la libertad que puede alcanzarse, el poderío que permite alcanzar”.⁵⁴

Este sentido, desarrollado por los países anglosajones, dominadores y acreedores del resto, consistía en “que nuestra actividad económica no debe separarse del resto de la vida”. Frente al ascetismo y el lujo, España debía asumir este ideal “superando el problema moral en la inversión del dinero”, reconciliando la tradición católica con el capitalismo industrial.

La regeneración económica de España planteaba la “posibilidad de reconciliar el ideal mundano de mis abuelos liberales con el ideal ultramundano de mis abuelos carlistas”.⁵⁵ Para Maeztu se hacía urgente defender y difundir por los países hispanos el sentido reverencial de dinero, su sentido espiritual, ya que “el dinero no es placer, sino poder”.⁵⁶ Solo así se alcanzaría la independencia económica y el progreso social, reconciliando capital y trabajo y eliminando la justificación de la lucha de clases; por ello “el progreso social no debe basarse en el sometimiento del mundo económico a los supremos intereses espirituales. Este diagnóstico se completaba con la siguiente demanda: “los hombres que no tenemos, pero

⁵³ Maeztu hacía frente a las tesis laicista de Azaña, afirmando: “El catolicismo constituye, para los españoles, una segunda naturaleza, nuestra actitud ante la vida”, en *El sentido reverencial del dinero*, p. 11.

⁵⁴ “El sentido sensual del dinero, no es ciertamente católico, sino del hombre natural que hay en nosotros”, sostenía Maeztu; por ello señalaba que “además del hombre natural, los espirituales llevan otro hombre dentro”, dando un sentido diferente al dinero que el hombre natural. No es una doctrina protestante (frente a M. Weber), ya que zonas católicas la han desarrollado (Vascongadas, Liguria, Cataluña, Flandes), e incluso “la España anticatólica reaccionaba contra ella, como contra la superioridad de una raza sobre otras”; “porque si nuestros anticatólicos no han sacado de la historia de Adán y Eva su creencia en la unidad del género humano, no sé de donde habrán podido sacarla”. Solo la combinación de piedad y trabajo produce la riqueza “lo mismo en los países católicos que entre los protestantes”; solo el espíritu sensual conduce a la miseria en todos ellos. Norteamérica es ejemplo palmario de ello, ya que “lo peor que se le puede ocurrir a un pueblo es decirse que el dinero se ha hecho redondo para que ruede”. *El sentido reverencial del dinero*, pp. 12-14.

⁵⁵ Para el vitoriano, “el ideal mundano y el ultramundano se han estado peleando durante siglos”, pero “la reconciliación es inmediata. Este mundo no lo es todo. En esto tienen la razón los ultramundanos. Pero este mundo es parte esencial del otro”. *El sentido reverencial del dinero*, p. 16.

⁵⁶ Maeztu mostraba como el poder era “uno de los valores supremos de la vida”, pero debía de enfocarse moralmente como “amor” y debía unirse al valor del saber también “como amor” (siguiendo a H. G. Wells). Esta unidad era la “vieja fe que ha hecho avanzar al hombre”. Véase Ramiro DE MAEZTU, “La unidad”, en *El Sol*, Madrid, 1926, p. 23-III.

que hacen falta son los que consideran la economía como una de las regiones supremas del espíritu".⁵⁷

Este es el problema de los pueblos hispánicos: una economía sometida y una espiritualidad triunfante. Norteamérica demostraba, especialmente desde 1898, la superioridad de los países donde se reverenciaba al dinero como parte de la moral, donde se utilizaba para crear más riqueza, donde se valoraba el talento y se ascendía por mérito, donde oficio y vocación se fundían, donde la mejor política social era la cooperación de patronos y obreros para mejorar el bienestar de la sociedad, donde economía y espiritualidad eran, en suma, parte de la misma moralidad.⁵⁸

Estas ideas "técnicas" encontraron en el Directorio militar de Primo de Rivera un posible medio de aplicación. Así, desde 1927 Maeztu participa en el proyecto de transformación del régimen tecnoautoritario excepcional, hacia una nueva Monarquía neotradicional como vocal en la Sección tercera ("De leyes constituyentes") de la Asamblea Nacional consultiva. Pero en 1928 fue nombrado embajador en Argentina, donde entró en contacto con el obispo Zacarías de Vizcarra [1880-1963], pionero en la doctrina de la Hispanidad; sus enseñanzas le ayudarán a vincular la tradición espiritual e histórica de lo español con el "principio funcional", más allá de conceptos raciales, de preocupaciones decadentes como las del conjunto de noventayochistas, o de invenciones republicanas "sin base histórica".

La hispanidad se convertía en Maeztu, como ideal y como función, en dique contra la Revolución en España, y el corporativismo en el medio consustancial.

El tercer combate: en defensa de la Hispanidad

Tras la caída del gobierno de Miguel Primo de Rivera, Maeztu cesó en su actividad diplomática a principios de 1930. Pese a los intentos de Berenguer y Aznar de desenterrar el sistema constitucional canovista, Maeztu advirtió que los días de la Monarquía demoliberal española estaban contados. Por ello asumió la necesidad de un nuevo tipo de Monarquía sobre los principios sintéticos del neotradicionalismo: legitimidad de la

⁵⁷ *El sentido reverencial del dinero*, p. 34.

⁵⁸ Este ideal de sometimiento conllevaba la desacreditación de las funciones económicas; industriales, técnicos, o comerciantes son vistos como meros instrumentos para ideales éticos y estéticos superiores. Pero el hombre económico solo produce más de lo necesario y trabaja bien cuando se dignifica su trabajo; lo contrario es una actividad antisocial. Así se explica la "superioridad de los pueblos que creen que el mundo económico es parte esencia, y no sometida, de los supremos intereses espirituales". Sus banqueros, comerciantes, ingenieros serán "los hombres de primer orden"; estos "países que veneran la economía dominarán los mercados del resto de países que desprecian". Véase Ramiro DE MAEZTU, "¿Sometimiento de lo económico?", en *El Sol*, Madrid, 1926, p. 30-III.

Tradición y funcionalidad de la Técnica. Ante un porvenir que consideraba tenebroso, Maeztu volvía los ojos ante nuestro “gran ejemplo del pasado: la Tradición; era la única solución “a la guerra de todos contra todos” (Guerra de clases en el interior, Guerra universal en el exterior), desatada por la negación humanista e ilustrada de la “verdad objetiva”. Frente al ideal laicista y “jacobino” de la II República, Maeztu comenzó a oponer el ideal católico y funcional de la Hispanidad “una idea que ningún otro pueblo ha sentido con tanta fuerza como el nuestro”.⁵⁹

Publicada en 1934, su obra *Defensa de la Hispanidad* daba cuerpo común al conjunto de artículos publicados por Maeztu sobre este tema por R. de Maeztu entre 1931 y 1934. En ella tradición hispánica se convertía en Maeztu “la escuela para las nuevas generaciones” en la “paz, unidad y armonía social”; esta realidad histórica era “la verdad” que alumbraba la “unidad de la Cristiandad, unidad del género humano, unidad de los principios fundamentales del Derecho natural y aún la unidad física del mundo”. La actualidad de esta tradición residía, para Maeztu, en que la historia es “el faro de la humanidad”:

De cuando en cuando los ojos de un profeta rasgan el velo del futuro para darnos algún aviso de la Providencia. A los ojos normales de los hombres, el porvenir es un misterio impenetrable. Por eso volvemos los ojos a la Historia.⁶⁰

La negación de esta unidad, de esta tradición, fue la clave de la muerte de la monarquía constitucional. La proclamación de la II República fue el inicio de la nueva militancia de Maeztu. El ideal de la hispanidad y el régimen monárquico tradicional y social fueron sus señas de identidad. Desde 1931, Maeztu se convirtió en “enemigo declarado e intransigente” del sistema republicano ya que “la República no es más que el permiso para preparar la Revolución”.⁶¹ Ante la subversión revolucionaria que la República preparaba, Maeztu opuso, en primer lugar, un nuevo ideal para fundar y movilizar la contrarrevolución española. “Ya no es una mera pesadilla hablar de la posibilidad del fin de España”,⁶² ante la desaparición de la disciplina de la civilización, la rebelión frente a la autoridad, el ataque a los preceptos y las jerarquías de valores y la ofensiva de los nacionalismos periféricos; solo era posible la resistencia, para Maeztu, desde la Hispani-

⁵⁹ Ramiro DE MAEZTU, *Defensa de la hispanidad*, Madrid, Biblioteca Homo Legens, 2006, p. 227.

⁶⁰ La razón de este regreso se situaba en que “si ahora vuelven algunos espíritus alertas los ojos hacia la España del siglo V es porque creyó en la verdad objetiva y en la verdad moral”. Ramiro DE MAEZTU, “Reivindicación europea de nuestro pasado” (*El Pueblo vasco*, Bilbao, 10 de noviembre de 1932), en *El nuevo tradicionalismo y la Revolución social*, Madrid, Editorial Nacional, 1959, pp. 44-48.

⁶¹ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Maeztu...*, p. 265.

⁶² Ramiro DE MAEZTU, *Defensa de la hispanidad...*, p. 11.

dad. Frente a una revolución que convertía a las masas populares en simples instrumentos manipulados y las retrotraía a un primitivo estado tribal y atomista", no existe más defensa que la Contrarrevolución".

Ésta era la respuesta natural a la que consideraba como provocación revolucionaria de anarquistas, socialistas, separatistas y republicanos. Por ello, "la Contrarrevolución, como la Contrarreforma, es un movimiento esencialmente espiritual", cuyo fin aparecía para Ramiro en "la restauración de la conciencia de los valores históricos de España, en el retorno al espíritu tradicional", garantía de todo progreso presente y futuro".⁶³ Pero en este contexto, España se encontraba en trance de disolución como "empresa histórica"; así lo relataba Maeztu: "España es una encina medio sofocada por la yedra. La yedra es tan frondosa, y se ve le encina tan arrugada y encogida, que a ratos parece que el ser de España está en la trepadora y no en el árbol. Pero la yedra no se puede sostener por sí misma".⁶⁴

Ante un mundo occidental europeo en trance de disolución, como consecuencia de los errores y odios que había culminado en la Primera guerra civil europea, el ideal de la Hispanidad se podía convertir en la luz para la Contrarrevolución europea. La lucha de clases había permitido la disolución de la armonía interna y la guerra universal la fraternidad internacional entre pueblos. La militarización acelerada de las naciones europeas preparaba un conflicto que solo "una nueva Cristiandad" podía neutralizar.

Así, su ideal de la Hispanidad aspiraba a ser el nuevo referente de valores y principio para el Viejo Continente, el "Imperio de una fe" que no se limitaba a una comunidad de pueblos a modo de Sociedad de naciones; era la forma "superior y universal de convivencia" que tomaba como referencia un paradigmático pasado español de concepción católica de la vida que el español generó durante los siglos XVI y XVII.

Este imperio o comunidad espiritual hispánica pretendía ser un modelo de unión y paz, invitando a los pueblos de lengua española, para el resto de naciones situadas en el camino hacia la Guerra total. Maeztu proclamaba que "no hay en la Historia Universal obra comparable a la realizada por España. Porque no sólo incorporamos a la civilización a todas las razas que estuvieron bajo nuestra influencia; les dimos algo que vale más que la misma civilización, y es la conciencia de la unidad moral con nosotros, es decir, la conciencia de la unidad moral del género humano, gracias a lo cual ha sido posible que todos o casi todos los pueblos de América hayan tenido alguna vez por gobernantes, por caudillos, por poetas, por directores a hombres de raza de color o mestizos".⁶⁵

⁶³ *Defensa de la hispanidad...*, p. 188.

⁶⁴ *Defensa de la hispanidad...*, p. 5.

⁶⁵ *Defensa de la hispanidad...*, p. 9.

La articulación de la Contrarrevolución española necesitaba, en primer lugar, de la reconstrucción de los “grandes dogmas nacionales” (Mella) en torno a la recuperación de la “unidad espiritual”. La “Hispanidad” sería el mito que reivindicaría a España como ser histórico, enseñara las razones de la vigencia de la tradición española, recuperase el orgullo por los valores españoles e hispánicos; pero sobre todo sería el ideal movilizador y funcional de las clases medias para frenar el creciente proceso revolucionario. Maeztu consideraba imprescindible, este retorno a la concepción política “realista” de las centurias de civilización católica universal; por ello, la propuesta del prohombre carlista Esteban Bilbao de una “monarquía limitada, templada”, no sería posible sin la superación de la “ruptura de esa unidad espiritual”.⁶⁶

Este ideal hispanista fue el tema central que desarrolló en las páginas de *Acción española* (a la que pretendió, por cierto, denominar *Hispanidad*), la revista que fundó el 15 de diciembre de 1932 con el apoyo y colaboración de Eugenio Vegas Latapié y del Marqués de Quintanar. Este tema, que culminó en su obra capital de 1934, también se hizo presente en su labor propagandística para *Renovación española* (al que se afilió en 1933), en sus artículos en el diario *ABC*, y en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, versado sobre “El Arte y la Moral” (1935).

Bajo este ideal hispanista lo espiritual y lo funcional se volvían a unir; sus principios esenciales lo mostraban: servicio, jerarquía y hermandad (frente a la tríada revolucionaria; libertad, igualdad y fraternidad). El servicio era obra de los nuevos “caballeros de la hispanidad”, representantes de las clases conservadoras que debían reactualizar como divisa el lema “Dios, Patria y rey” y asumir el servicio social aristocrático. La jerarquía era la “condición de la eficacia”, que “aborrecía la falsa igualdad política. La hermandad de la humildad era el objetivo final de toda aristocracia social, realización objetiva del servicio y de la jerarquía.”⁶⁷ Sobre estos principios Maeztu completaría, sin bien de manera parca, un régimen que consideraba funcional como poder neutral y moderador, y conectado con las exigencias morales y económicas de su tiempo: la “nueva Monarquía tradicional y social”.⁶⁸

⁶⁶ Ramiro DE MAEZTU, “El porvenir del pasado” (*Diario de Navarra*, Pamplona, 15 de diciembre de 1932), En *El nuevo tradicionalismo y la revolución social*, Madrid, Editora nacional, 1959, pp. 50-53.

⁶⁷ *Defensa de la hispanidad...*, p. 226.

⁶⁸ En ella, la participación y representación orgánica de la comunidad partiría de una concepción de las libertades concretas de los ciudadanos, vinculadas a sus realidades profesionales, municipales y familiares; eso sí, tuteladas por un “poder fuerte”, por unidad de mando permanente estatal y espiritual. Así era la base de su nueva concepción de la monarquía tradicional española, establecida sobre y entre las distintas clases y partidos, con una auctoritas capaz de resistir los egoísmos partidistas, de integrar

Pese a conseguir el acta de diputado por Guipúzcoa en las elecciones de noviembre de 1933, su crítica al sufragio universal fueron continuas, siendo a su juicio el motor inevitable de cualquier futura guerra civil. El Parlamento reflejaba la primacía de la "disensión" sobre el "consenso", de la "oposición" sobre el "saber", la "mentira" sobre la "verdad"; esta institución era "útil para expresar la voluntad del pueblo, para votar o negar recursos económicos a los Gobiernos, para censurar una política determinada, pero no es apto para la función legislativa, en cuanto le son inherentes los partidos y a los partidos la parcialidad".

En 1934 contempló el auténtico rostro de la revolución social en España. Tras los sucesos de Asturias y Madrid en Octubre, Maeztu exigía la unidad espiritual y política de todos los ciudadanos alertados por la inminencia de la Revolución social, en torno a una nueva Monarquía tradicional, católica, corporativa y militar. La defensa de un "orden político y social" de la justicia eterna y no un mero mandato del legislador" llegaba a decir), se concretaba en un sistema político-social corporativo, nacionalista y católico, antiliberal y contrarrevolucionario, monárquico e imperial (su urgencia nacía de la convicción de que "sin orden, no hay Derecho que, según la tradición española, es la encarnación).

Por ello habló de la supresión de los Jurados mixtos, cuyo funcionamiento se veía paralizado al convertirse para los socialistas "en formidable arma de sus pasiones y de su espíritu revolucionario", en el reflejo de la "imposición tiránica de la clase obrera" sobre el resto. La experiencia de estos Jurados mostraba la conversión del estado republicano en instrumento de los agitadores sociales, en instrumento de la Revolución que falsamente "se creía y se llamaba neutro". Frente a esta realidad, Maeztu reclamó un "Estado-servicio" que "solidarizase a todas las clases sociales en un espíritu recíproco de amor y justicia"; el "Estado es un servicio", insistía Maeztu, y no un "propiedad de la burocracia" ni "arma de la revolución".⁶⁹

A ello unía su insistente denuncia de la enorme tasa de desempleo en España (casi 700.000 parados), caldo de cultivo propicio para la captación revolucionaria de las masas obreras; para solucionar el acuciante problema de la desocupación, desempolvó el programa de infraestructuras hidráulicas del Marqués de Guadalhorce, "modo más económico de colocar

armónica y cristianamente a la sociedad en su conjunto, y de garantizar el orden y el trabajo de la nación. Pese a la admiración por la unidad y movilización alcanzada por las fascistas y nacionalsocialistas, sus dogmas estatistas y racistas eran incatacables para un católico como él. Véase P. C. GONZALEZ CUEVAS, *Maeztu*, pp. 281 y 282.

⁶⁹ Los Jurados había pervertido sus fines paritarios al vaciarlo de su fin esencial: la "negociación pacífica de los conflictos para la prosperidad de la industria". Véase Ramiro DE MAEZTU, "Los Jurados mixtos", en *Un ideal sindicalista*, p. 358.

de modo permanente, en nuestro campos a un millón de familias”.⁷⁰ Pero el corporativismo de Maeztu fue rechazado frontalmente por coalición socialista-republicana gobernante, e inicialmente, por sectores conservadores aún recelosos de su pasado “liberal-social”.

“O la paz social o la lucha de clases”; así veía a finales de 1934 la situación política en España. De nada valían las mentiras y negociaciones de Miguel Maura; ya que “no hay pacto posible con la Revolución”. Maeztu contemplaba el desencadenamiento, desde Octubre de ese año, de la lucha entre una revolución asumida por todas las izquierdas, que escondía bajo el mito democrático la lucha de clases, y una contrarrevolución aún de demasiado divida entre las derechas. El verdadero rostro de la Revolución se atestiguó con la definitiva conversión al bolchevismo de la Agrupación socialista de Madrid, apartando la línea posibilista de Besteiro por la de Largo Caballero; la desunión de los contrarrevolucionarios se manifestaba en la actuación autónoma del Ejército y de la Iglesia, de los profesionales liberales y de los capitalistas, de las aristocracias terratenientes y de los industriales.⁷¹

En este ambiente prebélico, Maeztu aún tuvo tiempo para la reflexión filosófica y cultural, con publicación de su obra *Defensa del Espíritu* y su discurso de ingreso en la Academia Española “La brevedad de la vida en nuestra poesía lírica” de 30 de mayo de 1935. Estos textos mostraban el verdadero fin de su contrarrevolución: la defensa del ser espiritual, de su realidad vinculada a la esencia nacional, el poder verdadero de los españoles, “ya que el verdadero poder es siempre espíritu”. Estas ideas y estas posiciones le llevaron ante el pelotón de fusilamiento en las primeras semanas de la *Guerra de España*, ante el cual enunció unas palabras convertidas en leyenda, en profecía: “vosotros no sabéis por qué me matáis, yo si se por qué muero, para hacer que vuestros hijos sean mejores que vosotros”.

⁷⁰ Ramiro DE MAEZTU, “El problema del paro y su remedio”, *Un ideal sindicalista*, p. 357.

⁷¹ Los hechos de octubre mostraban a Maeztu tres conclusiones: el error del supuestamente liberal y católico Maura de “pactar con la revolución”, la desunión y debilidad las fuerzas contrarrevolucionarias “a excepción del Estado”, y la necesidad urgente de ganarse a las masas populares. Ramiro DE MAEZTU, “La Revolución”, *Un ideal sindicalista*, pp. 361-365.