

la confianza de que, a pesar del desgarro y del castigo, estemos construyendo un mundo menos cruel.

Lo que en los capítulos centrales del libro ha sido un recorrido histórico por las razones que avalan el uso de la razón de estado adopta decididamente, en su tramo final, el estilo del ensayo político con el que se abre la obra. Las propuestas del autor se enmarcan en un deber ser que no carece de rigor y de vigor reflexivo, recorriendo con gran sabiduría interpretativa los principales temas y autores de la filosofía política contemporánea, pero suscitan numerosos interrogantes y obligarían a un posterior y más amplio análisis sobre el funcionamiento normal de las democracias que, sin embargo, parece dejarse para otro momento. Poco o nada se dice sobre la manera y las condiciones reales en que puede expresarse

y canalizarse ese juicio ciudadano que se reclama, ni cuál ha de ser su ámbito o su representación. El ágora de las polis griegas, donde deliberaban aventajados discípulos de Protágoras sobre lo más conveniente para la vida ciudadana, desapareció hace ya muchos siglos. Las modernas democracias representativas llevan sus discusiones, en el mejor de los casos, al Parlamento, pero muchas cosas deben cambiar para que esta institución pueda asumir la dimensión trágica de la política. Pero quizá pueda bastar por el momento esta reflexión —que el autor considera «contra corriente»— para llamar la atención sobre la necesidad de aceptar los costes de la autonomía individual y de una auténtica libertad política.

MARÍA LUISA SÁNCHEZ-MEJÍA

José Luis Villacañas Berlanga,
Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España,
Espasa Calpe. Madrid, 2000

Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Murcia, José Luis Villacañas Berlanga es autor de una larga serie de libros cuya temática fundamental es la interpretación de la modernidad desde una óptica weberiana. En esta obra, se propone «con independencia y voluntad de objetividad, releer

al ideólogo más importante de la derecha española de este siglo; el único que recorre con un hilo secreto el inicio del siglo xx hasta el final del franquismo». A la hora de perfilar su método de análisis, Villacañas se basa en la teoría weberiana de la modernidad como separación de las diferentes esferas de acción

y de sentido, a la que el conjunto de la sociedad española se ha opuesto de forma contumaz a lo largo de su historia contemporánea. De ahí que rechace el concepto de *teología política* a la hora de describir y analizar la ideología de Maeztu y del conjunto de la derecha española. A su juicio, el concepto de *teología política*, como dejó claro Carl Schmitt, es «una categoría específicamente moderna y sólo puede surgir en un territorio en el que se haya abandonado la religión como fundamento del orden político». En su lugar, propone el de *clasicismo católico*, porque implica la soberanía última de la Iglesia católica. En ese sentido, Maeztu representa la figura del caballero, un «caballero de fe», abocado a la permanente acción intelectual y política en pos de la realización de un ideal trascendente. Siguiendo un planteamiento ya clásico, divide la trayectoria vital del escritor vasco en varias etapas. La primera estaría caracterizada por un ideal voluntarista de modernización social, económica y cultural, muy crítico con las instituciones tradicionales, en particular la Iglesia católica. Pese a su individualismo económico, el autor presenta a Maeztu como «socialista evolutivo»; y estima que los nacionalismos periféricos catalán y vasco eran «sus aliados», ya que la burguesía a la que hacía sus llamadas no sería «nacional española, sino periférica». La segunda etapa viene dada por su prolongada estan-

cia en Inglaterra y su teorización del nuevo liberalismo o «liberalismo socialista», en lo que coincidiría con su amigo Ortega y Gasset. A ese respecto, Villacañas se ocupa igualmente de los proyectos políticos del filósofo madrileño, cuyo ideal reformista juzga impotente y «mucho más restauracionista que propiamente moderno». En su opinión, las fuentes ideológicas de Maeztu eran mucho más sólidas. Por aquel entonces, el ideal de Maeztu era «un partido radical, liberal, democrático y humanista» que disputase la hegemonía política tanto a los partidos del turno como al nuevo conservadurismo maurista. Pero Villacañas dá más importancia a su evolución ideológica patente en *La crisis del humanismo*. Fruto de la influencia del medio cultural inglés, de su conversión religiosa y de la percepción del ocaso del individualismo liberal, tras la Gran Guerra y el triunfo del bolchevismo en Rusia, *La crisis del humanismo* es, para Villacañas, la obra filosófica española más importante de comienzos de siglo, muy superior a *Meditaciones del Quijote* y *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset. En esta obra, Maeztu contempla la modernidad como una «herejía» —burocracia, individualismo, nacionalismo, romanticismo, imperialismo—, a la que opone los contenidos del *clasicismo cristiano* —pesimismo antropológico, gremialismo, funcionalismo, etc. Se inicia entonces su militancia abierta-

mente contrarrevolucionaria, con su apoyo a la dictadura primorriverista, que, a juicio del autor, pretendió, al menos en un primer momento, «emular al fascismo». En aquel momento, Maeztu quiso brindar a las clases medias los mitos capaces de «unir a los españoles»: sentido reverencial del dinero, es decir, legitimación religiosa del liberalismo económico; anticomunismo, corporativismo gremialista, una nueva interpretación católica de la cultura española, etc. Se trataba de «usar la excepcionalidad de la dictadura para constituir una nueva burguesía», una burguesía católica, «una clase media independiente, laboriosa, trabajadora, con conciencia de su dignidad, convenientemente despolitizada, pero capaz de sostener un régimen político estable». El advenimiento de la II República culmina la radicalización de Maeztu, en *Acción Española*: monarquía militar, Hispanidad, corporativismo, etc. Así, se convierte en «escudero de la nobleza», porque, a su juicio, el proceso de modernización no podía hacerse en contra de las clases terratenientes; lo que implicaba, además, una nueva dictadura para acabar con la subversión proletaria. En opinión de Villacañas, esa fue la percepción de la inmensa mayoría de la derecha española. La CEDA se inspiró en «la tónica de Schleicher y Von Papen»; y no dispuso nunca de «un dictamen sobre la realidad alternativo al de Maeztu». Por último,

Villacañas estudia la influencia de Maeztu en el régimen de Franco. Estima que el grupo más influyente fue el de *Acción Española*; sitúa a la CEDA y a Angel Herrera «en la periferia del sistema», ya que, a su juicio, eran seguidores de Jacques Maritain, si bien existió otro sector profranquista; y caracteriza al sector falangista, dirigido por Laín, Ridruejo, etc, como contrario al proyecto de Maeztu, pero capaz de evolucionar hacia la democracia en 1943. El ideal de Maeztu es asumido por los miembros del Opus Dei y sus afines, herederos de *Acción Española* —Calvo Serer, Marrero, Fernández de la Mora, Palacios, etc—, a través de la revista *Arbor* y de la *Biblioteca del Pensamiento Actual*, de Editorial Rialp. Su programa se cifraba en la modernización económica, la confesionalización católica y la regionalización de España. Villacañas se hace eco de las luchas entre los distintos equipos intelectuales —Calvo Serer contra Laín—, extrañándose de la animosidad de éste último contra Maeztu. Y analiza la evolución de Calvo Serer desde el tradicionalismo al liberalismo. Finalmente, los tecnócratas del Opus Dei realizaron el ideal de Maeztu: modernización económica y creación de una burguesía católica. Queda, según el autor, «el problema que ya reconociera el joven Maeztu de 1898: la reordenación de los equilibrios entre la burguesía central y la periférica vasco-catalana». Como colofón, Villaca-

ñas señala la necesidad social de una «revisión del pasado» por parte de las fuerzas políticas hegemónicas.

* * *

José Luis Villacañas ha tratado de hacer una biografía intelectual de Ramiro de Maeztu en una línea abiertamente revisionista. De ello no debemos sino congratularnos, ya que se trata de un claro signo de normalidad cultural y política. Ya no debería haber, aunque los hay, y muchos, temas, ni personajes tabú. Que el autor se vea obligado, en un capítulo de la obra, a justificar su posición, mencionando sus antecedentes familiares izquierdistas, es una muestra de las dificultades que todavía subsisten en la sociedad española a la hora de tratar con un mínimo de objetividad y desapasionamiento ciertos temas y ciertas figuras. En cualquier caso, este libro marca un hito en la bibliografía sobre el pensador vasco. Maeztu no ha tenido suerte ni con los historiadores ni con sus biógrafos. Ha sido, y sigue siendo para algunos, una figura preterida, algo así como el «malo» de la llamada «Generación del 98», al que sólo se nombra para denigrarle. Esta valoración negativa fue contemporánea del propio Maeztu, en parte por su propio carácter polémico y sus cambios de orientación ideológica. El régimen de Franco, con razón, le tomó como uno de sus profetas; pero el sector falangista, capitaneado por Laín

Entralgo, le marginó en favor de Unamuno y Ortega. La biografía de Vicente Marrero, rica en datos, venía lastrada por una serie de prejuicios que la invalidaron intelectualmente. Tras la muerte de Franco, se intentó recuperar al Maeztu regeneracionista y liberal-socialista; pero, en general, prevaleció la imagen del tradicionalista y su valoración global fue negativa. Un crítico literario habitualmente ponderado, Andrés Trapiello, le considera, si bien reconoce no haber leído la mayoría de sus libros, un mero «invento del franquismo»; mientras que un periodista, malmetido a historiador ignorante, Gregorio Morán, nos lo describe, en su poco memorable diatriba antiorteguiana *El maestro en el erial*, como una «personalidad errática y desquiciada». En ese contexto, el libro de Villacañas resulta, no sólo renovador y esclarecedor, sino valiente. El autor no sólo reconoce la importancia del legado maeztiano, sino su influencia a lo largo del siglo xx. Ni mero invento franquista, ni loco desquiciado: «el ideólogo más importante de la derecha española de este siglo». Especialmente interesante, a ese respecto, es la comparación de Maeztu con Ortega, en detrimento de éste último, lo que no deja ser una novedad. Algún día habrá que analizar y ponderar la influencia, real e inequívoca a mi modo de ver, del vasco sobre el madrileño. Hasta aquí mis coincidencias con Villacañas. Llegamos al momento de las discrepancias.

En primer lugar, Villacañas no es un historiador; y eso se nota. No es de recibo basarse exclusivamente en las obras publicadas de Maeztu, soslayando todo lo disperso en revistas y periódicos. Y no lo es porque esas obras son incompletas; y porque la mayoría de las veces los textos han sido seleccionados con criterios muy discutibles y tendenciosos. El estudio de Maeztu tiene que ser, por pura necesidad, a la fuerza, ratón de biblioteca y, sobre todo, de hemeroteca. Este defecto puede percibirse igualmente en la selección de la bibliografía histórica. A estas alturas de la investigación, no se puede, ni se debe utilizar de manera acrítica una obra como *Historia de los partidos monárquicos bajo la II República*, de Santiago Galindo Herrero, obra tendenciosa, superada y repleta de errores. Villacañas ignora obras importantes sobre la derecha española, como la de María Jesús González dedicada a Maura; la de Gil Pecharromán acerca de los monárquicos alfonsinos; o las de Mercedes Cabrera y Fernando del Rey sobre las organizaciones patronales españolas. A ese respecto, Villacañas no nos aclara en parte alguna qué es lo que entiende por «burguesía española», cuando una de las virtudes del filósofo es —o debería ser— la precisión terminológica.

No puede seguir tampoco a Villacañas en su crítica a mi libro sobre *Acción Española*, al que, dicho sea de paso, reco-

noce también virtudes, en el que definiendo el concepto de *teología política* a la hora de definir el proyecto político de Maeztu y sus acólitos. Su crítica es, a mi modo de ver, puramente nominalista. Villacañas utiliza —y cree que yo utilizo también— el concepto en su sentido schmittiano. Se equivoca. El concepto de *teología política* es muy anterior a Carl Schmitt; y es utilizado por muchos autores en un sentido distinto o contrario al del jurista de Plettenberg. Se trata de un concepto precristiano, que procede del estoicismo y que fue utilizado por filósofos como Panecio, Posidonio y Quinto Mucio Escévola. Y que posteriormente pasó al cristianismo en diversos sentidos: como conjunto de afirmaciones de una religión revelada sobre el status, misión y estructura del orden político, incluidas sus relaciones con la religión, un tipo de teología política que cuenta desde San Agustín, al menos, con una rica tradición histórica; o como compromiso de los cristianos y de la Iglesia con el orden político y social a fin de realizar la existencia política y social cristianas, y una de cuyas formas son las llamadas en nuestro tiempo «teología de la revolución» o «teología de la liberación». En estos sentidos diversos y contradictorios ha sido utilizado el concepto de *teología política* por los teóricos de la contrarrevolución —Donoso Cortés, Joseph de Maistre, Luis de Bonald, etc—, por tradicionalistas actuales como Álvaro

D'Ors, o por cristianos de izquierdas, como Metz, Álvarez Bolado, Gómez Caffarena, etc. Por mi parte, he utilizado el concepto, no en el sentido schmittiano, sino en el tradicional católico, es decir, la legitimación religiosa del orden social y político, que contiene una apologética y una teología fundamental: la necesidad social de la religión, el primado de lo social sobre lo individual, la interrelación entre las cuestiones religiosas y las sociopolíticas, los criterios de verdad, etc.

Discrepo igualmente de Villacañas en su interpretación de las relaciones de Maeztu con los nacionalismos periféricos. El victoriano nunca consideró al catalanismo y mucho menos al nacionalismo vasco como posibles aliados; todo lo contrario: los consideró como factores retardatarios. Maeztu siempre fue un nacionalista español. Es más: a mi modo de ver, es el nacionalismo español el hilo conductor del conjunto de su obra. Maeztu no identifica las burguesías catalana y vasca con los nacionalismos periféricos, en los que ve una creación de intelectuales tradicionalistas desvinculados de la producción económica. Las burguesías eran clases nacionalizadoras y españolizadoras, porque estaban interesadas en la expansión de sus productos en todo el territorio español y porque la industrialización culminaría el proceso de unidad nacional. En muchos de sus artículos de prensa, la mayoría no publica-

dos en libro, Maeztu aboga por la extinción del vascuence, al que considera un idioma arcaico incapaz de modernizarse y, en consecuencia, rémora para el proceso de desarrollo capitalista, que exigía un centro lingüístico hegemónico. Para Maeztu, el nacionalismo vasco era producto «de las supervivencias de la barbarie antigua»; y el catalanismo no salía mejor parado de su pluma. Sinceramente, no creo que Maeztu pueda servir de aval para el «Estado de las autonomías» o para un eventual Estado federal.

El supuesto socialismo evolutivo del joven Maeztu es algo que se inventó Carlos Blanco Aguinaga, y que yo sigo sin ver en parte alguna. Maeztu leyó, sin duda, literatura socialista, los escritos y las traducciones de Miguel de Unamuno y algún libro de Marx; pero no utilizó el materialismo histórico para avalar un proyecto socialista, sino como metodología para analizar la sociedad española en un asentido abiertamente pro-burgués y procapitalista.

La descripción que nos hace el autor del Maeztu contrarrevolucionario me parece, en general, fiel. Pero no creo que el general Primo de Rivera pensase nunca en instaurar un régimen fascista en España; es más que probable que nunca entendiese lo que era o significaba el fascismo italiano. Coincido con su interpretación de la estrategia política de la CEDA durante la II República; pero el autor se contradice cuando ve en ese partido

la presencia de democristianos seguidores de Jacques Maritain. Ni Ángel Herrera, ni sus acólitos —el siempre mencionado Giménez Fernández es la excepción que confirma la regla— fueron demócratas cristianos, ni maritainianos. Su autor preferido fue Menéndez Pelayo; y muchos de ellos eran integristas religiosos o antiguos carlistas. Sin la impronta de los Propagandistas católicos y de Ángel Herrera resulta impensable el régimen de Franco. Por otra parte, el autor es excesivamente optimista con respecto a la evolución democrática de los falangistas Laín y Ridruejo, que no se produjo de forma plena hasta bien entrados los años cincuenta. Ciertos *descargos de conciencia* tienen poco que ver con la historia real. Su valoración de la influencia de Maeztu en el franquismo me parece acertada. Creo que dá excesiva importancia a la figura de Calvo Serer, que nunca fue un intelectual creador, sino más que nada un hombre de acción, cuya vocación era, ante todo, política, y, por desgracia, más la conspiratoria que la gestora. El auténtico continuador y renovador del le-

gado maeztiano no fue Calvo Serer, sino Gonzalo Fernández de la Mora.

Y, en fin, sobre la necesidad de «revisión del pasado» coincido con el autor; pero creo que no debería hacerse excesivas ilusiones al respecto. En el caso del Partido Popular, la batalla debe darse por perdida. Se trata de un grupo político en el que la praxis o, mejor dicho, el oportunismo prima sobre cualquier teoría u opción de carácter histórico-intelectual. Arquetipo del *catch-all party*, no ha intentado lo más mínimo entablar un diálogo histórico con su más próximo pasado, es decir, con el franquismo. En lugar de ello, se ha «inventado» un Azaña de quita y pon, un catalanismo acrítico y absolutamente coyuntural y un régimen de la Restauración y un Cánovas tan irreales como antihistóricos.

José Luis Villacañas ha escrito un libro valiente, erudito y, en algún punto, innovador. No es la obra definitiva sobre Ramiro de Maeztu; pero marca, sin duda, un camino.

PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS