

# CUANDO EL CUERPO SE ORGANIZA: PLURALISMO ORGÁNICO Y COMUNIDAD POLÍTICA EN LUIGI STURZO Y RAMIRO DE MAEZTU<sup>1</sup>

When the body organizes itself: Organic pluralism and political community in Luigi Sturzo and Ramiro de Maeztu

ENRIQUE CLEMENTE YANES

Universidad de Santiago de Compostela

enrique.clemente@usc.es

## Cómo citar/Citation

Clemente Yanes, Enrique (2025).

Cuando el cuerpo se organiza: pluralismo orgánico y comunidad política en Luigi Sturzo y Ramiro de Maeztu.

*Historia y Política*, 54, 301-331.

doi: <https://doi.org/10.18042/hp.2025.AL.08>

(Recepción: 19/07/2023; evaluación: 17/11/2023; aceptación: 27/02/2024; publicación en línea: 05/09/2025)

## Resumen

Los estudios sobre el organicismo durante la Europa de entreguerras han concentrado los esfuerzos en identificar convergencias y divergencias entre distintos modelos —fascismo, catolicismo social—, pero siempre subrayando el antiliberalismo y la matriz autoritaria que lo sustenta. Sin embargo, existe otra historia que no es antagónica a la anterior, sino que la completa y la enriquece. El organicismo es una palabra ambigua que en el contexto del periodo de entreguerras europeo no asumió un significado unívoco. Se prestó a polisemias alejadas del autoritarismo que liquidó el *largo verano liberal* inaugurado tras el fin de la guerra franco-prusiana. En concreto, esta variante pluralista reclamó un proceso de desarticulación de la soberanía nacional, mito fundacional de las revoluciones liberales, a partir de la realidad de los

---

<sup>1</sup> El artículo se enmarca en el proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia y Universidades del Gobierno de España titulado «La España global: las identidades españolas en perspectiva transnacional (1936-2019)» (PID2019-108299GB-C22).

grupos sociales intermedios: núcleos locales, sindicatos, asociaciones, cooperativas... Siguiendo la metáfora, las distintas articulaciones del cuerpo debían tener la suficiente autonomía para no acabar atrofiadas por el centro neurálgico —el Estado—. El artículo analiza las propuestas pluralistas de Luigi Sturzo y Ramiro de Maeztu bajo un contexto común: la experiencia de la Gran Guerra, la estadía de ambos en Londres y su participación en los círculos intelectuales del momento, y el *ethos* católico que moldeó la visión de la política de ambos intelectuales.

### **Palabras clave**

Nación; soberanía; pluralismo orgánico; corporativismo.

### **Abstract**

*Studies* on organicism in interwar Europe have largely focused on identifying convergences and divergences among various models—fascism, social Catholicism—while consistently emphasizing its anti-liberal character and the authoritarian matrix that underpins it. However, there is another history that does not contradict this narrative, but rather complements and enriches it. Organicism is an ambiguous term which, in the context of interwar Europe, did not assume a univocal meaning. It lent itself to interpretations far removed from the authoritarianism that brought an end to the long liberal summer inaugurated after the Franco-Prussian War. Specifically, this pluralist variant called for a dismantling of national sovereignty —the foundational myth of liberal revolutions—based on the reality of intermediate social groups: local communities, trade unions, associations, cooperatives... To follow the metaphor, the various articulations of the body were to possess enough autonomy not to become atrophied by the central nervous system— the State. This article analyzes the pluralist proposals of Luigi Sturzo and Ramiro de Maeztu within a shared context: the experience of the Great War, their time in London and involvement in contemporary intellectual circles, and the Catholic ethos that shaped both thinkers' political visions

### **Keywords**

Nation; sovereignty; organic pluralism; corporatism.

## SUMARIO

---

I. INTRODUCCIÓN. II. LA CATARSIS DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL (1914-1918): UN CONFLICTO DE IDEAS. III. CATOLICISMO Y SOCIALISMO COMO VÍA PLURALISTA. IV. PLURALIDAD DE VOLUNTADES. V. CONCLUSIONES. BIBLIOGRAFÍA.

---

## I. INTRODUCCIÓN

En *The lost history of liberalism* (*La historia olvidada del liberalismo*, 2018), Helena Rosenblatt rescata las virtudes del pensamiento liberal, colonizado desde los años ochenta por la sacralización del mercado y el individualismo exacerbado. En sus orígenes, el liberalismo celebró la ciudadanía, las libertades políticas y la igualdad ante la ley<sup>2</sup>. Situación análoga padece el organicismo, preso de su participación a la hora de legitimar los regímenes autoritarios europeos del periodo de entreguerras<sup>3</sup> y la matriz católica de muchos de sus postulados, contraria al levantamiento de una modernidad secular<sup>4</sup>. Sin poner en cuestión ambos hechos, lo cierto es que en muchos proyectos el organicismo ha representado una opción antitotalitaria y pluralista de la sociedad, en una tensión con la arquitectura liberal que predomina durante el siglo XIX. Y que, además, encontró apoyos a derecha e izquierda, convirtiendo el organicismo en una categoría ideológicamente neutra<sup>5</sup>.

En esa historia del organicismo menos frecuentada por la historiografía, para muchos pensadores e intelectuales este marco teórico informó un esquema pluralista de la sociedad, donde la soberanía era compartida por diferentes grupos sociales. La pretensión última era mitigar la extralimitación del poder soberano, representado en última instancia por el Estado nación, en lo que supondría una síntesis de las dos teorías que recorrieron la Europa moderna: individualismo y comunitarismo<sup>6</sup>. Además, la metáfora del cuerpo a la hora de concebir la comunidad política fue enormemente porosa entre bloques ideológicos, no limitándose a la teología contrarrevolucionaria que nutrió los regímenes autoritarios de entreguerras<sup>7</sup>, produciéndose un juego

---

<sup>2</sup> Rosenblatt (2020).

<sup>3</sup> Quiroga, Botti y Montero (2013).

<sup>4</sup> Israel (2015).

<sup>5</sup> Fernández de la Mora (1985).

<sup>6</sup> Oakeshott (2008).

<sup>7</sup> Pasetti (2017).

de influencias mutuas. El cristianismo democrático, diferentes variantes del socialismo no marxista o el liberalismo social declinaron el organicismo en plural.

La democracia cristiana, uno de los vectores políticos sobre los que se asienta la segunda posguerra mundial<sup>8</sup>, es un buen ejemplo. Lo orgánico era sinónimo, en el acervo democristiano, de pluralismo horizontal, «una política que insiste en la independencia, derechos y responsabilidades de cada individuo o grupo, que pueden mostrar que tienen una legítima esfera de propia actividad»<sup>9</sup>. Bajo el paraguas de la Unión Internacional de Estudios Sociales, el Código Social de Malinas (1927) hacía referencia a una multiplicidad de sociedades —familia, sociedad civil, clases, organizaciones supranacionales— legitimadas para contribuir a lo que denomina «bien común»<sup>10</sup>. Se trata una revisión parcial de las tesis contrarrevolucionarias que, desde Joseph de Maistre hasta Nikolai Berdiaev, consideraron el dogma de la soberanía popular una amenaza civilizatoria, cuyo origen más inmediato descansaba en la pulsión tan renacentista del hombre hacedor de leyes e instituciones<sup>11</sup>. Y la revisión es parcial porque, en definitiva, el tronco común que es el cristianismo ofrece una visión negativa del contrato social y de las utopías políticas. El pensador francés desconfiaba de esquemas abstractos que guiaran la organización de la sociedad, sometiendo a un juicio severo el sueño ilustrado de alumbrar una forma de gobierno universal válida para todos los pueblos<sup>12</sup>.

En *Humanisme intégral* (*Humanismo integral*, 1936) de Jacques Maritain (1882-1973) hay un distanciamiento respecto a la teología política de los contrarrevolucionarios<sup>13</sup>, y que fue fundamental en las narrativas de la derecha autoritaria durante el primer tercio del siglo xx. El pensador francés desarrolla lo que Massimo Borghesi ha llamado «la legittimazione critica del moderno». Opuesto a cualquier intento por parte de la Iglesia de reconstruir el *Sacrum Imperium* medieval —el nacionalcatholicismo<sup>14</sup>—, busca un espacio de diálogo entre cristianismo y modernidad. Un ejemplo es su comprensión de la comunidad política. En clara contraposición a la voluntad general rousseauiana, esboza una nación desarticulada en un conjunto de cuerpos intermedios que,

<sup>8</sup> Kalyvas (1996).

<sup>9</sup> Fogarty (1964: 102).

<sup>10</sup> Martín Artajo y Cuervo (1939).

<sup>11</sup> Berdiaev (1979).

<sup>12</sup> De Maistre (2014). Sobre el desafío que para la filosofía *modus vivendi* supone el universalismo cristiano, véase Gray (2021).

<sup>13</sup> Rivera García (2007).

<sup>14</sup> Botti (1992).

dotados de la suficiente autonomía, impiden la cristalización de un nuevo absolutismo: «La soberanía del pueblo —absoluta, monádica y trascendente como toda soberanía— excluía la posibilidad de todo tipo de cuerpos particulares u organismos de ciudadanos que disfrutasen dentro del estado de cualquier clase de autonomía»<sup>15</sup>. Si el proyecto moderno pretende asegurar un régimen de libertad, avisa Maritain, la mejor vía para conseguirlo es alejarse de la nostalgia del soberano, alentada por el clericalismo y el totalitarismo, y reconocer la pluralidad de grupos sociales, cuya autonomía garantiza que ninguno de ellos se apropie de todo el poder, en lo que parece una justificación muy similar a la planteada por Laski en sus estudios sobre la soberanía. El pluralismo orgánico, además de comprometerse con la autonomía de los órdenes sociales, cumple una función de autolimitación del poder político, en clara sintonía con los postulados del liberalismo posrevolucionario<sup>16</sup>.

Diferentes variantes de socialismo no marxista, críticos con la visión determinista de la historia presentada por el pensador alemán, incorporaron a su cosmovisión de la nación la metáfora del cuerpo. A partir de distintas influencias, desde el solidarismo francés de Léon Bourgeois (1851-1925)<sup>17</sup>, pasando por el revisionismo marxista de Carlo Rosselli (1899-1937) en su ópera prima *Socialismo liberal*<sup>18</sup> (*Socialismo liberal*, 1930) e, incluso, introduciendo el liberalismo clásico de pensadores como Frédéric Bastiat (1801-1850), la nación no dejaba de ser un agregado de solidaridades grupales. En España, el radical-socialista Fernando Valera Aparicio (1899-1982) definió con precisión el ideal orgánico: «Que la sociedad no es soberana, sino a condición de que todos y cada uno de los hombres sumen y organicen sus propias soberanías»<sup>19</sup>. Basta recordar el discurso que pronunció el socialista Fernando de los Ríos en la Universidad de Granada con motivo del inicio del curso académico 1917-1918. El que fuera catedrático de Derecho Constitucional propuso como remedio a la crisis de la democracia del periodo de entreguerras una jerarquización de la vida moderna, en la que el individuo adquiere una doble función: civil y profesional. La nación no podía reducirse a un mero conglomerado de individuos aislados y dispersos. De acuerdo con De los Ríos, la nueva forma democrática debía inspirarse en el principio de descentralización, dotando de autonomía al conjunto de grupos sociales para ejercer el poder que le es propio. Descentralizar era un sinónimo de democratizar, esto es, de distribuir la

<sup>15</sup> Maritain (1952: 63).

<sup>16</sup> Íd.

<sup>17</sup> Antonetti (2008).

<sup>18</sup> Roselli (1991).

<sup>19</sup> Valera Aparicio (1930: 65).

soberanía entre diferentes cuerpos intermedios<sup>20</sup>. En Italia, el movimiento antifascista Giustizia e Libertà enarboló el principio de *autonomia dal basso* y la descentralización de los cuerpos intermedios ante la omnipotencia del Estado moderno. El *nuovo umanesimo* reclamó un Estado orgánico-federal cuyo Parlamento reconociera el pluralismo funcional de la sociedad moderna<sup>21</sup>.

El liberalismo, acusado generalmente por sus detractores de promulgar una sociedad atomizada sin ninguna ligazón<sup>22</sup>, no desatendió la naturaleza sociable del ser humano. En un temprano 1759, Adam Smith observó en la sociedad y en la comunicación mecanismos eficaces para restaurar «la paz de la mente»<sup>23</sup>. En el contexto anglosajón, el llamado *New Liberalism*, con Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929) a la cabeza, insistió en los vínculos orgánicos y en el papel del Estado como garante final de la libertad<sup>24</sup>. Dentro de este amplio cuadro intelectual, la izquierda krausista, de notable influencia en España, concibió la comunidad política en sentido orgánico, donde el monismo estatal era remplazado por el pluralismo de asociaciones y grupos en una doble dimensión: funcional y territorial<sup>25</sup>. Desde un ángulo más elitista, el liberalismo de Salvador de Madariaga (1886-1978), autor de *Anarquía o jerarquía* (1935) consideraba que en el *ethos* liberal estaba incorporado la defensa de la autonomía de la familia y del municipio: «Starting from the family and the commune, we have sought to assert the right of each local group to all its natural sovereignty in all the fields of activity which belong to it»<sup>26</sup>. Sin abandonar el *corpus* liberal, el italiano Novello Papafava (1899-1973), colaborador en el proyecto cultural *La Rivoluzione liberale* de Piero Gobetti, no observó contradicción alguna entre la antropología individualista y la asociación humana, mientras las distintas formas de solidaridad grupal, sea la familia, el gremio o el sindicato, se constituyan libremente sin la coacción del Estado<sup>27</sup>.

El pluralismo orgánico postuló una alternativa que puso el foco en la idea de soberanía. Una soberanía que no podía ser monopolizada por el Estado nacional (monismo), sino que tenía que estar distribuida en distintos grupos y centros de poder con el fin de evitar la tentación totalitaria. Esta concepción de la comunidad política permeó a derecha e izquierda. Un juicio severo

---

<sup>20</sup> De los Ríos (1917).

<sup>21</sup> Bresciani (2017).

<sup>22</sup> Holmes (1999).

<sup>23</sup> Smith (2013).

<sup>24</sup> Hobhouse (2007).

<sup>25</sup> Díaz (2009) y Capellán de Miguel (2006).

<sup>26</sup> Madariaga (1951: 114).

<sup>27</sup> Papafava (1924).

acerca del organicismo —reaccionario, antimoderno<sup>28</sup>— omite, en primer lugar, su adaptabilidad a diversos esquemas ideológicos. Y, en segundo lugar, su posición en el mundo de las ideas era de vanguardia en la Europa de entreguerras. El católico y fundador de la Derecha Regional Valenciana (DRV) Luis Lucia Lucia (1888-1943) afirmó en *En estas horas de transición* (1930) que «todo hoy camina hacia la asociación»<sup>29</sup>. Desde la teoría pluralista británica, Harold Laski (1893-1950), que años más tarde acabaría transitando hacia el marxismo, observó que su tiempo no hacía más que sacralizar una presunta unidad política en detrimento del pluralismo: «Estamos en un verdadero peligro de retroceder a los tiempos antiguos, a la falsa adoración de la unidad, a la confianza en una indivisa soberanía como panacea a nuestros males»<sup>30</sup>. Ambos testimonios son interesantes porque revelan la actualidad de su pensamiento. Para el político valenciano, en pleno colapso de la dictadura de Primo de Rivera, la década de los treinta era el *momentum* orgánico, a pesar de que durante aquellos años acabó consolidándose el fascismo en Italia y el nazismo en Alemania. Para Laski, la modernidad representaba un peligroso paso atrás, con su nostalgia por el soberano absoluto. El futuro, lo auténticamente moderno, residía en la teoría del pluralismo, que «crea la competencia entre los grupos, hecho que contribuye al progreso general»<sup>31</sup>.

En definitiva, estos pensadores eran eminentemente modernos, inmersos de lleno en los debates de su tiempo, en el que la cuestión de la soberanía —su distribución y ejercicio— adquiere una relevancia notable. Y el organicismo aparece como una tercera vía superadora del individualismo y el colectivismo. A partir de estos dos elementos —el compromiso de la tradición organicista con el pluralismo y su porosidad ideológica—, el presente artículo aborda las concordancias en el modelo de comunidad política de Ramiro de Maeztu (1874-1936) y Luigi Sturzo (1871-1957). El diálogo entre ambos es posible gracias a un conjunto de experiencias comunes. Son dos pensadores con una identidad dual, preocupados por sus respectivos contextos nacionales, pero muy sensibles a los problemas sociopolíticos de la Europa de entreguerras. En los primeros compases del siglo xx, tanto Maeztu como Sturzo cincelaron un juicio severo a la España de la Restauración y a *l'età giolittiana* respectivamente, acusadas de desconocer los auténticos intereses materiales y morales de la colectividad. Los dos mantuvieron una estrecha relación intelectual con Inglaterra, aunque la cronología no fue la misma. Durante su estancia

<sup>28</sup> Trías Vejarano (2019).

<sup>29</sup> Lucia Lucia (2000:119).

<sup>30</sup> Laski (1960:182).

<sup>31</sup> *Ibid.*: 26.

(1905-1919), Maeztu conoció el auge del laborismo y valoró su compromiso con el bienestar material de la clase trabajadora, además de empaparse de las nuevas tendencias de pensamiento, entre las que caben destacar el socialismo de inspiración gremialista y el distributismo. Después de su dimisión como secretario del Partito Popolare italiano tras la aprobación de la *legge Acerbo* y las presiones autoritarias del fascismo, Luigi Sturzo se vio obligado a un exilio que comenzó en Londres (1924-1940). No dejó de mostrar nunca admiración por la duración de las instituciones políticas inglesas y vio en el laborismo una fuerza que precisamente podía ayudarlas a perpetuarse en el tiempo<sup>32</sup>. Además, Sturzo colaboró con algunos sectores del Catholic Social Guild en la fundación del People & Freedom Group, que entre otras actividades se dedicó a editar publicaciones que promocionaban la reconstitución orgánica de los Estados europeos<sup>33</sup>.

Bajo el telón de fondo de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y sus efectos catárticos en la cultura europea, ambos revisaron el fundamento ideológico sobre el que se asentaron los regímenes políticos modernos (la soberanía del Estado nacional), incluyendo la reformulación católica de los conceptos de libertad y autoridad forjada por la Revolución francesa. En el caso de Ramiro de Maeztu, su obra *La crisis del humanismo*, cuya versión inglesa se publicó en 1916, ha sido interpretada como el punto final a su itinerario liberal-progresista y el comienzo de la aventura tradicionalista que servirá para legitimar la dictadura de Primo de Rivera y construir la alternativa reaccionaria a la II República Española<sup>34</sup>. Lo interesante es desvelar, precisamente, hasta qué punto el redescubrimiento que el vitoriano hace del catolicismo durante su etapa londinense<sup>35</sup> vira hacia la teología política, en términos similares a la aproximación que hace Carl Schmitt en *Römischer Katholizismus und politische Form* (*Catolicismo romano y forma política*, 1923)<sup>36</sup>, o identifica en la religión un dique de contención ante el estatismo, presentando un esquema pluralista de la sociedad.

El *popolarismo* de Luigi Sturzo, fundador en 1919 del Partito Popolare italiano (PPI), es, ante todo, una legitimación crítica de la modernidad en la

<sup>32</sup> Ante la posible entente entre los *trades unions* y los sindicatos rusos, Sturzo advirtió que «i partiti hanno una storia, una fisionomia, una coscienza entro il metodo della libertà e della legalità, mai smentita per circa tre secoli». Véase Sturzo (2003: 52).

<sup>33</sup> Entre ellas, la Catholic Social Guild editó las encíclicas papales *Quadragesimo Anno*, de Pío XI y *Rerum Novarum*, de León XIII. Consultado en <https://is.gd/hukGjX>.

<sup>34</sup> De Blas Guerrero (1993).

<sup>35</sup> Jiménez Torres (2020).

<sup>36</sup> Schmitt (2011).



que si bien el método liberal, con el constitucionalismo como centro de la vida política, se acepta plenamente, denuncia sus insuficiencias. En 1901, trece años antes del estallido de la Primera Guerra Mundial y dieciocho de la fundación del PPI, Sturzo arremete contra la vorágine centralista del Estado italiano: «Unità di nazione che è concepita come un tutto uniforme, come un valore geografico, e che si confonde con lo stato-panteistico dei liberali»<sup>37</sup>. Al igual que Lucia o Laski, para el sacerdote siciliano el pluralismo orgánico, tanto en su dimensión territorial como funcional, era una opción moderna, no una nostalgia de tiempos pretéritos: «L' autonomia comunale sia veramente l' insegna dei partiti veramente moderni e popolari»<sup>38</sup>.

El artículo aborda en un primer bloque el análisis que ambos ofrecen de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) con el punto de mira en la filosofía estatista de las potencias centrales. En un segundo, se valora el papel del catolicismo como factor de modulación del proceso moderno, sin restar importancia las influencias del *guild socialism* en el caso de Maetzru. Por último, se delinea los rasgos principales de un modelo de comunidad política —denominado por los dos *democracia orgánica*— que privilegia el pluralismo de los grupos sociales y sus respectivas autonomías sobre el monismo del Estado nación. Se ha consultado, para el caso sturziano, diversa documentación referida a su participación en la fundación del People & Freedom Group durante su paso por Londres. Como se observará más adelante, el Hyde Park londinense resulta ser el arquetipo ideal: un lugar donde los grupos se expresan libremente bajo la leve coordinación de la autoridad. El texto es una pequeña aproximación a un estudio comparado pendiente de elaborar por parte de la historiografía intelectual y del pensamiento político y social: los proyectos pluralistas-orgánicos en España e Italia en el periodo de entreguerras. Están disponibles trabajos referidos al contexto anglosajón<sup>39</sup> y francés, en el cual cristianos, socialistas e, incluso anarquistas animan el debate intelectual durante el primer tercio del siglo xx. Se trata de revisar, en definitiva, la tesis que vincula la matriz autoritaria de la metáfora del cuerpo en el lenguaje de la política<sup>40</sup>. Como recuerda Karl Mannheim, «el que resultara mejor la actividad mecanicista o la organicista dependió, como hemos visto, de los fines prácticos a que fueron aplicadas por ciertos grupos»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Sturzo (1958: 87).

<sup>38</sup> *Ibid.*: 85.

<sup>39</sup> Laborde (2000); Stears (2002), y Nichols (1994).

<sup>40</sup> Rigotti (1992).

<sup>41</sup> Mannheim (1963).

## II. LA CATARSIS DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL (1914-1918): UN CONFLICTO DE IDEAS

*Aufbruch*. Con este término, que en castellano equivaldría a resurgimiento o nuevo comienzo, Roger Griffin registró el cambio cultural que operó en la Europa desde el último tercio del siglo XIX. Distintas corrientes artísticas y de pensamiento aglutinaron un estado de ánimo desencantado —en términos weberianos— con la razón ilustrada del mundo moderno y embriagados por la redención colectiva de una nueva comunidad nacional <sup>42</sup>. Las diferentes variantes de modernismo (futurismo, fascismo, nacionalismo orgánico) aprovecharon el partearguas de las Primera Guerra Mundial para certificar la muerte de la modernidad capitalista y apuntalar un nuevo orden de cosas.

En Italia, la *cultura antigiolittiana* cristalizó en un conjunto de experiencias intelectuales que acusaban al sistema liberal de cloroformizar la vida política del país y de impotencia a la hora de recoger los sentimientos e intereses de la colectividad. Como ha señalado Emilio Gentile, el mito del Estado nuevo, redimensionado con la entrada del país en la Primera Guerra Mundial (1915), no puede catalogarse únicamente bajo la bandera de la reacción antidemocrática <sup>43</sup>. Sturzo, defensor de la intervención de Italia en el conflicto bélico, era partidario de una democracia antiestatalista que canalizara institucionalmente el pluralismo social. El sacerdote de Caltagirone colaboró en la creación del mito movilizador de la *Grande Italia* <sup>44</sup>. En un discurso pronunciado el 30 de junio de 1918 en la localidad de Pesaro, dio a la contienda un carácter genuinamente nacional, proclamando su continuidad con la época *risorgimentale*, «la prima guerra nazionale, il grande esperimento della nostra vita come giovane nazione, il momento sacro e tragico della vitalità e dell' esperienza» <sup>45</sup>. En la misma alocución señala la posición de hegemonía que había alcanzado la filosofía alemana, compuesta de un fuerte estatismo y ateísmo cuyo centro de difusión era la Universidad: «Le università si interdeschizzarno, il materialismo dialettico passarono per conquiste di pensiero; la guerra alle tradizioni spirituali fu bandita come a garantire l'unità della patria, che in un primo periodo si volle confondere con la lotta antireligiosa e antiscientifica alle gloriose tradizioni spirituali che si univano agli spiriti magni veramente latini, Leonardo, Dante, Santo Tommaso d'Aquino» <sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Griffin (2010) y Mosse (1997).

<sup>43</sup> Gentile (1999).

<sup>44</sup> Gentile (2011).

<sup>45</sup> Cita en De Rosa (1977: 178).

<sup>46</sup> Íd.

La conflagración mundial era el síntoma del colapso del viejo sistema liberal, ordenado durante el siglo XIX a través de los principios de la Revolución francesa. El conflicto no hizo más que acelerar el derrumbe de un orden político decadente y conducía a «una grande rivoluzione che stava per abbattere il vecchio mondo nato dalla rivoluzione francese, colpevole di avere segregato la religione dagli ordinamenti civili»<sup>47</sup>. El Sturzo *interventista* se aproxima a una teología política que concede a la religión católica la brújula para orientar el mundo que estaba por llegar. El discurso de Pesaro, de acuerdo con Gabriele de Rosa, interpreta la Primera Guerra Mundial como un «fatto di liberazione morale e politica dal peso della tradizione filo-asburgica e dalle influenze delle ideologie socialistiche»<sup>48</sup>. La desilusión del fundador del Partito Popolare italiano será patente a partir de 1922 cuando el fascismo ocupa el Estado italiano y promete la revolución total. Si en el horizonte postbélico sturziano la democracia orgánica era el sustituto del liberalismo centralista, tal función acabó ocupada por el nacionalismo. En un opúsculo publicado en *Rassegna nazionale* (1924) y titulado *Che cos'è il nazionalismo*, Luigi Sturzo reivindica los valores de libertad y democracia asociados a la nación moderna y se muestra contrario a aquella concepción que «fa la nazione primo eticio ragione assoluta della società umana, in quanto sottomette l'individuo alla legge ferea di un dominio collettivo»<sup>49</sup>.

Ramiro de Maeztu mantuvo un contacto directo con la experiencia de guerra. Primero como corresponsal de *El Herald de Madrid* en Italia y a mediados de 1916 como invitado del ejército inglés en el frente occidental<sup>50</sup>. Admirador de la metodología de los soldados ingleses, la catolicidad de Bélgica y Francia reforzaban la idea de una derrota alemana. En España, el manifiesto de adhesión a las naciones aliadas, suscrito en 1915 por el propio Maeztu entre otros —Gumersindo de Azcárate, Benito Pérez Galdós, Manuel Azaña o José Ortega y Gasset—, rechazaba la dominación y la impúdica violencia de las potencias centrales<sup>51</sup>.

La publicación de *La crisis del humanismo* (1916), el gran legado intelectual del pensador vitoriano durante su periplo inglés, hay que enmarcarla en el proceso de crisis del Estado liberal abierto durante el periodo de entreguerras, que supuso «la creación de nuevos marcos institucionales de distribución del poder»<sup>52</sup>. Alemania encarnaba las aspiraciones de aquellas teorías modernas que

---

<sup>47</sup> *Ibid.*: 177.

<sup>48</sup> *Ibid.*: 183.

<sup>49</sup> Sturzo (1924: 13).

<sup>50</sup> Jiménez Torres (2015).

<sup>51</sup> «*Manifiesto de adhesión a las naciones aliadas*» (1915: 6-7).

<sup>52</sup> González Cuevas (2003: 189).

sacralizaban al Estado y le otorgaban un valor ético por encima de las realidades individuales y orgánicas: «Pero si se defiende [el Estado] como un bien o como un deber, o como el deber y el bien, será defendido aún después que haya cesado de ser necesario. Y es lo que ha ocurrido en Alemania»<sup>53</sup>. Las tesis alemanas condenaban a Europa a una especie de homogeneización<sup>54</sup>, cuyo resultado más inmediato era la muerte de la cultura. La cultura consistía para Maeztu en una competencia virtuosa entre élites, grupos y asociaciones que, si bien podía ser natural que aspiraran en algún momento a la hegemonía, era importante que se autolimitaran para evitar el triunfo de los más poderosos: «Tan pronto como una clase social adquiere absoluta superioridad de fuerza sobre las otras, ha perdido ya todo estímulo para producir valores objetivos»<sup>55</sup>. Es interesante observar los dos modelos que según Maeztu podían salir ya no solo tras la experiencia de la guerra, sino de cualquier conflicto de poder interno: la hegemonía o el equilibrio de poderes<sup>56</sup>. El primero indicaba la superioridad política, moral y económica de una potencia sobre el resto. El segundo, en una defensa del pluralismo social, dibuja una Europa de las naciones donde la competencia y el equilibrio entre Estados más débiles evita la primacía del más fuerte<sup>57</sup>.

Luigi Sturzo y Ramiro de Maeztu alentaron a impulsar un nuevo comienzo. Un nuevo comienzo que tenía que abandonar las concepciones liberal y estatista a la hora de organizar la sociedad del futuro. Ni el individuo podía vivir solo y aislado, ni la vida colectiva, a través de entidades supraindividuales, podía ser la única realidad. Esto afectaba radicalmente a la idea de nación, que tenía que iniciar un proceso de desarticulación basado en lo que algunos autores han llamado pluralismo horizontal<sup>58</sup> o pluralismo sustancial<sup>59</sup>. Si bien hay un espacio común entre ambos, también existieron diferencias. Sturzo no renunció nunca al parlamentarismo liberal como método de la política e incluyó en la agenda de los *popolari* una reforma de este en sentido orgánico, sin vaciar de contenido la función de los partidos en el sistema político. En los años treinta, Maeztu impulsaría un proyecto de corte autoritario, Acción Española, que supondría una revisión de *La crisis del humanismo*, y «la creencia en un pluralismo estable se vio remplazada por la necesidad de un poder central»<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> Maeztu (2001: 90-91).

<sup>54</sup> Jiménez Torres (2015).

<sup>55</sup> Maeztu (2001: 285).

<sup>56</sup> Íd.

<sup>57</sup> *Ibid.*: 286.

<sup>58</sup> Fogarty (1964).

<sup>59</sup> Ardigò (1990).

<sup>60</sup> Jiménez Torres (2015: 65).

### III. CATOLICISMO Y SOCIALISMO COMO VÍA PLURALISTA

En un reciente libro, Flavio Felice aborda la valoración que durante el exilio londinense (1924-1940) Luigi Sturzo realizó de la génesis y el desarrollo del laborismo británico. Evaluando la obra *A policy for the Labour Party* (1920), publicada por el que fuera primer ministro Ramsay Macdonald durante dos etapas (22 de enero-4 de enero de 1924 y 5 de junio-7 de junio de 1935), sostiene la novedad que supone la formación inglesa respecto al socialismo continental. La llegada del laborismo a Downing Street ayudaba a consolidar las libertades inglesas, al conciliar la justicia social con la defensa de los procedimientos parlamentarios y el recambio de élites de las llamadas democracias burguesas, configurándose una especie de *solidarietà nazionale verso la libertà*<sup>61</sup>. Sturzo pone de relieve la dificultad de unir la nación y el pluralismo moderno desde el universalismo marxista, que sitúa al proletariado en el papel de agente liberador de la humanidad. El laborismo modifica ese mesianismo y se aviene al método liberal de tradición anglosajona evitando cualquier veleidad con el espíritu revolucionario. En realidad, este itinerario intelectual no puede ser ajeno para el propio Sturzo. Si el laborismo renunciaba a la clase social como entidad universal, la democracia cristiana hizo lo propio rechazando la religión católica como *imperium regni*. Por este motivo, estaba plenamente justificada la adhesión de los católicos al laborismo, pues «principles of Catholic social doctrine didn't appear incompatible with labourist social philosophy provided that the Catholics present in that party were clear about the distinction between the notion of "organic democracy", in the sense of "plurarchy" and the individualist and bureaucratized perspectives»<sup>62</sup>.

Este era el punto de unión entre democristianos y laboristas, una visión poliárquica de la soberanía basada en la autonomía de los grupos y formas sociales: «Poliarchy is also distinguished from authoritarian regimes [...] by the scope of organizational pluralism»<sup>63</sup>. Durante las primeras décadas del siglo xx, principalmente en Reino Unido, la teoría pluralista presentó una alternativa tanto al liberalismo como al dogma de la soberanía nacional. Su tesis consiste en afirmar que es posible construir una sociedad libre sin tener que renunciar a la naturaleza sociable del ser humano —contra la teoría individualista— y sin diluir a la persona en el colectivismo. Estos pensadores —cristianos como J. N. Figgis (1866-1919) o Ernest Barker (1874-1960), socialistas como G. D. H. Cole (1889-1959), además de Harold Laski— ponían en el centro de sus reflexiones la

<sup>61</sup> Felice (2022).

<sup>62</sup> *Ibid.*: 106.

<sup>63</sup> Dahl (1984: 237).

distribución del poder en diferentes esferas y asociaciones. Partiendo del aristotelismo y su *zoon politikón*, los pluralistas concebían a la persona integrada en una multiplicidad de corporaciones constituidas libremente <sup>64</sup>. Cécile Laborde ha subrayado el carácter multiforme de esta tradición<sup>65</sup>. A su juicio, conviven al menos dos formas de comprender el pluralismo. Uno, legal, que otorga a las formas sociales el derecho a autoorganizarse y dotarse de un orden jurídico propio, sin menoscabo del Estado como última instancia para regular los conflictos entre los distintos grupos, en sintonía con la sociología y filosofía del derecho de Georges Gurvitch<sup>66</sup>. El segundo, de raíz socialista, supone la transformación de los *trade-unions* en órganos de autogobierno con funciones propias.

La fundación en 1936 del grupo antifascista londinense People & Freedom, en el que Sturzo juega un papel destacado, constituye un intento de superar los marcos políticos del totalitarismo soviético y nazifascista bajo la bandera de la democracia orgánico-pluralista. El nombre fue sugerido por Barbara Barclay Carter (1900-1951), americana que contribuyó notablemente a la difusión del pensamiento sturziano con la traducción al inglés de obras como *Chiesa e Stato*. La primera reunión del grupo se celebró el 26 de junio en el Instituto Francés de la capital inglesa. Entre los miembros más destacados aparecen Alfredo Mendizábal (1897-1981), el historiador Maurice Vaussard (1888-1978) o Virginia Crawford (1862-1948), quien se integró en la Catholic Social Guild fundada en 1909 realizando tareas administrativas en los comités del sur de Inglaterra. La fundación de People & Freedom surgió en un contexto adverso —el exilio— para forjar redes católicas transnacionales, con la consolidación del fascismo en Italia, el estallido de la Guerra Civil (1936-1939) y la ocupación nazi de Francia, Países Bajos, Luxemburgo y Bélgica en 1940<sup>67</sup>. En un escrito del propio Sturzo pocos meses después de la puesta en marcha del proyecto, identifica entre sus fortalezas la pluralidad de sus componentes, entre los que destaca el guildismo de inspiración católica: «There are representatives from all walks of life, including workers, both men and women. Besides, it was contact with all the friends of the English catholic workers and with the catholic social guild which, though democratic, limit their activities to social work»<sup>68</sup>. En un borrador de lo que sería su participación en la obra *For democracy*, editado por *People & Freedom* en 1939, consagra la democracia al respeto

<sup>64</sup> Cole *et al.* (1989).

<sup>65</sup> Laborde (2000).

<sup>66</sup> Monereo Pérez (2021).

<sup>67</sup> Kaiser (2000).

<sup>68</sup> «People and Freedom, by Luigi Sturzo». *Articoli e recensioni (1939)-doc 410*. Manuscrito sin paginación. Istituto Luigi Sturzo (Roma).

a la libertad de acción de distintas entidades sin vaciar de funciones políticas el Parlamento: «Where there is no freedom there is no democracy; where freedom is refused to bodies with a common life for specific ends (like the family, the profession, the municipality), there can be no democracy; where the human personality is not respected in all its rights to moral and material life, there can be no democracy. In these systems, (fascism and communism) there can be neither personal freedom nor the freedom of the autonomous bodies»<sup>69</sup>.

Que Sturzo había entrado en contacto con intelectuales vinculados a la teoría pluralista británica lo demuestra su artículo publicado por la revista española *Cruz y Raya* en 1935 —traducido al castellano por Alfredo Mendi-zábal, miembro de People & Freedom— en el que cita a Harold Laski en su crítica al modelo de soberanía de Luis XIV: «Todos se aplicaron a concebir el Estado como una realidad por encima de los hombres, y la soberanía como una voluntad superior que realiza los fines del Estado [...] Por ello escribía justamente H. Laski (en el *Daily Herald*, para el 450 aniversario del nacimiento de Lutero) que, sin Lutero, Luis XIV no hubiera sido posible»<sup>70</sup>.

El pluralismo de Sturzo es, siguiendo la división propuesta por Laborde, multiforme. Muestra de ello es la publicación en un temprano 1901 de *L'organizzazione di classe e le unioni professionali (1901)*, donde eleva al sindicato a agente moral que cumple con el principio de función «dovuta al carattere specifico del lavoro»<sup>71</sup>. El sindicato, con el resto de las instituciones libres diseminadas por la nación, gozan de la autonomía reconocida —y no creada— por las leyes. Esto pone de relieve las posibles concomitancias entre el *popolarismo* y el *guild socialism*. Para G. D. H. Cole, la auténtica democracia residía en la poliarquía, en una red de cuerpos intermedios funcionales que la Revolución francesa había abolido en nombre del ciudadano desvinculado de su medio social<sup>72</sup>. En el imaginario sturziano, la animadversión de los guildistas hacia la centralización del poder podía convertirlos en socialistas comprometidos: «When certain so socialist speak of accepting democracy and defending freedom, there is a socialism of compromise. If they are sincere [sic], they stop short of socialism, at a type of social radicalism; if they are not sincerity [sic], they envisage two stages: a transitory stage, that of free democracy, and a final stage, that of a class dictatorship»<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> «The future of democracy by Luigi Sturzo». *Articoli e recensioni (1939)- doc 413*. Manuscrito sin paginación. Istituto Luigi Sturzo (Roma).

<sup>70</sup> Sturzo (1935: 20).

<sup>71</sup> Sturzo, (2007: 21).

<sup>72</sup> Cole *et al.* (1989).

<sup>73</sup> «The future of democracy, by Luigi Sturzo». *Articoli e recensioni (1939)- doc 413*. Manuscrito sin paginación. Istituto Luigi Sturzo (Roma).

La democracia orgánica apadrinada por People & Freedom, que aglutina entre otros a católicos cercanos a la doctrina guildista, sin renunciar a lo positivo de la Modernidad (parlamentarismo, libertades políticas), ofrece un cuerpo político descentralizado, respetuoso con la pluralidad de formas sociales: «We do not conceive of the will of the people as the sum of individual wills but as something specifically different, in that it has ripened and expressed by the vital organisms of society. Thus we are opposed to individualistic democracy in the name of a organic democracy»<sup>74</sup>.

Estos presupuestos pluralistas, que se presentan como el dique ante el poder omnímodo del Estado moderno, configuran el núcleo de la propuesta de Maeztu en *La crisis del humanismo*, «la más creadora de su pensamiento político y social»<sup>75</sup> de acuerdo con Manuel Fraga Iribarne. El entonces embajador de España en Reino Unido sintetizó, durante una conferencia pronunciada el 14 de febrero de 1974 en el Instituto de Cultura Hispánica, las reclamaciones del vitoriano y de los referentes vinculados a la revista *The New Age* y al guildismo: «Las ideas del grupo venían a enlazar con la gran tradición pluralista del pensamiento político universal, que rechaza lo mismo de la idea individualista de la sociedad, que la totalitaria del Estado, buscando entre los dos extremos, que se tocan, un entendimiento orgánico y equilibrado de la vida social»<sup>76</sup>. Dentro del cuadro intelectual en el que interactuó, cabe mencionar el distributismo católico de Hilaire Belloc o de G. K. Chesterton. El primero, en su conocida obra *El Estado servil*, se sirvió de la metáfora orgánica para sostener un esquema pluralista de la sociedad que reconociera la diferencia de cada individuo. El colectivismo, en cambio, era el orden llevado al extremo, al someter la convivencia a la planificación burocrática<sup>77</sup>. Aunque la propuesta distributista dirigió sus críticas a la concentración de la propiedad privada en pocas manos —los incipientes *trusts* capitalistas o el Estado—, el propio Chesterton defendió la dispersión del poder social: «Nosotros decimos que debe haber en el mundo una gran masa esparcida de poderes, de privilegios, de límites, de modo que la comunidad quede a salvo de la tiranía»<sup>78</sup>.

¿En qué medida el redescubrimiento católico de Maeztu, presente en *La crisis del humanismo*, anuncia el giro autoritario que culmina en los años

<sup>74</sup> «The future of democracy», by Luigi Sturzo. *Articoli e recensioni (1939)-doc 413*. Manuscrito sin paginación. Istituto Luigi Sturzo (Roma).

<sup>75</sup> Fraga Iribarne (1974: 7).

<sup>76</sup> *Ibid.*: 45.

<sup>77</sup> Belloc (2010).

<sup>78</sup> «La Constitución inglesa o la manera de convertir una gata en gato», P. A. N., 3-05-1935



treinta con la fundación de *Acción Española*? Hay tres elementos que comprometen la tesis de un Maeztu cercano a la teología política en 1916<sup>79</sup>: 1) la posible entente con el liberalismo, 2) la ausencia de decisionismo en sentido schmittiano y 3) el cristianismo como fuente de pluralismo.

Es indudable que a lo largo del ensayo Maeztu somete a crítica los fundamentos ideológicos del liberalismo<sup>80</sup>. En dos artículos publicados en el diario argentino *La Prensa* un año antes de la edición de la obra (1916), arremetía contra el individualismo tomando como ejemplo la lógica del matrimonio burgués, que reproducirá también en *La crisis del humanismo*<sup>81</sup>: «Querer construir la sociedad, no sobre solidaridades positivas, sino sobre barreras que impidan la coacción de unos individuos por otros, es como querer fundar el matrimonio no en el sacramento, ni en el amor, ni en el hogar, ni en la futura familia, sino sencillamente en el principio de profesarse respeto inviolable a la personalidad [...] Es muy difícil de representarse imaginativamente este tipo de sociedad individualista»<sup>82</sup>.

Más adelante, desvela una especie de traición intelectual por la cual el liberalismo ha abjurado de su compromiso con el pluralismo de las formas sociales y se ha entregado a una visión individualista-utilitaria de la vida: «El liberalismo se ha identificado con el individualismo. Su ideal ya no es el equilibrio de poderes, que es la justicia, sino la independencia o la expansión indefinida del individuo»<sup>83</sup>. El empleo del adverbio de tiempo «ya» sirve para resaltar la ruptura temporal —no fechada— que establece Maeztu entre una especie de liberalismo positivo y otro negativo. ¿A qué tipo de liberalismo equilibrado se refiere? ¿A la renovación intelectual que supuso en el contexto anglosajón el organicismo del *New Liberalism*, y que Maeztu conocía?<sup>84</sup> ¿Al liberalismo conservador francés que empeñó su labor, tras la experiencia jacobina, en imponer límites orgánicos a la soberanía nacional?<sup>85</sup> El autor de *La crisis del humanismo* parece reconocer, al menos, dos familias liberales, pero una ha canibalizado a la otra, la autoridad del individuo se ha impuesto al equilibrio de poderes. Stuart Mill, contra el que arremeterá abiertamente en *Defensa de la Hispanidad* (1934) derrota a Hobhouse<sup>86</sup>.

<sup>79</sup> Álvarez Bolado (1999).

<sup>80</sup> González Cuevas (2003).

<sup>81</sup> Pollitzer (2020).

<sup>82</sup> Maeztu (2001: 165-166).

<sup>83</sup> *Ibid.*: 160.

<sup>84</sup> Jiménez Torres (2015).

<sup>85</sup> De Ruggiero (1995).

<sup>86</sup> Maeztu (2006).

Tampoco hay vetas de decisionismo en el Maeztu gremialista. En 1923, el jurista Carl Schmitt publicó *Römischer Katholizismus und politische Form* (*Catolicismo romano y forma política*, 1923) alarmado por la revolución bolchevique de 1917 y la fracasada república soviética bávara de 1919. De acuerdo con el jurista de Plettenberg, la Iglesia católica ofrecía un *pathos* de autoridad encarnado en el papa y en el dogma de la infalibilidad que hacía realmente operativo el principio de representación frente a la fragmentación propia de la modernidad liberal-capitalista: «Representar, en un sentido eminente, solo lo puede hacer una persona y, por cierto, una persona con autoridad, o bien una idea que tan pronto como es representada se personifica»<sup>87</sup>. La mirada medieval de Maeztu no tiene tanto que ver con la alianza entre el trono y el altar, sino con la recreación moderna de esa democracia que historizó Henri Pirenne en las ciudades belgas del siglo XIII, donde la incipiente burguesía se organizó en asociaciones y gremios para reclamar autonomía y jurisdicción propia<sup>88</sup>. Una mirada al pasado también presente en el organicismo de raigambre socialista-radical: «En efecto, dado su mecanismo, puede decirse que nuestras Cortes medievales, son instituciones de carácter liberal»<sup>89</sup>. Si «el espectáculo de multitud de grupos y corporaciones, dueños cada uno de su propia esfera y servidores de sus diversos fines y funciones»<sup>90</sup> es el núcleo de la propuesta de Maeztu, tal pluralismo es difícilmente conciliable con la pretensión schmittiana de instituir una voluntad omnímoda en manos del soberano cuyo espejo es la infalibilidad pontificia. Siguiendo a David Runciman, que cita al filósofo William James, «the world of pluralist, he asserted, is more like a federal republic than an empire or a kingdom»<sup>91</sup>.

Queda resolver en qué medida el catolicismo de Maeztu abre una vía pluralista en su comprensión de la sociedad y de la autoridad política. El reclamo en *La crisis del humanismo* a la coexistencia de dos poderes independientes, el temporal y el divino, entronca con una aproximación al concepto de libertad desde la cosmovisión cristiana muy cercana a la planteada por Lord Acton. Ya durante la primera mitad del siglo XIX, Jaime Balmes deslizaba esta conexión en la que el cristianismo se erige en último baluarte de la libertad ante la extensión ilimitada del poder soberano. La cita, a pesar de su extensión, merece reproducirse por completo:

<sup>87</sup> Schmitt (2011: 26).

<sup>88</sup> Pirenne (2009).

<sup>89</sup> Valera Aparicio (1930: 33).

<sup>90</sup> González Cuevas (2003: 187).

<sup>91</sup> Nicholls (1994: 4).

La separación de los dos poderes, temporal y espiritual, la independencia de éste con respecto a aquel, el estar depositado en manos diferentes, ha sido una de las causas más poderosas de la libertad que, bajo diferentes formas de gobierno, disfrutaban los pueblos europeos. [...] Cabalmente la obra maestra en política se cifraba en separar estas dos atribuciones para que la sociedad no se hallara sojuzgada por un poder único, ilimitado, que, ejerciendo sus facultades sin ningún contrapeso, llegase a vejarse y oprimirla. Donde hay catolicismo, allí hay la división de los dos poderes, espiritual y temporal: esta división, que de suyo limita las facultades del soberano, es un freno que llevan siempre con impaciencia los que desean ejercer una autoridad sin contrapeso<sup>92</sup>.

Este dualismo rivaliza con la filosofía alemana que Maeztu denuncia en su obra y que predica el Estado como «el bien, y no tan solo la cosa, sino el agente bueno. Es al mismo tiempo el objeto y sujeto de la vida moral; es el amante, el amor y la amada»<sup>93</sup>. El redescubrimiento del catolicismo en el pensador vitoriano —la primacía de las cosas— bloquea cualquier aspiración utópica, si por esta se entiende la confección de una sociedad perfecta. Jiménez Torres ha deslizado esta posibilidad como hipótesis a la hora de explicar la no adhesión plena al fascismo durante los años treinta<sup>94</sup>. Es un redescubrimiento porque, como ha señalado González Cuevas, el catolicismo en el joven Maeztu era un obstáculo ideológico para la penetración en las élites políticas de una mentalidad burguesa capaz de emprender la modernización económica y social de la España de la Restauración<sup>95</sup>. La necesidad de construir un mercado interior, que contara con una potente red de puertos, canales y ferrocarriles, entraba en conflicto con la asunción de una vida perdurable en el más allá que desatendiera las necesidades materiales del momento.

#### IV. PLURALIDAD DE VOLUNTADES

En un artículo publicado en julio de 1935 para la revista *Cruz y Raya*, dirigida entonces por José Bergamín, Sturzo desarrolló una tesis muy similar a la que Maeztu planteó en 1916. La semilla totalitaria, sostiene Sturzo, comenzó a brotar en tiempos del Renacimiento, cuando la *ragione di stato* de

<sup>92</sup> Balmes (1988: 240-242).

<sup>93</sup> Maeztu (2001: 91).

<sup>94</sup> Jiménez Torres, (2020).

<sup>95</sup> González Cuevas (2003).

Maquiavelo obligó a la religión a someterse a la autoridad del Príncipe<sup>96</sup>. La Reforma de Lutero prosiguió el monismo —palabra clave en el imaginario sturziano—, al igual que la concepción absoluta de la soberanía teorizada por Bodino, Hobbes y su Leviatán, Rousseau y su voluntad general. Ellos relativizaron la persona y los grupos sociales en favor de grandes unidades (el Estado, la voluntad general del pueblo). El idealismo de Hegel santificó el Estado, «es en sí mismo Ética, Derecho, Poder; una especie de encarnación divina, en la cual la idea de poder se identifica con la idea de Dios»<sup>97</sup>.

La tradición de pensamiento occidental estaba atravesada por el monismo, un término reiterado en el imaginario sturziano y que tiene evidentes afinidades con el liberalismo de Isaiah Berlin. El monista, representado por el erizo, está convencido de que el mundo se rige por un único principio organizador de las cosas (la nación, el Estado, la raza). Por el contrario, el zorro pluralista comprende la diversidad del medio social, a veces contradictorio y disperso<sup>98</sup>. Para Sturzo, la modernidad había desembocado en una tendencia hacia la unificación, hacia la centralización de todos los poderes en un soberano, y cuya máxima realización era el Estado totalitario: «A questo sviluppo, strettamente temporale, si unisce la tendenza verso l'unificazione etico-spirituale nello Stato e per lo Stato. Da ciò deriva lo sforzo di presentare questo monismo come il termine di una evoluzione, come progresso necessario, una specie di determinismo politico-sociale che sbocca nello Stato totalitario»<sup>99</sup>. Es necesaria esta acotación porque sin ella no puede comprenderse el pensamiento organicista de Sturzo, que, tal y como ha señalado Giorgio Campanini, se basa en el «principio del rispetto da parte dello Stato delle varie forme che storicamente assume l'autonomia dei diversi corpi sociali»<sup>100</sup>. En un temprano 1901 escribe que «la società ha i suoi naturali e progressivi sviluppi organici fra di loro»<sup>101</sup>. En *Essai de sociologie (La società: sua natura e leggi, 1935)*, publicado en París en 1935, el fundador del PPI postula el principio asociativo inherente a la democracia orgánica, «l'iniziativa di creare organismi adatti ai molteplici bisogni della vita sociale, in base ai raggruppamenti sia legalizzati sia extra-legali associazioni economiche, morali, religiose, culturali e politiche»<sup>102</sup>. El propio manifiesto fundacional del PPI lanzado en enero de

<sup>96</sup> Sturzo (1935).

<sup>97</sup> *Ibid.*: 21.

<sup>98</sup> Berlin (2016)

<sup>99</sup> Sturzo (1960: 266-267).

<sup>100</sup> Campanini (1990: 82).

<sup>101</sup> Sturzo (1961: 18).

<sup>102</sup> Sturzo (1960: 170-171).

1919 contiene trazas de pluralismo en su crítica al Estado liberal y en su propuesta de descentralización territorial. Concepción orgánica de la comunidad política y una revisión de los postulados liberales podrían llevar a una interpretación tradicionalista y antimoderna del pensamiento sturziano. El politólogo Gabriel Almond deslizó en 1948 lo que Stathis Kalyvas ha denominado *puppet's theory*, la idea de que la democracia cristiana era una marioneta en manos de la Iglesia católica y que, por tanto, su compromiso con la democracia de posguerra poseía cuanto menos algo de sospecha teniendo en cuenta el historial de encíclicas pontificias de condena al mundo moderno<sup>103</sup>.

Al contrario, Sturzo establece una conversación con la modernidad, a la que nunca va a considerar un *totum revolutum*. Esta posición queda bien clara en *L'Eclise et l'Etat* (*Chiesa e Stato*, 1937) cuando analiza la aportación del liberalismo posrevolucionario francés a lo que él constantemente denominó en sus textos *metodo liberale*. Esta herencia no podía destruirse, pues el compromiso de este liberalismo con la limitación al poder político —constitución política, división de poderes— convergía a fin de cuentas con la cosmovisión cristiana del «Dad al César lo que es del César y dad a Dios lo que es de Dios»<sup>104</sup>. Nada que ver con las formas nacionalcatólicas que durante los años veinte y treinta legitimaron el autoritarismo en la Europa continental. El español Joaquín Azpiazu, en *El Estado católico*, reproduce la tesis de Carl Schmitt en *Catolicismo romano y forma política*, al contraponer la democracia parlamentaria del liberalismo y la unidad de poder de la Iglesia, coronada por la infalibilidad del papa<sup>105</sup>. A estos compañeros que ubica en la corriente del tradicionalismo filosófico, Sturzo los considera «trascinati dagli idealisti dell'autorità [...]». Così come la società è un' istituzione divina, il potere è una partecipazione divina»<sup>106</sup>.

El pluralismo orgánico de Sturzo, presente en sus primeros escritos anteriores a la Gran Guerra (1914-1918) y en la base ideológica del PPI (1919), va a tener continuidad también durante el estallido de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Durante su estancia en Estados Unidos, colabora activamente en la fundación de la sucursal americana del People & Freedom, cuyos trabajos comienzan en diciembre de 1941, en Vesey Street (Nueva York). En la primera reunión, celebrada el 19 de diciembre, se configuraron las líneas programáticas de la plataforma. De nuevo, la democracia orgánica, entendida como régimen que reconoce el pluralismo de los grupos sociales bajo la moderación del

<sup>103</sup> Almond (1948).

<sup>104</sup> Felice (2021).

<sup>105</sup> Azpiazu (1939).

<sup>106</sup> Sturzo (2001: 84).

Estado, se presenta como una síntesis que corrige los límites del individualismo liberal, así como las pulsiones totalitarias de las potencias del Eje:

Our democracy is not and cannot be individualistic. In Europe we say that our democracy must be organic. By that we mean that the life of the people should articulate through intermediate organisms to accomplish its purposes. Thus we do not look with favor toward bureaucracy and the centralization and concentration of all national interests in a few hands. We defend the autonomy of states against any excessive central interference. Ours is a grass roots democracy. We foster local autonomy in so far as it does not harm national interest<sup>107</sup>.

La vindicación organicista de *People & Freedom* no interpela a un orden de cuerpos estáticos y subordinados a una instancia superior, sino a la libertad del individuo que interactúa en distintas esferas comunitarias para realizar la representación moral y material de sus intereses; una comprensión pluralista de la sociedad que Nicola Antonetti ha denominado *organicismo dinámico*<sup>108</sup>. Autoridad y libertad, que conforman el título de la obra de Maeztu en inglés (*Authority, Liberty and Function in the light of the war*) son conceptos también centrales en el pensamiento sturziano. Muestra de ello es cómo en su contribución al texto señalado anteriormente, *For democracy* (1939), insiste en la necesidad de establecer límites —el rol de los cuerpos intermedios de la sociedad en la conformación de la voluntad general— a ambas ideas, distanciándose nuevamente de la obra de Rousseau: «We do not see in the popular will an unlimited sovereignty, just as we do not see in the will of the monarch as an unlimited sovereignty. For us authority like liberty has its ethical limits (which always find concrete expression in a religious system), and the two have the internal limits born of their natural relationship. The extension of this relationship to the whole community gives us the characteristic of democracy»<sup>109</sup>.

El diagnóstico de Ramiro de Maeztu en *La crisis del humanismo* acerca del mundo moderno no dista mucho del desarrollado por la teología católica durante el siglo XIX. La época del Renacimiento marcó un momento de ruptura, pues a fin de cuenta sembró el caldo de cultivo para lo que vendría más adelante, en «ese relativismo ético se encuentran los dos errores principales de la Modernidad: el liberalismo individualista y el socialismo

<sup>107</sup> «People and freedom», *Scritti americani, articoli, lettere a periodici (sin fecha)*. doc.431. Manuscrito sin paginación. Istituto Luigi Sturzo (Roma).

<sup>108</sup> Antonetti (1990).

<sup>109</sup> «The future of democracy, by Luigi Sturzo», *Articoli e recensioni (1939)*- doc 413. Manuscrito sin paginación. Istituto Luigi Sturzo (Roma).

estatista»<sup>110</sup>. En la revisión del pasado medieval no hay un intento de construir ninguna utopía tradicionalista. Consciente de las limitaciones del ser humano, y en pleno redescubrimiento de un catolicismo que postula la falibilidad de la persona, Maeztu avisa: «El primero de los deberes de todo hombre que se dirige al pueblo para prometerle una sociedad mejor es el de prevenirle que tampoco será feliz en ella»<sup>111</sup>. En esta declaración anti utópica, el vitoriano revela una crítica a la idea de progreso (sociedad mejor). Incluso su democracia orgánica, donde las asociaciones y demás cuerpos intermedios desafían el monismo del Estado heredado del Renacimiento, tampoco puede comprometerse con eliminar la totalidad de los conflictos que atañen al mundo moderno. Los regímenes políticos son regímenes humanos y, por tanto, de naturaleza limitada. Este sentido del límite es, a juicio del Maeztu pluralista, el mejor antídoto ante la autocracia, «porque si las capacidades del hombre son limitadas, no está bien que se coloque en manos de un individuo una cantidad ilimitada del poder social»<sup>112</sup>.

El ideal de una pluralidad de poderes dispersos entre asociaciones y corporaciones recibió la crítica de uno de los juristas más prestigiosos del momento. En 1932, cuando Maeztu ya militaba en Acción Española, Carl Schmitt se revolvió contra los pluralistas Laski o Cole, a los que acusó de «negar la unidad soberana del Estado, esto es, la unidad política, y poner una y otra vez de relieve que cada individuo particular desarrolla su vida en el marco de numerosas vinculaciones y asociaciones sociales»<sup>113</sup>. La visión schmittiana de la tradición pluralista resulta interesante porque aleja una interpretación autoritaria de *La crisis del humanismo*, tal y como sostiene De Blas Guerrero<sup>114</sup>. Revisando uno por uno los elementos que configuran la triada de la dictadura de Primo de Rivera y Acción Española —nacionalismo, catolicismo y autoritarismo— solo el catolicismo puede someterse a cierta revisión. La nación, cuando aparece mencionada, se concibe como una especie de almacén que aloja la pluralidad de poderes existentes en la sociedad: «No hay necesidad de elegir entre el Estado unitario y la anarquía. Hay otra alternativa: la del pluralismo y el equilibrio de poderes no tan solo dentro de la nación, sino en la familia de naciones»<sup>115</sup>. Precisamente, esta visión descentralizada de la autoridad política, y que el jurista del Estado total va a rechazar,

<sup>110</sup> González Cuevas (2003: 180).

<sup>111</sup> Maeztu (2001: 222).

<sup>112</sup> *Ibid.*: 250.

<sup>113</sup> Schmitt (2009: 70).

<sup>114</sup> De Blas Guerrero (1993).

<sup>115</sup> Maeztu (2001: 88).

difícilmente puede conjugarse con una atracción por los sistemas autoritarios. El propio Maeztu va a ser claro al respecto: «En la concepción autoritaria de la sociedad, es el individuo o la corporación de individuos que tiene o tienen el poder de imponer a los demás su voluntad o voluntades»<sup>116</sup>.

Hay dos elementos que han pasado desapercibidos en los estudios sobre la obra: la crítica al corporativismo y la aparición de la idea de hegemonía. De nuevo, la influencia de la sociología católica es notable en el pensamiento de Maeztu. Si bien la clave de bóveda que sostiene *La crisis del humanismo* es una noción de autoridad diseminada en distintos cuerpos, asociaciones y grupos (económicos, religiosos, sindicales) ante la *estatolatría* moderna, esto no supone la afirmación de que tales asociaciones tienen voluntad propia y, por tanto, cuentan con capacidad para domesticar al individuo: «Parten del postulado de que las corporaciones son personas jurídicas, y capaces, por tanto, como los individuos, de convertirse en agentes subjetivos del Derecho. Pero como las personas jurídicas necesitan tener voluntad para crear o ejercitar derechos, y como la voluntad solo se encuentra en los individuos, tiene que ser los individuos solamente los que expresen la voluntad de las personas colectivas, sirviéndolas así de órganos»<sup>117</sup>.

Según Maeztu, el error del corporativismo es que cae en el fetichismo de la voluntad colectiva. Lo que unifica a las asociaciones y demás órdenes sociales es la función, la cosa común querida por los asociados. Marc Stears ha indicado acertadamente que en el *ethos* del socialismo pluralista en el que participa Maeztu hay una cierta reconciliación del individuo con lo comunitario<sup>118</sup>. Respecto a la idea de hegemonía, la visión pluralista de la sociedad —el equilibrio de poderes— se contrapone en el imaginario de Maeztu a una posición de hegemonía. Esta puede operar tanto en relaciones internacionales como en el interior de la propia nación. Hegemonía no es más que una forma de despotismo, en la cual un grupo social adquiere tal superioridad sobre el resto que no existe ni competencia ni intercambio de valores entre élites políticas, culturales y sociales. No deja de ser curioso que Maeztu, crítico con los moldes del individualismo liberal, adopte un concepto de la democracia no muy distinta a la teoría elitista de Joseph Alois Schumpeter, para quien esta era un sistema que canaliza la competencia y la lucha de distintos sectores sociales por el voto del pueblo<sup>119</sup>. En estos términos se pronuncia en *La crisis del humanismo*: «Las naciones modernas deben la cultura que poseen a la

---

<sup>116</sup> *Ibid.*: 185.

<sup>117</sup> *Ibid.*: 263.

<sup>118</sup> Stears (2002).

<sup>119</sup> Schumpeter (2015).



rivalidad de sus distintas clases gobernantes»<sup>120</sup>. El equilibrio de poderes se contrapone a hegemonía, siendo la coexistencia de distintos órdenes, grupos y asociaciones lo que garantiza el estímulo y la producción de valores y lo que mantiene vivo el dinamismo de la sociedad. De nuevo, es pertinente la alusión de Maeztu a la Edad Media, pues el pluralismo orgánico recrea la *communitas communitatum* que para el historiador Otto von Gierke adopta la forma de «una comunidad humana universal articulada armoniosamente y estructurada de forma íntegramente pluralista»<sup>121</sup>. Los planteamientos del *guild socialism* no dejan de configurar una filosofía del miedo, el miedo a la omnipotencia del Estado y a la burocratización de la vida del ser humano. Plenamente coherente es, entonces, promulgar remedios medievales que sin pretender instaurar tiempos pretéritos contengan el avance de lo que más adelante acabará llamándose Estado totalitario<sup>122</sup>.

La figura de Maeztu es fundamental porque revela la ambivalencia del organicismo. Un organicismo que también estuvo presente durante su militancia en el regeneracionismo de principios del siglo xx, compuesto por una crítica al parlamentarismo liberal —«una especie de Bolsa, donde se compraban y vendían votos sin miedo y vergüenza»<sup>123</sup> y un elogio a los sectores económicos productivos que dinamizaban el país. Esta dicotomía entre país legal y país real va a vertebrar el pensamiento organicista europeo desde la segunda mitad del ochocientos, incluyendo a católicos sociales y saintsimonianos<sup>124</sup>. Su militancia en el *guild socialism* y las coincidencias con el distributismo de Belloc y Chesterton configuraron un pensamiento muy crítico con la soberanía moderna, diluyendo esta en una pluralidad de cuerpos intermedios —gremios, asociaciones, sindicatos— que garantizara la limitación del poder político. Como se ha señalado anteriormente, en *La crisis del humanismo* el individuo es el único agente dotado de voluntad, mientras que las corporaciones sirven de órgano de expresión para cumplir con las funciones sociales. El triunfo de la Revolución rusa de octubre de 1917 pudo ayudar a remplazar la pulsión pluralista del vitoriano por un Estado fuerte que contuviera la conflictividad social<sup>125</sup>. La propia idea de hegemonía esbozada en el ensayo de inspiración gremialista deja de ser una concentración de poder en pocas élites, adversaria entonces de cualquier esquema pluralista de la sociedad,

<sup>120</sup> Maeztu (2001: 285).

<sup>121</sup> Von Gierke (1995: 253).

<sup>122</sup> Bague (2020).

<sup>123</sup> González Cuevas (2003: 93).

<sup>124</sup> Battini (1995).

<sup>125</sup> González Cuevas (2003).

para configurarse como condición de posibilidad del autoritarismo en los años treinta. El origen de Acción Española residía, de acuerdo con González Cuevas, en la «la falta de autonomía cultural e ideológica de la derecha»<sup>126</sup>. Las estructuras de la nueva democracia republicana —partidos, prensa, propaganda— adoptaron la forma de trincheras desde las que construir un nuevo sujeto nacionalcatólico que compitiera por la legitimidad del nuevo orden, una teoría de la hegemonía no muy diferente a la esbozada por Antonio Gramsci en sus *Quaderni del carcere*<sup>127</sup>.

Ya antes, Ramiro de Maeztu saludó la dictadura de Miguel Primo de Rivera (1923-1930), que supuso el primer experimento de la derecha autoritaria española en el gobierno a partir de la triada nacionalismo-populismo-religión<sup>128</sup>. El compromiso de Luigi Sturzo con las formas liberales —renovación orgánica del Parlamento, división de poderes, competencia entre élites— nacía del rechazo a evaluar la modernidad como un proceso de cambio sociopolítico monolítico, tal y como expone en *Chiesa e Stato*. En su segundo volumen, arremete contra la antropología individualista del liberalismo, pero apela a recuperar el sentido verdadero de la palabra *liberal*: la defensa de las libertades civiles y políticas. En este contexto, incorpora la dictadura primorriverista a la lista de Gobiernos que exaltan «il disprezzo del diritto della personalità, l'annullamento delle libertà, l'accentramento politico, giuridico, amministrativo e morale dello Stato»<sup>129</sup>.

## V. CONCLUSIONES

En un artículo publicado para la revista *Nuevo Mundo* el 14 de febrero de 1908 —ocho años antes de la aparición de *La crisis del humanismo*—, titulado «Force is no remedy», Ramiro de Maeztu evocó el londinense Hyde Park como paradigma de una comunidad que, bajo el signo del pluralismo, conversaba libremente bajo la levisima coordinación de la autoridad estatal<sup>130</sup>. Sufragistas, escritores o socialistas discutían en grupo sobre la cosa pública sin necesidad de que el Leviatán impusiese su mano de hierro. Una visión idéntica compartió Luigi Sturzo durante su exilio londinense tras la llegada del

<sup>126</sup> *Ibid.*: 276.

<sup>127</sup> Gramsci (2020).

<sup>128</sup> Quiroga (2022).

<sup>129</sup> Sturzo, (2001: 171). Entre los Gobiernos citados, aparecen el *Estado Novo* portugués y la Polonia de Pilsudski. En ambos regímenes el factor católico estuvo muy presente.

<sup>130</sup> «Force is no remedy», *Nuevo Mundo*, 14-02-1908

fascismo italiano al poder<sup>131</sup>. La stampa londinense era la mimesis de esa democracia orgánica que se postulaba como alternativa a los nacientes regímenes totalitarios y que Maeztu previó en 1916: pluralismo social y bajo nivel de violencia política.

Es indudable, y así lo ha acreditado la historiografía más solvente, que los regímenes autoritarios del periodo de entreguerras europeos partieron de concepciones organicistas de la sociedad, depuradas de cualquier entente con la modernidad y críticas con el molde liberal del siglo XIX. Incluso los populismos de hoy, especialmente los latinoamericanos, evocan los tiempos de la cristiandad hispánica para referirse al pueblo mítico corrompido por los valores ilustrados<sup>132</sup>. Pero no es menos cierto que bajo tal nombre —*democracia orgánica*— se alojaron diferentes proyectos políticos que enfatizaron la autonomía de los llamados cuerpos intermedios en un intento de superar las tendencias que habían predominado durante la Europa moderna: individualismo y colectivismo. De la ambigüedad del sintagma, e incluso de su potencial democrático, se dio cuenta José Luis López Aranguren en 1976. Sin poner en cuestión la relevancia de los partidos políticos en el futuro orden constitucional español de 1978, abogó por construir una democracia desde abajo, que dotara de «forma a la expresión política a lo ancho de todo el espectro social»<sup>133</sup>. La planta orgánica no solo crece en el suelo del catolicismo. Como categoría neutra, tuvo recepción en los cenáculos del liberalismo y del socialismo. Carl Schmitt afirmó que la tradición «toma sus motivos e ideas de los más diversos dominios conceptuales»<sup>134</sup>.

Muestra de esta pluralidad son los itinerarios intelectuales de Luigi Sturzo y Ramiro de Maeztu. En el Maeztu socioliberal, el que en el auditorio del Ateneo madrileño en 1910 se autodefinió liberal y llamó a las aristocracias orgánicas a mejorar el mundo moral y material de España y al que, influido por el gremialismo, vio en la Edad Media la expresión del pluralismo social eliminado por las teorías políticas modernas, Sturzo encontraría un compañero de viaje. La postura intervencionista en la Primera Guerra Mundial, la experiencia en Londres y los contactos con los círculos guildistas católicos y la revisión crítica del proyecto moderno son un conjunto de experiencias comunes que acaban por configurar una democracia orgánica cuyo horizonte no era concentrar el poder político en las manos de un único soberano, sino distribuirlo entre distintas esferas de acuerdo con fines y funciones, y con una autoridad central que garantice la libertad de estas.

<sup>131</sup> Sturzo (1960).

<sup>132</sup> Zanatta (2021).

<sup>133</sup> «La palabra escrita y la organización de la democracia», *El País*, 27 de julio de 1976.

<sup>134</sup> Schmitt (2009: 73)

## Bibliografía

- Álvarez Bolado, Alfonso (1999). *Teología política desde España: del nacionalcatolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Almond, G. (1948). The Political Ideas of Christian Democracy. *The Journal of Politics*, 10 (4), 734-763.
- Antonetti, Elena (2008). La solidarietà di Léon Bourgeois: libertà, ordine, giustizia e pace. *Scienza e Politica*, 32, 27-47.
- Antonetti, Nicolà (1990). Sturzo e il modello della rappresentanza organica. En Gabriele de Rosa. *Luigi Sturzo e la democrazia europea* (pp. 202-220). Roma: Laterza.
- Ardigò, Achille (1990). L'innovazione sturziana di ieri e la destoricizzazioni di oggi. En Gabriele de Rosa. *Luigi Sturzo e la democrazia europea* (pp. 67-74). Roma: Laterza.
- Azpiazua, Joaquín (1939). *El Estado católico (líneas de un ideal)*. Burgos: Rayfe.
- Balmes, Jaime (1988). *Política y Constitución*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Battini, Michele (1995). *L'ordine della gerarchia: i contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia 1789-1914*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Belloc, Hilaire (2010). *El Estado servil*. Madrid: El Buey Mudo.
- Berdiaev, Nicolás (1979). *Hacia una nueva Edad Media*. Buenos Aires: Carlos Lahlé.
- Berlin, Isaiah (2016). *El erizo y el zorro*. Madrid: Península.
- Botti, Alfonso (1992). *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bresciani, Marco (2017). *Quale antifascismo? Storia di Giustizia e Libertà*. Roma: Carocci editore.
- Campanini, G. (1990). Il popolarismo come dottrina politica. En **Gabriele** de Rosa. *Luigi Sturzo e la democrazia europea*. Roma: Laterza.
- Capellán de Miguel, Gonzalo (2006). *La España armónica: el proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cole, George Douglas; Figgis, John Neville y Laski, Harold Joseph (1989). *The pluralist theory of the state*. London: Routledge.
- Dahl, R. A. (1984). Polyarchy, pluralism and scale. *Scandinavian Political studies*, 4, 225-240. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9477.1984.tb00304.x>.
- De Blas Guerrero, Andrés (1993). *La ambigüedad nacionalista de Ramiro de Maeztu*. Working Papers del Instituto de Ciencias Políticas y Sociales, 71.
- De los Ríos, Fernando (1917). *La crisis actual de la democracia*. Granada: Universidad de Granada.
- De Maistre, Joseph (2014). *Sobre la soberanía popular*. Madrid: Escolar y Mayo.
- De Rosa, Gabriele (1977). *Luigi Sturzo*. Turin: UTET.
- Díaz, Elías (2009). *De la Institución a la Constitución: cultura y política en la España del siglo XX*. Madrid: Trotta.
- Felice, Flavio (2021). *I limiti del popolo: democrazia ed autorità nel pensiero di Luigi Sturzo*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

- Felice, Flavio (2022). Luigi Sturzo and Brithis Labour Party. *The European Union Review*, 27, 103-120.
- Fernández de la Mora, Gonzalo (1985). *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Fogarty, Michael (1964). *Historia e ideología de la democracia cristiana*. Madrid: Tecnos.
- Fraga Iribarne, Manuel (1974). *Ramiro de Maeztu y el pensamiento político británico*. Álava: Diputación Foral de Álava.
- Gentile, Emilio (1999). *Il mito dello Stato nuovo*. Roma: Laterza.
- Gentile, Emilio (2011). *La Grande Italia: el mito della nazione nel xx secolo*. Roma: Laterza.
- González Cuevas, Pedro Carlos (2003). *Ramiro de Maeztu: biografía de un nacionalista español*. Madrid: Marcial Pons.
- Gramsci, Antonio (2020). *Ensayos (Antología)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gray, John (2021). *Las dos caras del liberalismo*. Madrid: Página Indómita.
- Griffin, Roger (2010). *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Madrid: Akal.
- Hobhouse, Leonard Trelawny (2007). *Liberalismo*. Granada: Comares.
- Holmes, Stephen (1999). *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Israel, Jonathan (2015). *Una revolución de la mente: la Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia contemporánea*. Pamplona: Laetoli.
- Jiménez Torres, David (2015). Las múltiples caras de un intelectual: Ramiro de Maeztu ante la Gran Guerra. *Historia y Política*, 33, 49-74.
- Jiménez Torres, David (2020). *Nuestro hombre en Londres: Ramiro de Maeztu y las relaciones angloespañolas (1898-1936)*. Madrid: Marcial Pons.
- Kaiser, Wolfram (2000). Co-Operation of European Catholic Politicians in Exile in Britain and the USA during the Second World War. *Journal of Contemporary History*, 35 (3), 439-465. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/002200940003500307>.
- Kalyvas, Stathis (1996). *The rise of Christian democracy in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.7591/9781501731419>.
- Laborde, Cécile (2000). *Pluralist thought and the State in Britain and France*. London: MacMillan Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1057/9780230599604>.
- Laski, Harold (1960). *El problema de la soberanía*. Buenos Aires: Editorial Dedalo.
- Lucía Lucía, Luis (2000). *En estas horas de transición y otros ensayos*. Valencia: Institutió Alfons el Magnànim.
- Madariaga, Salvador de (1951). *Democracy versus liberty? The faith of a liberal heretic*. London: Pall Mall.
- Maeztu, Ramiro de (2001). *La crisis del humanismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Maeztu, Ramiro de (2006). *En defensa de la Hispanidad*. Madrid: Homo Legens.
- Manheim, Karl (1963). *Ensayos sobre psicología y sociología social*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Manifiesto de adhesión a las naciones aliadas (1915). *España: seminario de la vida nacional*, 10, 6-7. Disponible en: <https://is.gd/hewr2D>.
- Maritain, Jacques (1952). *Humanismo integral*. Buenos Aires: Carlos Lahlé.
- Martín Artajo, Alberto y Cuervo, Máximo (1939). *Doctrina social católica de León XIII y Pío XI*. Madrid: Editorial Labor.

- Monereo Pérez, José Luis (2021). *Democracia pluralista y derecho social: la teoría crítica de Georges Gurvitch*. Madrid: El Viejo Topo.
- Mosse, George L. (1997). *La cultura europea del siglo xx*. Barcelona: Ariel.
- Nicholls, David (1994). *The pluralist state: the ideas of J. N. Figgis and his contemporaries*. Oxford: St. Martin Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-1-349-23598-8>.
- Oakeshott, Michael (2008). *Moral y política en la Europa moderna*. Madrid: Síntesis.
- Papafava, Novello (1924). *Fissazioni liberali*. Turin: Piero Gobetti.
- Pasetti, Matteo (2017). *L'Europa corporativa: una storia transnazionale tra le due guerre*. Bologna: Bologna University Press.
- Pirenne, Henri (2009). *La democracia urbana: una vieja historia*. Madrid: Capital Swing.
- Pollitzer, María (2020). Ecos de John Stuart Mill en la Argentina (finales del siglo xix y principios del siglo xx). *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 24, 1-19. Disponible en: <https://doi.org/10.15304/telos.24.1-2.8451>.
- Quiroga, Alejandro (2022). *Miguel Primo de Rivera: dictadura, populismo y nación*. Barcelona: Crítica.
- Quiroga, Alejandro; Botti, Alfonso y Montero, Feliciano (2013). *Católicos y patriotas: religión y nación en la Europa de entreguerras*. Madrid: Sílex.
- Rigotti, Francesca (1992). *Il potere e le sue metafore*. Milano: Feltrinelli.
- Rivera García, Antonio (2007). *El dios de los tiranos*. Murcia: Almuzara.
- Roselli, Carlo (1991). *Socialismo liberal*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias.
- Rosenblatt, Helena (2020). *Historia olvidada del liberalismo*. Barcelona: Crítica.
- Ruggiero, Guido de (1995). *Storia del liberalismo europeo*. Milano: Feltrinelli.
- Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, Carl (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Schumpeter, Joseph Alois (2015). *Capitalismo, socialismo y democracia* (vol. 2). Madrid: Página Indómita.
- Smith, Adam (2013). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stears, Marc (2002). *Progressives, pluralist and the problems of the state: ideologies of reform in the US and Britain, 1900-1926*. Oxford: Oxford University Press.
- Sturzo, Luigi (1924). *Che cos'è il nazionalismo?* Roma: Rassegna Nazionale.
- Sturzo, Luigi (1935). El Estado totalitario. *Cruz y Raya*, 28, 9-39.
- Sturzo, Luigi (1958). *La Croce di Costantino: primi scritti politici e pagine inedite sull'azione cattolica e l'autonomia comunale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Sturzo, Luigi (1960). *La società: sua natura e leggi. Sociologia storicista*. Bologna: Zanichelli.
- Sturzo, Luigi (1961). *Sintesi sociali: l'organizzazione di classe e le unioni professionali*. Bologna: Zanichelli.
- Sturzo, Luigi (2001). *Chiesa e stato: studio sociologico-storico (volume secondo)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Sturzo, Luigi (2003). *Miscellanea londinese (1925-1930)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Sturzo, Luigi (2007). *Sintesi sociali: L'organizzazione di classi e le unioni professionali*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Trías Vejarano, Juan (2019). *Del antiguo régimen a la sociedad burguesa*. Madrid: Tecnos.
- Valera Aparicio, Fernando (1930). *Liberalismo*. Valencia: Cuadernos de Cultura.

Von Gierke, Otto (1995). *Teorías políticas de la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Zanatta, Loris (2021). *El populismo jesuita: Perón, Fidel, Chávez, Bergoglio*. Buenos Aires: Edhasa.