

RAMIRO DE MAEZTU Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO BRITÁNICO

MANUEL FRAGA IRIBARNE,
profesor de la Universidad de Madrid,
España

Maeztu es una vida saturada de experiencias contradictorias, que, como a Cervantes, le hacen comprender la increíble riqueza dialéctica de un mundo en cambio total. A caballo entre dos siglos, él y su familia conocerán la riqueza y la pobreza; con antecedentes de estirpe vasca y carlista, por un lado; y liberal y progresista por otro, de aquel Bilbao modernizador de fin de siglo, con un factor de influencia británica y protestante, por su lado materno; con unos años del más duro aprendizaje en vida nueva, en los tremendos años de París y de Cuba; y proyectado al fin a toda Europa y a la América inmensa; siempre hombre de amplios horizontes, y un tanto soñador, con una profunda vida interior, Maeztu se enfrentó de lleno con todo el drama del mundo actual. Un día escribirá: "Me interesan las cosas ajenas, porque las mías no tienen remedio." Como pocos hombres de su tiempo, midió la profundidad de los problemas espirituales, sociales y políticos del nuevo siglo.

Periodista de vocación, desde que publicó, en Bilbao, su primer artículo, a los 21 años, no hay tema que él no haya tocado, en el más amplio de los registros a través de miles de artículos. Pero sus escritos no terminaban en la hoja volandera del compromiso diario, con varios periódicos de Europa y de América; en su mente responsable formaban parte ya de la arquitectura de un libro, que a su vez era un bloque dentro de una concepción global de la vida.

Y, sobre todo, de una visión noble, profunda, apasionada de España. Cuando Maeztu llega a Madrid, en 1897, ya un hombre hecho y derecho y templado por el infortunio, va a ser el personaje más representativo de la generación del 98. El triunvirato Baroja, Azorín y Maeztu, es real y verdaderamente su núcleo inicial; y Maeztu, el más consecuente de todos, porque no se contentó con llorar y rabiarse, sino que, entonces y después, consagró su vida entera a buscar, con verdadera furia española, y con vigor intelectual y moral impresionantes, una salida a los problemas de la España derrotada y humillada.

Como dijo Azorín: "Sentimos el destino infortunado de España, derrotada o maltrecha más allá de los mares, y nos prometíamos exaltarla a nueva vida." Maeztu se enfrentará fieramente, en esta fase (al mismo tiempo

que empuña noblemente el fusil, contra el agresor extranjero) con todas las lacras, y sus culpables, de la España “tahur, zaragatera y triste...” De ahí sale su primer libro: *Hacia otra España* (1899), del cual más tarde dirá que: “Todas sus páginas merecen ser quemadas, pero el título responde al ideal de entonces y de ahora”. Más tarde aún, dirá otra vez: “Para aumentar la fuerza, no hay que cambiar, sino que reforzar el propio ser.”

Yo creo que Maeztu acertó las tres veces. Acertó al amar a España tanto que llegó a odiar a los malos españoles y sus tremendos errores. Acertó al ampliar, desde el mismo ideal, el ángulo de su visión, y estudiar en otros países los problemas y las soluciones. Y cerró el ciclo al comprender que en un gran destino histórico, aun los cambios más radicales son para continuar, en otro movimiento, las sinfonías inacabadas. Porque a Maeztu le fue dado el descubrir, ya embajador en la República Argentina, que el ciclo no se había cerrado en Santiago y en Cavite, sino que continuaba, a otro nivel histórico, en el futuro del mundo hispánico.

Pero nosotros no vamos a intentar, en los breves términos de una conferencia, agotar el mar sin fondo del pensamiento de Maeztu. Me ha parecido que debía aprovechar mi paso por Londres, para profundizar en lo que siempre he pensado que era la etapa más creadora de su pensamiento político-social, la que culmina en su libro *La crisis del humanismo*. Con este libro me ha ocurrido a mí una cosa importante; y es que lo leí a los 18 años, y me pareció un libro extraordinario y estimulante; pero entonces yo no sabía si Maeztu había basado su trabajo en los hombres, las ideas y los problemas clave de su tiempo. Hoy, pasados los 50, dedicado de por vida a estos temas, lo he confirmado plenamente; y he querido, en estos últimos meses, rastrear un poco los lugares, círculos y temáticas en que don Ramiro vivió y concibió sus ideas.

Maeztu se va a Londres, a principios de siglo; joven, pero ya hecho. Era ya un carácter. Todos los contemporáneos coinciden en la profunda impresión que les hacía. Su paisano Salaverría habla del “gesto espectacular” de Maeztu, que era “un espectáculo magnífico”. Maeztu hablaba con voz profunda y sibilina, moviendo los “brazos como aspas de molino”; Azorín también nos recuerda su “voz sonora, imperativa, grave”. Ruiz Contreras lo encuentra como una máxima vitalidad, como “hombre de presa”, al que “la vida le sonríe y el amor le atrae”; como un personaje romántico y nietzscheano; de “figura británica, voz candente y razonar altivo”; si bien “un descompasado andar azotando sus corvas con los faldones de un largo *chaquet*, lo caracterizaban de ingenio y bondadoso”.

Es la época de las “barbaridades”, que llegaron a ser famosas, de Maeztu, en el ambiente literario del Madrid del novecientos, que culminarán en el estacazo al dibujante Poveda, que se había metido con Valle-Inclán; incidente que decidió su marcha a Londres.

Y a Londres se marchó, en efecto, el bueno de don Ramiro; el “vasco

bravísimo y fuerte”, como lo llamó Rubén Darío, al que impresionaban sus “paradojas estallantes”. Y allí es donde le queremos ver, por la rendija de mi pobre conferencia.

I. Maeztu en Londres (1905-1919)

Maeztu llega a Londres, en 1905, es decir, recién iniciada la treintena, en pleno vigor intelectual y físico. Allí permanecerá 15 años (con numerosas escapadas a España y a diversos países europeos), como corresponsal de *La Correspondencia de España*, y más tarde también de *La Prensa* de Buenos Aires, y de la revista *Nuevo Mundo*. Allí se casó Maeztu, allí tuvo a su único hijo, y, en definitiva, centró su vida en todos los aspectos.

Por otra parte, como ha observado don Salvador de Madariaga, su paso por Londres no sólo fue importante para Maeztu; lo fue, desde el primer momento, para el periodismo de nuestro país, y para toda la vida intelectual española. Maeztu fue el primer corresponsal en Londres; hasta entonces, toda la prensa española centraba su interés en París, y desde allí recibía los impulsos europeos.

Con la aparición de Maeztu —dice Madariaga— la atención de España se vuelve hacia Inglaterra. Inmediatamente el campo de influencia y observación se extiende, y la opinión pública española empieza a absorber nuevas ideas, nuevas normas.

Es indudable que Maeztu tuvo, de este modo, una gran influencia en mostrar a la España de su tiempo la importancia de la cultura anglosajona.

Pero lo que impresiona al lado de la eficacia con que Maeztu transmitió una visión inteligente y crítica de la vida inglesa, y a través de ella de la europea en general, es la capacidad de Maeztu para incorporarse, con la máxima categoría y aceptación, a la vida periodística y cultural de Londres. Creo que hay muy pocos casos, si alguno, de un periodista español que en un ambiente de aquella categoría, y dificultad (porque el inglés es siempre mucho más “diferente” que los demás) haya entrado de modo tan rotundo en los mejores círculos, acertando siempre en distinguir lo más interesante y lo más actual.

Por supuesto que ello no fue fácil, a pesar de la gran inteligencia de Maeztu, y de ser hijo de inglesa. Ricardo Rojas nos habla cuando le vio en Londres, de “Maeztu el español atormentado”.¹ De aquel “vasco vestido a la inglesa”, que “al verlo pasar, se le habría tomado por un funcionario de la *City* o por un hombre de mundo, sin sospechar la tormentosa actividad de su alma”. Era el drama de un hombre que veía en lo mismo que admiraba de la Gran Bretaña imperial, las faltas y los fracasos de su España. Como dice el propio Ricardo Rojas (que se le encuentra en 1909), “europeo por la amplitud de su curiosidad intelectual”, Maeztu “era, sin embargo, un ibero auténtico por su pasión”; y su conciencia iba, en pos de

¹ *El retablo español*. Buenos Aires, 1938.

la verdad que pudiera salvarnos, “como un halcón de alta cetrería o como un lebrél vibrante a la husma de su presa”.

Maeztu nos habla de unos primeros momentos de indecible soledad que pasó en Londres, lejos de las tertulias y los cafés de Madrid, en un piso amueblado, en el que vino a pasar siete semanas, sin hablar prácticamente con nadie. Entonces descubrió el silencio de Londres: “Aquí hablan las máquinas, hablan las obras, pero los hombres callan”; o más bien: “Sólo se permiten hablar por lo que hacen.”

Esa soledad de Londres, que él aceptó como “una melancolía dulce y suave”, es en cambio rica en visiones; porque en ese silencio, como a Maeztu le dijo su amigo el violoncelista Rubio, es “donde las gentes se conocen a sí mismas”. Maeztu abunda, “las grandes ciudades suelen ser también las de las grandes soledades”; y allí se conoce uno a sí mismo.

Maeztu descubre, en este ambiente, el trabajo intelectual profundo, con esfuerzo sostenido.

Yo no tenía ni la idea más vaga —dirá luego— de la cantidad de esfuerzo mental de que es capaz un hombre, hasta que me puse en íntimo contacto con los intelectuales de otros países.

Maeztu lee y conversa con todos, hasta que se centra, como veremos, en el grupo más interesante, el de la revista *La Nueva Era*. Su curiosidad es infatigable; tiene contactos con la Sociedad Fabiana, y los grandes intelectuales de ella, H. G. Wells y G. B. Shaw; con diversos grupos de discusión teológica; con el príncipe Kropotkin, en torno al cual giraba un siglo de pensamiento libertario. Por supuesto, tuvo un contacto especialísimo con el interesante movimiento de los grandes católicos ingleses de entonces: Chesterton, Belloc, Baring, etcétera, que solían escribir en *New Witness*, al que Maeztu consideraba “en estos últimos años el periódico más interesante de Inglaterra”.

Este grupo tuvo una indudable influencia en Maeztu. Don Ramiro habla con admiración de Hilario Belloc, al que, en 1912, describe como:

polemista, poeta, historiador, antisemita, anticapitalista, dogmático, militarista, y más compresivamente, como el intelectual inglés a quien le corresponde en la generación actual el puesto simpático, singular y acaso necesario de enemigo de los intelectuales.

Maeztu no sospechaba, tal vez, que a él habría de corresponderle, en España, un papel semejante, o a lo menos que tal sambenito le sería atribuido por otros.

De Chesterton (una vida paralela, cuyo centenario se celebra también este año) dice que es “el primer periodista de Inglaterra, y más tarde, que el hombre era un genio que llevaba, por añadidura, camino de ser santo”.²

² Artículo en “El pueblo vasco”, el 18 de junio de 1936. Sobre el mundo intelectual de G. K. Chesterton, ver, aparte de su propia reveladora *Autobiografía* (1936): Maurice Evans, *G. K. Chesterton*, 1939; y Maize Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, 1944.

Maeztu dice que los europeístas de habla inglesa le “enseñaron a tratar el tópico de cada día en tono que no fuera ni demasiado elevado ni demasiado familiar”.³ Yo pienso que, al lado de la tendencia británica al *unders-tatement*, tan antibarroco, a Maeztu le ayudó también su alma vasca. G. H. Mair dice que no conoce a nadie, salvo Lincoln, que supiera decir las cosas sencillas, de modo tan inolvidable como Maeztu. Y Madariaga dice que “su prosa no es el atavío del pensamiento, sino el pensamiento mismo en hermosa desnudez”.

Pienso que también influyó en Maeztu, para hacer su pensamiento más realista y su prosa más apretada, el hecho de que la Inglaterra de su tiempo era un país políticamente muy importante, y muy interesante; pero en donde la república de las letras no tenía el mismo peso, ni el mismo ruido, que en París o en Madrid.

Londres era la cabeza del mayor imperio de la historia; la *City* el centro financiero mayor del mundo; la sociedad británica sólida y estable como el granito, al mismo tiempo, el reformismo inglés era vigoroso, en los grandes años de brillantez del liberalismo de Asquith y Lloyd George, mientras nacía el laborismo, que iba a servir de modelo de un socialismo evolucionista; la crisis irlandesa, en fin, ponían notas dramáticas en un proceso político apasionante.

Pero, al lado de esto, la vida intelectual y literaria inglesa se mantenía dentro de una moderación característica, si se la compara con el mayor radicalismo de los cambios en Viena,⁴ en París o en Madrid. Hay que distinguir, sin embargo, entre las dos décadas de la estancia de Maeztu en Londres. La primera coincide con la época eduardiana, a la vez prolongación y final de la larga era victoriana. Henry James, en medio de los dos grandes países anglosajones, escribe el 1º de enero de 1900: “Este tremendo y horripilante Año Nuevo, de tan monstruoso número.” Y, en efecto, algo hacía ver a los ingleses que terminaban los tiempos plácidos. El siglo comienza bajo malos auspicios: una guerra desastrosa en África del Sur, y otras calamidades. Sin embargo, ni vital ni literariamente comienza la era contemporánea hasta pasado 1910; subsiste un fuerte clasismo, Kipling sigue siendo el profeta del imperio, y flota la mayor parte del puritanismo aburguesado; si bien ya la ética básica viene de un positivismo muy a la inglesa, basado en las ideas de Darwin y Spencer. El pueblo ya ha aprendido a leer, y empieza a disponer de una prensa que le va dirigida, pero su interés general está en los sindicatos más que en las ideologías.

Poco a poco van llegando del continente nuevas ideas, corrientes filosóficas, como la fenomenología de Husserl; muchos pensadores ingleses la consideraron como una auténtica revolución filosófica, un nuevo modo de entender las relaciones entre “mente” y “fenómenos”; a la vez que Bertrand Russell prepara los espíritus hacia la nueva lógica de L. Wittgenstein. Nue-

³ Ramiro de Maeztu, *Obra*. Editora Nacional, Madrid, 1974, p. 1243.

⁴ Allan Janik y Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*. Londres, 1973.

vas ideas literarias, también: en novela J. Conrad, D. H. Lawrence, E. M. Forster, F. Madox Ford, J. Joyce, aunque Maeztu (que, según dice, sólo leía un par de novelas al año) está más cerca del fin de siglo, sobre todo de G. Meredith. Nuevas formas poéticas, sobre todo en torno al Club de los Poetas, fundado por Hulme, el gran amigo de Maeztu⁵ que será, en 1908, cuna del importante “movimiento imagista”; más tarde, Yeats y Ezra Pound.⁶

Llega, sobre todo, el “modernismo” con su creciente tensión y ansiedad, correspondiente a una época que Matthew Arnold llamó de “repetidos choques”, que no podían menos de cambiar la expresión literaria y artística en general. Tras el aparente equilibrio victoriano, en que muchos creyeron armonizar lo viejo y lo nuevo, ahora domina un deseo de empezar de nuevo, en el entendimiento del hombre, de la vida, del mundo. Vendrá después el “dadaísmo”, un movimiento esencialmente nihilista, para el que “todo ocurre de un modo idiota”; y el cubismo, que deshumaniza el arte; y el futurismo de Marinetti, etcétera.

Maeztu anduvo en medio de todo ello, como veremos; por su amistad personal con T. H. Hulme, fundador con W. Lewis y Ezra Pound del movimiento “Vortex”, y por su colaboración en el decisivo círculo de Orage y su revista *Nueva Era*. Pero comprendió perfectamente cómo la solidez de la sociedad inglesa era menos vulnerable a estos movimientos intelectuales, y no se detuvo en ellos yendo siempre al fondo de las cosas. Le atribuye a lord Melbourne la frase, de lo buena que es la muerte de un autor, porque entonces uno compra sus obras y se ha acabado con él.

Chesterton, que conocía bien a su país, y la dificultad de moverlo sólo con ideas, a través de las letras, publicó por aquellos años (1912), su *The Victorian Age in Literature*, en el que habla del “compromiso victoriano”: dar amplia libertad de expresión, pero sin que la sociedad haga mayor caso a los que la usan.⁷ Y hay que decir que Maeztu, gran amigo de los mejores hombres de letras de su tiempo, como Platón, no daba a los poetas una gran importancia en la sociedad; y menos aún a los roedores de café y bohemia.

Para Maeztu el pensamiento no es nada separado de la realidad, ni la expresión artística tampoco, apartada de los problemas humanos y morales. De lo que se trató, como dice formidablemente en su prólogo al libro de Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo* (publicado en 1934), es de “poner el mundo en orden”. Nada menos, Maeztu admira la capacidad británica para poner orden en las cosas humanas, aunque sea un orden relativo, y por

⁵ Esteban Pujals, “Grupos y movimientos poéticos ingleses del siglo xx”, en *Arbor*, núm. 342, junio de 1974, pp. 7 y ss.

⁶ Peter Quennell, *A History of English Literature*. Londres, 1973, cap. 8; *Twentieth-Century Epilogue*, pp. 438 y ss.

⁷ John Gross. *The Rise and Fall of the Man of Letters. Aspects of English Literary Life since 1800*, 1969.

supuesto flexible. Lo que no soporta es el desorden, el caos, la arbitrariedad; y así en 1906, comenta en un gracioso artículo, medio en serio, medio en broma, la imposibilidad de explicar las crisis políticas de la España de entonces a sus colegas ingleses, que intentaban entenderlas a partir de su propia sería interpretación del sistema parlamentario.

Él ha ido allí a entender la superioridad europea, y en particular la de los anglosajones. Entiende que nos hemos quedado rezagados, fuera de la historia moderna. “El problema de España no está en lo malo que hicieron nuestros padres, sino en lo bueno que no hicieron.” No hemos tenido, pensaba, ni Renacimiento, ni Reforma, ni Revolución, por lo cual seguimos “viviendo como si el mundo moderno no existiera”.

Y Maeztu, poco a poco, va entrando en el mundo británico, y entendiéndolo, intentando a través de él fórmulas para mejorar y modernizar a España. Le impresiona el profundo eticismo de la vida social británica.⁸ Le encanta la capacidad del legislador inglés para buscar, con eficacia y compasión, fórmulas para mejorar a los humildes y desvalidos, tema al que dedica una serie de artículos y un libro que no llegó al gran público: *Los pobres y el Estado*, el gran tema que ya había preocupado a otro gran español universal: Luis Vives.⁹ Admira mucho al “místico activo”, “a la manera inglesa”, que produce hombres como Cromwell, Cobden y Gladstone. Le entusiasma la participación de la mujer en todos los aspectos de la vida inglesa, comparándola con el todavía entonces cerrado gineceo español.¹⁰ Le gusta la flemma británica, que contrapone a nuestros “nervios irritados”; añadiendo que “nuestros niños lloran, nuestros gatos arañan; nuestros perros ladran; nuestros carreteros apalean las mulas y juran por torrentes”.

Pero, precisamente porque se va metiendo dentro, y no se queda en la superficie, Maeztu no se convierte en un anglófilo sin más, sin capacidad de crítica, y dispuesto a copiarlo todo sin discernimiento. A veces se desespera; le parece “como si el país entero estuviera cansado y se echara a dormir”; lo ve con escaso pensamiento y con demasiado respeto a lo establecido; llega a decir, en 1913, que “Inglaterra se muere”, y que se muere “de horror al pensamiento”. Descubre que, por otra parte, el liberalismo de los ingleses está contrapesado por su tradicionalismo, y por su sentido del lide-

⁸ A. del Río y M. J. Bernadete, *El concepto contemporáneo de España*, Buenos Aires, 1946.

⁹ Se trata de 36 artículos de inteligente comentario a un *Libro Azul* sobre la legislación asistencial (1909). Ver Dionisio Gamallo Fierros, “Un libro desconocido de Ramiro de Maeztu. 50 aniversario de ‘Los pobres y el Estado’”; en *Pueblo*, 31 de diciembre de 1959.

¹⁰ Escribe, en 1907: “Las mujeres lo dominan todo: el vapor, el tranvía, los trenes, los espectáculos, la calle y el hogar. Sólo están excluidas del Parlamento, de la *City*, de los Tribunales y de la marina militar. Verdad es que la justicia, el Parlamento, los negocios y la marina de guerra son las cuatro columnas de la sociedad inglesa y que ésta se mantiene en su esencia inflexible... Pero el resto del país, diríase que los hombres lo han abandonado a las mujeres.”

razgo. Piensa que “el gobierno de Inglaterra está encomendado a una oligarquía plutocrática, ajena a todo otro ideal que el de conservar y aumentar su poder”. Maeztu, en ese momento, deja de ser liberal, y de buscar en el liberalismo la explicación de la superioridad anglosajona. Dirá más tarde que sólo fue liberal un par de años, bajo la influencia de Benedetto Croce. En 1912, escribirá:

Estos días ha muerto, pero muerto definitivamente, nada menos que el *liberalismo económico*, y el *empirismo*, los dos grandes principios de la Inglaterra moderna.

Y en un importante artículo, “La muerte de los principios”, dice:

La libertad es siempre necesaria, para la ciencia, para la moral y para el arte. Pero precisamente para que sea posible en la ciencia, la moral y el arte, es necesario que deje de existir en este otro mundo de la economía, en que nunca debió aparecer, porque no era su mundo.¹¹

Maeztu se suma entonces, como veremos, a otros hombres y grupos que se plantean el gran problema de cómo conciliar la justicia social con la libertad necesaria, y apuntará, en su conferencia en el Ateneo de Madrid, en 1910, sobre “La revolución y los intelectuales”, a un “libre socialismo”, en el que ya están algunas de las ideas que luego madurarán, como veremos, en los años siguientes. Y hay que decir que para mí, y también para otros muchos (entre otros, Lequerica, que le conoció muy bien) ése es el Maeztu más interesante; aparte de que don Ramiro nunca renunció a sus ideales de justicia social. Todavía el 9 de julio de 1936, en su artículo en *ABC*, titulado “Conservadurismo”, reprocha a la derecha española el seguir paralizada por el espíritu de clase, y por un conservatismo sin generosidad.¹²

Maeztu, por otra parte, no se conforma con el punto de vista inglés sobre el mundo moderno. Viaja desde allí por toda Europa: está en La Haya y Kiel, en 1907; en París y en Italia, en 1909; en Marburgo y Berlín, en 1911. Si todo le interesa, pronto decide que, aparte del interés estético de Italia, Alemania es el verdadero centro intelectual; en cambio, París se le antoja ruidoso, ligero, superficial. En 1913 escribe: “El mundo tiene dos centros: el uno es Londres, mejor dicho la *City* de Londres; el otro es Alemania, mejor dicho, las Universidades alemanas.”

Porque Maeztu es decididamente europeísta y europeizante. Mientras España pasa aquellos años de desastre en desastre, en la Semana Trágica, en la huelga general revolucionaria, en las juntas de defensa, etcétera, Maeztu

¹¹ Artículo en *Nuevo Mundo*, 7 de marzo de 1922.

¹² En 1902, Maeztu había escrito: “¿No es posible que la superioridad anglosajona dependa únicamente de la mayor ternura de sus poetas, de la mayor filantropía de las clases ricas y de la mayor religiosidad de la población? ¿No marcarán precisamente la moral darwiniana, el *struggle for life* y el imperialismo el principio del fin...?”

busca incansable la tabla intelectual de salvación.¹³ No duda de que la solución para España está en una clara “opción europea”: hay que asimilar la técnica, la ciencia, la filosofía de Europa, para asegurarnos su capacidad económica, militar y política. Y dice que precisamente porque acometer este empeño “hiere nuestra petulancia”, así también “fortalece nuestras ansias de reforma”.

Para Maeztu, “Europa es emancipar el pensamiento de consideraciones puramente prácticas”; es “pensar por pensar, es escribir por buscar la expresión”. Es Florencia, y no Venecia; es decir, es más la línea, difícil de trazar, que la borrachera oriental del color y la emoción. En Italia, Maeztu se entusiasma con “la gracia, la vida y la alegría de la Edad Media y del Renacimiento” (óiganlo todos los que quieren dejarle a él, y a nosotros, sólo en la Edad Media).

El europeísmo de Maeztu, no hace falta decirlo, está lleno de patriotismo; don Ramiro desprecia a los que entienden a Europa “como un pretexto que nos autorice a hablar mal de España, a pedir destinos, a escribir mal, a pensar exideas”, palabras que también son de plena actualidad.¹⁴ Se enfrenta a los casticistas, como Unamuno, porque Maeztu quiere que inventemos nosotros también. Se une a Joaquín Costa; si bien Maeztu entiende que nuestro problema, más que el de la “oligarquía”, es el de la falta de categoría de nuestras oligarquías, que es a las que hay que empezar a europeizar.

Pero Maeztu no ve el problema sólo como una cuestión cultural y educativa. En su célebre polémica con don José Ortega y Gasset, que sostiene que la “inmoralidad” se cura con “ciencia”, Maeztu replica que la “ignorancia” se cura con “moralidad”. Maeztu, que en el brillante homenaje que se le rinde en el Parisiana, de Madrid, en 1910, pide diez años más de meditación, y de hecho se los toma (aunque Ruiz Contreras le dice que no podíamos esperar tanto...), entendió siempre que el intelecto no es nada por sí mismo, e incluso puede ser muy peligroso, si todos sus actos no se inscriben en una moralidad profunda.

Y así vuela ansioso el espíritu de Maeztu, de este cenáculo a aquella Universidad, en busca de la verdad última, la que conjuga el saber, el bien, el amor, la belleza. Decepcionado de Croce, Maeztu encuentra, de la mano de los neokantianos de Marburgo, lo que ha de llamar “el fundamento incommovible”, saber que “el espíritu no puede venir más que del espíritu”. Maeztu sorprenderá a muchos al final de su vida, atribuyendo a Kant su vuelta al interés por los temas religiosos.¹⁵

¹³ Pedro Rocamora, “Ramiro de Maeztu y la generación del 98”, en *Arbor*, núm. 341, mayo, 1934, pp. 7 y ss.

¹⁴ Artículo en *Nuevo Mundo*, 10 de julio de 1913.

¹⁵ Maeztu mantendrá en Londres unas “lecturas kantianas”, verdaderos ejercicios espirituales filosóficos, de los que dio testimonio Plá Carceles en su artículo “La Kantiana de Londres”, en *ABC*, 3 de julio de 1952.

Maeztu llegó, pues, en esta etapa, hasta las últimas consecuencias, en su equipamiento intelectual, para enfrentarse con el problema de España. Algunos de sus mejores amigos, como Zuloaga, que le admiraba, no compartían su entusiasmo por la reforma europeizadora. Por él se mantenía firme. En un artículo sobre Larra, en 1908, dice:

No debemos querer a España porque es como es; pues entonces seguirá siendo eternamente así. Pero el hecho de que sea como es, tampoco ha de movernos a no quererla... Tenemos que quererla arbitrariamente, como las madres quieren a sus hijos y las mujeres a los hombres. Tenemos que quererla con amor trascendente.

Para ello, hacía falta enriquecerla intelectualmente, empezando porque el país acepte a sus propios reformadores y hasta a sus herejes, pues Maeztu estima que "un pueblo vive cuando es capaz de asimilarse a sus herejes", y "sí no, no".

Para ello, para una gran reforma europeizadora de España, "los principios son los atajos". Maeztu estima que "Alemania, el país de Kant y de Marx", a pesar de un desarrollo político menor que Inglaterra, pues en tiempos del *Kaiser* allí "no existe ni existirá en muchos años un Lloyd George", debería ser "nuestro camino". Porque, a su juicio, "un Lloyd George lo podríamos tener en España, pero no los tres millones de electores que le dan la capacidad de actuar". Maeztu se inclina pues, al gobierno platónico, a la revolución desde arriba.

En esto, don Ramiro se va a enfrentar con la experiencia definitiva, con la prueba total: la gran guerra. El impacto de la Primera Guerra Mundial, a la vez mundial y total, fue tremendo en Maeztu, como en la mayoría de los hombres de su generación; aunque Maeztu habría de advertir la diferencia sutil entre su propia experiencia, desde Londres y como corresponsal en el frente, y sus amigos de Madrid, que la vieron de más lejos. Pienso que entonces empezó a abrirse el foso que le fue separando de muchos de ellos. Para Maeztu fue un drama personal tremendo, porque sus simpatías intelectuales estaban en Alemania, pero sus amigos personales eran británicos, y varios de ellos murieron en el frente.

Maeztu escribió numerosos artículos, y un libro,¹⁶ que pueden considerarse más bien anglófilos, pero sin perder nunca la proporción. Pero, sobre todo, Maeztu, ante el impacto brutal de la guerra, y sobre todo en el año fatídico de 1917, cuando todo el orden social europeo se conmovió, se dio cuenta de que empezaba un mundo social nuevo, y que nunca se volvería al de la preguerra. Mientras otros escritores exploraban los lados humanos del tremendo conflicto,¹⁷ Maeztu comprendió su trascendencia infinita para la sociedad.

¹⁶ *Inglaterra en Armas. Una visita al frente*. Londres, 1916.

¹⁷ "Ford Madox Ford", en *The good soldier*, 1916.

El libro de Maeztu, *Inglaterra en armas*, sale en 1916, justamente el año en que los ingleses empezaron a despertar a la realidad tremenda del conflicto, ante las inmensas bajas de la batalla del Somme. Pero Maeztu saca la conclusión de que las sociedades mejoran, física y moralmente, con la guerra. Él, que empezaba a desilusionarse de los ingleses, recupera su admiración por ellos al verlos luchar; y confía en que la sociedad europea podrá salvarse si aprende las amargas lecciones de la guerra, y sabe aprovechar las fuerzas morales tremendas que ésta ha liberado. Y dice así:

Los ingleses no son naturalmente mejores personas que los españoles. Aquí habría tantos trasnochadores como en España, si encontrasen donde meterse. Lo que les obliga a ir a sus casas es el cierre compulsivo de restaurantes, de los cafés y de las tabernas.

Y así lo demás. La guerra crea un suplemento de moralidad y de disciplina. Y, a partir de ella, piensa Maeztu que es posible crear una sociedad mejor y más justa.

El cómo, es lo que intentará Maeztu explicar en su gran libro *La crisis del humanismo*. Pero no podemos olvidar que este libro se publicó primero en Londres y en inglés. Veamos entre quiénes lo discurrió y lo discutió nuestro autor.

II. El movimiento gremialista inglés y la revista "Nueva Era"

En la década más interesante y decisiva de su vida, Maeztu realiza una opción fundamental. Ha superado las tendencias anarquizantes, a las que le llevó su temperamento celibérico, en la catástrofe del 98; sabe ya que el liberalismo del pasado siglo no da soluciones suficientes para las sociedades modernas; advierte, por otra parte, las tendencias burocráticas y aun dictatoriales de determinadas versiones del socialismo. Más allá del libertarismo nihilista, más allá de un liberalismo plutocrático, más allá del socialismo de Estado, Maeztu busca afanosamente otra cosa. La solución es afanosamente explorada en un interesantísimo grupo intelectual británico, del cual Maeztu llega a convertirse en cabeza y maestro. Se trata del movimiento generalmente conocido como "socialismo gremialista" (*guild socialism*) o "social-sindicalismo".¹⁸

Maeztu entró en este círculo de ideas con vacilación al principio,¹⁹ y con decisión creciente después, hasta ser el más sistemático y consecuente de todos. Llegó a ello por una rigurosa vía intelectual, y a través de un profundo análisis de las experiencias de aquellos años tremendos. El último empujón se lo dio la experiencia de la Primera Guerra Mundial, con

¹⁸ S. T. Glass, "The responsible society. The ideas of the English guild socialists", 1966.

¹⁹ En un momento habla de un "vaporoso sindicalismo político, que lo mismo lleva a la revolución que a la Edad Media".

su movilización general de los recursos humanos y económicos, y la tragedia de la Revolución Rusa.

Maeztu se movía por aquellos años en lo que sin duda era el círculo intelectual más interesante de Londres: la revista *New Age* (*Nueva Era*) y sus colaboradores.²⁰ Todos los conocedores de este periodo coinciden en que, entre el gran número de las revistas inglesas de primeros de este siglo, sólo dos eran importantes: una fue la *English Review*, un tiempo dirigida por Ford Madox Ford, con colaboradores del porte de T. Hardy, H. G. Wells, D. H. Lawrence, Wyndham Lewis, etcétera, con planteamientos casi exclusivamente literarios;²¹ la otra fue *Nueva Era*, que, además de un planteamiento cultural más amplio, pronto se convirtió en una “sociedad de pensamiento” político-social, claramente enfrentada con la Sociedad Fabiana, la principal fuente de inspiración de la corriente socialista que inspiró al laborismo.

Es indudable que “la historia de *Nueva Era* es clara para el entendimiento del desarrollo de la cultura inglesa a comienzos del siglo xx”.²² La revista fue dirigida por un hombre extraordinario, Orage, que llegó a ser uno de los amigos íntimos de Maeztu.²³ Hombre autodidacta, tuvo una capacidad excepcional para animar un círculo en que, sin dogmatismo ni sectarismo, pudieron colaborar y dialogar las cabezas más interesantes del Londres de entonces. Tenía Orage una gran intuición para reconocer y estimular muchos talentos, para los cuales creó una sección especial, “Pastiche”, de la cual se ascendía luego a las páginas normales. Era uno de los mejores conversadores de Londres, y, por lo mismo, un gran partero de ideas compartidas, evitando a la vez el aburrimiento y la polémica despiadada, que han matado a tantas buenas tertulias.²⁴ Aparte de la redacción de la misma revista (cuyos locales fueron destruidos durante la Segunda Guerra Mundial), había una serie de tertulias paralelas en el Salón de Frith Street; en el “ABC” de Chancery Lane; y en el Café Royal, cuyo derribo habría de llorar Maeztu, en un bellissimo artículo.

New Age salió en 1907, con un modesto capital de 1,000 libras ester-

²⁰ Beatrice Hastings, “The old *New Age*. Orage and others”. Londres, 1936; Wallace Martin, “The *New Age* under Orage”. Manchester, 1967; Paul Selver, “Orage and the *New Age* Circle”, 1959; Philip Mairet, “A. R. Orage”. Londres, 1936.

²¹ Ch. John Gross, “The rise and fall of the Man of Letters. Aspects of English literary life since 1800”. Londres, 1973; pp. 248 y ss.

²² Ch. Wallace Martin, “*New Age* under Orage. Chapters in English Cultural History”. Manchester University Press, 1967, p. 1.

²³ Ver el artículo que Maeztu le dedicó, con motivo de su muerte: “Un gran periodista inglés: A. R. Orage”, en *La Prensa*, 21-4-1935.

²⁴ Como dice uno de los asiduos, Ph. Mairet, Orage fue “un gran artista de la animación literaria”. G. B. Shaw dijo de él que fue el mejor director, de todo un siglo. Cuando alguien le reprochó que no escribía libros, Orage replicó: “Yo escribo escritores.” T. S. Eliot escribió que “era la inteligencia crítica mejor de nuestro tiempo”; a lo que habría que añadir, con John Gross, “que su mente original, no se mantuvo equilibrada hasta el final”.

linas, de las cuales puso la mitad G. Bernard Shaw.²⁵ Su gran periodo fue de 1908 a 1922, bajo la dirección de Orage, que la concibió, no como una publicación “representativa” de un grupo cerrado, sino “presentativa” de nuevas ideas y problemas. Pronto se supo que allí no se cobraba, pero era interesante participar; los escritores publicaban sus trabajos donde podían cobrar, pero cuando querían expresarse sobre temas nuevos o difíciles, iban a *Nueva Era*.

Orage, figura que aun hoy justifica el dictado de “misteriosa” que le dedicó G. B. Shaw,²⁶ acertó a comprender el arranque de una nueva era cultural, después del ciclo victoriano y eduardiano, y la necesidad de interrelacionar los problemas literarios y artísticos con los filosóficos, políticos, económicos, etcétera. Sólo así sería posible coordinar las respectivas soluciones, basándolas en una filosofía coherente. Este típico intelectual provinciano, que logró ponerse a la cabeza de una generación brillante, la concebía, muy a la inglesa, como un “sentido común” renovado, a la luz de las nuevas situaciones y realidades.

No podemos seguir aquí todas las vicisitudes de A. R. Orage (1873-1934), figura legendaria y, por otra parte, desigual de las letras británicas.²⁷ Baste ahora decir que Maeztu acertó plenamente en escoger su círculo como el más interesante de aquel momento. En aquel grupo, Maeztu encontró, en primer lugar, a los intelectuales más brillantes: Shaw, Wells, Belloc, Chesterton, Arnold Bennett, Ezra Pound, K. Mansfield, W. Lewis, R. Aldington, entre otros. Entre ellos, el que había de ser el mejor amigo de Maeztu, el gran poeta T. E. Hulme, sobre el que hemos de volver.

En segundo lugar, este grupo no era cerrado, sino abierto, y hombres de diversas tendencias se hallaban en él a gusto; y siendo un círculo muy inglés, supo ser también muy europeo. Por allí entraron en Inglaterra el interés por Bergson y por Nietzsche, por el psicoanálisis y por Picasso, por los moralistas rusos y por el modernismo, etcétera.

En tercer lugar, si bien *Nueva Era* era “la revista de izquierdas por excelencia, que todo el que era alguien tenía que leer” (como dice Margaret Cole), rechazó los dogmatismos fáciles y, por una parte, se separó del laborismo oficial, al encontrarlo excesivamente colectivista y burocrático,

²⁵ La otra mitad la puso un teósofo rico; y con aquella suma se compró una insignificante revista liberal, pero que tenía un título estimulante.

La revista, en su mejor momento, tiró unos 3 000 ejemplares, y arrastró un déficit anual de unas 2,000 libras, que se cubrían con algunas ayudas de amigos ricos.

²⁶ En efecto, en los años veinte, Orage cayó bajo extrañas influencias; en economía, Douglas y su teoría mediocre del “crédito social”; y en lo religioso, extraños místicos como Mitrinovic, Ouspensky y Gurdjeff.

²⁷ Había comenzado siendo un profesor modesto en Leeds, y activo en el Partido Laborista Independiente; y también en la Sociedad Teosófica, así como en un interesante Grupo Platónico. A primeros de siglo, se vino a Londres, ejerció como periodista, y escribió un par de libros sobre Nietzsche, que le valieron poca fama. Después de su gran época como director de *Nueva Era*, se metió en otras aventuras intelectuales y económicas, menos logradas.

que es lo que hace lanzarse a la revista (a partir de 1912) a elaborar una nueva teoría política, el "socialismo gremialista".²⁸ Mas, por otra parte, el círculo de la *Nueva Era* se mantuvo profundamente religioso (aunque algunos de sus miembros, incluso el propio Orage, fueran gentes de religiosidad muy compleja, e incluso desviada), que rechazó de plano el positivismo spenceriano y el materialismo dialéctico. Su esfuerzo por resolver los problemas humanos y sociales, por el discurso intelectual, tuvo siempre un cimientó trascendente. La mayor parte de estos hombres, por otra parte, eran humanamente muy interesantes, de auténtica categoría espiritual y conducta ejemplar, alguien los ha comparado con el círculo de Sócrates.

Los socialistas ortodoxos discreparon pronto de las tendencias de la revista, no entendiendo su afán de superar los planteamientos puramente económico-sociales, dentro de una concepción general del hombre y de la cultura. Criticaron a Orage por diluir lo político en lo literario; a lo que él replicó que un verdadero socialismo no se podía hacer sólo con estadísticas, sino que debía "asumir todos los colores de la vida auténtica".

La revista y su círculo tuvieron, pues, al lado de una gran libertad intelectual, una gran amplitud de temática. Mientras los fabianos compilaban datos, y fundaban *The New Statesman* (que aún se publica hoy), en *Nueva Era* se meditaba, discutía y discurría con una base más ancha y a un nivel intelectual superior; con gran capacidad para fecundar unas aportaciones, cruzándolas con otras, en un ambiente comparable al de las grandes tertulias del siglo XVIII.²⁹ Eran, desde luego, las de más categoría del Londres de entonces.

En aquellos años, en que H. G. Wells publicaba *Tono-Bungay*, y Galsworthy, *Strife and Justice*, y en que Shaw, Belloc y Chesterton se encontraban en su mejor momento, debían ser fascinantes estas reuniones con Chifford Sharp, S. G. Hobson, M. D. Eder, A. E. Randall, J. M. Kennedy, Beatrice Hastings; a las que luego se incorporaron Katherine Mansfield, Ezra Pound, T. E. Hulme y el propio Ramiro de Maeztu.³⁰

²⁸ Orage y un grupo de amigos habían creado el grupo artístico de la Sociedad Fabiana, pero estos "socialistas románticos" se aburrían con la seca y burocrática actitud de los fabianos típicos.

²⁹ Los lunes por la tarde, la reunión solía ser en el restaurante "ABC", de Chancery Lane, donde se leían las pruebas del número siguiente. La reunión solía terminar a las seis, pero algunos seguían a Orage a su casa, o a un restaurante italiano, para seguir charlando. Solían terminar en el Café Royal, o en un restaurante chino de Piccadilly Circus. A medida que la noche avanzaba, el puro intelectualismo iba cediendo a una más humana naturalidad. Era más que un club; casi una segunda familia, sin llegar a constituir una secta. Los martes era Hulme el que recibía, en el número 67 de Frith Street. Otros días había reuniones en el Café Kardmahn, de Fleet Street, o el restaurante Sceptre.

También había reuniones poéticas, con Yeats.

³⁰ Después de la guerra aparecieron otros nombres, como Edwin Muir y Philip Mairet (al que debemos la mejor historia de todo esto).

No siempre, sino de vez en cuando, aparecían también el poeta Yeats, Epstein, Upton Sinclair y P. S. Crane.

Dentro de aquel grupo singular, pronto estableció Maeztu una amistad especial con un hombre, también excepcional, el gran poeta T. E. Hulme.³¹ La singular atracción moral de su alma, se confirmará en Maeztu con la muerte de Hulme, en el frente francés, en 1917; combatiendo como voluntario, por segunda vez, después de una primera herida grave. Hulme estaba muy influido por Bergson y por Sorel, por Lassene y por Maurras, y también por Nietzsche. Hulme (y su amigo J. M. Kennedy) llegó, hacia 1911, a la conclusión de que toda la cultura moderna, a partir del Renacimiento, centrada en el individuo, había metido al mundo moderno en un callejón sin salida. El error humanista consistía en pensar que “el hombre” pueda alcanzar la “perfección” por sí mismo; y renunciar a la “religión” en cualquier forma de racionalismo, romanticismo o progresismo.

Hulme consideró que había que restaurar una moral, y una filosofía social, basadas en la “doctrina del pecado original”. El optimismo antropológico de Rousseau, “barato e insípido”, había llevado a Europa al desastre. Maeztu vio confirmadas por la Primera Guerra Mundial las previsiones pesimistas de Hulme, a la vez que su heroísmo le convirtió en símbolo renovador. Porque Maeztu coincidió también con Hulme en no ser pacifista (enfrentándose ambos con Bertrand Russell y Norman Angell); don Ramiro dirá bellamente que “la devoción cívica y el valor guerrero son virtudes de la caridad y del espíritu, sobreponiéndose a las flaquezas de la carne”.

Más tarde, en “Razones de una conversión” (1934), Maeztu dirá que Hulme no influyó en él. “tan sólo por sus ideas”, sino “por su conducta”; porque le enseñó, con el ejemplo, que “la devoción cívica y el valor generoso son virtudes de la caridad y del espíritu, sobreponiéndose a las flaquezas de la carne”.

De Renty, otro de los contertulios, dice Maeztu que le “enseñó la necesidad de restaurar la supremacía del espíritu sobre el culto supersticioso de las máquinas, a las que fían los modernos sus esperanzas en un mundo mejor”.

Maeztu, pues, encontró en el círculo de la *Nueva Era* y en las circunstancias de la guerra, un personal renacimiento religioso. Como él mismo explicó, no es tanto una conversión (pues nunca había roto con la fe cristiana) como un refloreamiento interior. Su hermana, María de Maeztu, que le

³¹ Michel Roberts, *T. E. Hulme*. Londres, s. f.; y T. S. Hulme, *Speculations*. Londres, 1929 (nueva edición 1936, a cargo de Herbert Read).

Cuando habla de Hulme, Maeztu dice siempre “mi amigo”; hay algo emocionante en esta fidelidad, años y años después de su muerte.

En 1922, Maeztu (ya vuelto a España) publica un artículo en *El Sol*, lamentando el derribo del Café Royal de Londres, para hacer un gran hotel; “casi una tragedia para cuantos extranjeros vienen a Londres”; pues era “el único”; “¿concebis —dice— una ciudad de siete u ocho millones de habitantes, sin un solo café?” Maeztu, que a veces se jugaba allí su café al dominó, y que siempre iba “cierto de encontrar conocidos”, vaticina que los viejos cafés acabarán por desaparecer en las demás ciudades. Pero lo estupendo que añade es lo siguiente: “Fue en sus mesas donde un amigo mío, Hulme, muerto en la guerra, me mostraba la inmensa trascendencia de la doctrina del pecado original.”

conocía bien, sitúa en 1916 la fecha divisoria entre las dos grandes etapas espirituales de don Ramiro, que por entonces tenía 42 años. Las dos etapas son igualmente interesantes,³² pero son diferentes; hay continuidad, hay consecuencia entre ellas. Y, a mi juicio, lo mejor de la segunda es justamente ese gran libro que la inicia, *Autoridad, libertad y función a la luz de la guerra*, en la versión inglesa, y *La crisis del humanismo*, en la española.

En ese libro, Maetzú, que ha ido al mundo anglosajón en busca de soluciones, reconoce que se ha encontrado con nuevos problemas. El hombre, al ser naturalmente pecador, es finito, y el progreso social es consiguientemente limitado y precario. El individualismo desenfrenado lleva al desastre social, y una ciencia mal entendida puede llevar al hombre a atrocidades como las cometidas en la guerra.³³

Los hombres de la *Nueva Era*, que desde 1910 estaban realmente convencidos de que una nueva era estaba a punto de comenzar, de pronto descubrieron que el camino hacia ella no era el "modernismo",³⁴ sino cierto medievalismo. Advierten que no es posible hablar de la "sociedad justa" sin comenzar por el "hombre moral". Ni el escepticismo de G. B. Shaw, ni las estadísticas de los Webb les bastan. La filosofía de Hulme,³⁵ contraria al romanticismo en literatura, al relativismo en ética, al idealismo en metafísica y al modernismo en religión, fue su principal motor. Ello se contrapone a la aspiración a una sociedad "perfecta", capaz de un "progreso" ilimitado. El hombre caído, es una "especie fijada"; su destino no es la felicidad en esta vida; "nunca habrá hombres mejores que los de antes y los de ahora".

Chesterton apoyó vigorosamente las ideas de Hulme: "El cristianismo —dice— cree en el pecado original. Yo también. Y también el hombre de la calle. Es quizá la única verdad evidente por sí misma del cristianismo."

Otro colaborador de *Nueva Era*, Allen Upward, critica, a su vez, la falsa "religión de la humanidad", como una "superstición introducida por J. J. Rousseau, el inventor de un hombre, nacido sin pecado, al que esclavizan

³² E. Inman Fox, "Ramiro de Maetzú y los intelectuales", en *Revista de Occidente*, 2ª época, núm. 51, junio de 1967, pp. 369 y ss.

³³ Ver el prólogo de Maetzú al libro de A. J. Toynbee sobre las supuestas atrocidades alemanas en Bélgica, en la edición española, 1917.

³⁴ Unos pensaban en un nuevo renacimiento (Galsworthy); otros, en un "risorgimento, risvegliamento o despertar" (Ezra Pound); otros hablaban de futurismo, cuyo mejor símbolo veían en un superacorazado, un *Dreadnought*, lleno de fuerza, rapidez y precisión. Entonces aún pensaban en términos de velocidad, de maquinaria, de guerra, "la única higiene del mundo". Aún no habían imaginado los campos de trincheras del Somme y de Arras, llenos de fango y de la sangre juvenil.

³⁵ Hulme había comenzado sus colaboraciones en *Nueva Era*, sobre temas poéticos y estéticos en general. Era cuando, "en un café oscuro", él y Ezra Pound se dedicaban, con éxito, a renovar la poesía inglesa; seguidos por Edward Sotterer, Florence Farr, Joseph Campbell, Francis Tancred, etcétera; pero luego fue derivando (sobre todo a partir de 1912) hacia los problemas filosóficos y morales.

y dégradan los reyes y los sacerdotes". El propio Orage estima que la "libertad" es un "concepto legal", al que no debe darse trascendencia ética; siendo, por lo tanto, el liberalismo erróneo en sus principios, y vacío en sus conclusiones prácticas.

Los hombres de la *Nueva Era* rechazan, pues, la filosofía individualista; rechazan el Renacimiento, la Reforma y el Iluminismo, que son los antecedentes del liberalismo. Se ponen a indagar, pues, en lo anterior; en lo que Hauriou, por los mismos años, llamara "la ciencia social tradicional"; quieren, arrancando del pensamiento realista de Aristóteles y Santo Tomás, y de las ideas de Burke, crear una nueva idea "orgánica" de la sociedad, un neoclasicismo del pensamiento social.

La idea de "relaciones sociales orgánicas", contrapropuestas al individualismo de Stuart Mill y, en general, a toda forma de mecanismo social, tenía una buena tradición en el siglo XIX inglés, donde siempre hubo hombres como Ruskin, Carlyle y Morris, que explicaron la inadecuación de las nuevas ideas a la tradición insular.³⁶ Y, en un contexto más amplio, las ideas del grupo venían a enlazar con la gran tradición "pluralista" del pensamiento político universal, que rechaza lo mismo 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.

Es cierto que el *pluralismo* ha sido, a menudo, avasallado en la teoría por las doctrinas, más simplistas, basadas en la unidad y la simetría; y por los idealismos que dogmatizan sobre "lo verdadero", "lo real", etcétera, aparentemente más brillantes, pero menos eficaces que el realismo de un Aristóteles, un Althusio o un Mauricio Hauriou.³⁷ Sin embargo, como ya observó William James, las "mentes blandas" propenden a actuar como Platón, es decir, a creer que la unidad y el sistema lo dominan todo; mientras que las "mentes fuertes" se enfrentan con la realidad, en toda su maravillosa y, a menudo, contradictoria riqueza y complejidad.

Los pluralistas ven la sociedad como una *communitas communitatum*, la "comunidad de comunidades" de Althusio. Hombres como Burke, como Tocqueville, como Burkhardt, como E. Durkheim, como Max Weber, conciben la vida social en torno a las ideas de pluralidad real, funcionalismo, localismo, autonomía, jerarquía, tradición; las ven a través de la observación y la experiencia, más bien que por el prisma idealista, de la razón pura y la decisión intelectual; más con espíritu de tradición y experimento, que con el de impulso revolucionario.

Es indudable que los hombres de esa generación tuvieron ya la experiencia de la "alienación", producida por el desarraigo, la deshumanización, la excesiva contralización de las modernas sociedades de masas; y empezaron a

³⁶ Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*. Londres, 1961.

³⁷ Robert Nisbet, *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought*. Londres, 1973, cap. 6; *The Plural Community*, pp. 385 y ss.

observar el grado de "anomía" que resultaba de todo ello. Era natural que volvieran su vista a la Edad Media, que fue realmente una etapa de sociedades orgánicas y pluralistas; con diversidad de funciones, autoridades y lealtades, en una mezcla inextricable, y, por supuesto, en conflicto permanente.

Gierke (que influyó mucho en Maeztu) ya había señalado cómo entre la individualidad y la universalidad medievales, había múltiples esferas y órdenes, que producían esa "comunidad de comunidades", muy diferente de los estados centralizados, que más tarde aparecieron. Frente a sus entusiastas defensores (Bodino, Hobbes, Locke, Rousseau), la voz aislada de Althusius (1557-1638) defendió el viejo ideal pluralista.³⁸ Más tarde, a medida que avanza el poder absoluto del Estado, vendrán la resurrección de la doctrina de la Constitución "mixta" y, con Montesquieu, la teoría de los "cuerpos intermedios" y del equilibrio de poderes. Y ya, en tiempos más recientes, el "pluralismo conservador" (Burke, Bonald); el "pluralismo liberal" (Lamménais, Tocqueville); y el "pluralismo radical", que llega hasta el anarquismo, el sindicalismo revolucionario y la "nueva izquierda".

Aquí es donde hemos de situarnos para entender el "socialismo gremialista" o "guildista", de *Nueva Era*. Orage y sus colaboradores no sacaron, de su "repudio del liberalismo", consecuencias "reaccionarias"; eran demasiado inteligentes para no saber que la humanidad no marcha hacia atrás. No quisieron restaurar la Edad Media; sino aprender de ella, para hacer el mundo contemporáneo.

Rechazaron también el socialismo de Estado y, por supuesto, el marxismo. Y se pusieron a buscar con ahínco una "nueva base ideológica", para una sociedad orgánica, pluralista, funcionalista, justa. El resultado fue el "socialismo gremialista".

Los hombres de *Nueva Era* no sólo rechazaron el "individualismo" sino su consecuencia: el "utilitarismo". Ni Adam Smith, ni Bentham los convenían; deseaban basar la sociedad nueva en valores trascendentales. Los influyó mucho la filosofía moral del profesor de Cambridge, George Edward Moore, un verdadero clásico, cuya influencia fue grande en todos los sectores, y aún perdura. Es curioso que le sucedió en su cátedra de Filosofía, en la Universidad de Cambridge, Ludwig Wittgenstein.³⁹ G. E. Moore y Bertrand

³⁸ Althusius, profesor de Derecho y calvinista, rechaza el Estado soberano incluso en la forma de una teocracia calvinista. Todo monopolio de la autoridad, por una institución, es peligroso para la sociedad. Su *Política* se dirige claramente contra *La República* de Bodino, publicada una generación antes. Para Althusius, el pueblo no es una entidad abstracta, ni un "cuerpo místico", sino una realidad histórica y sociológica; un conjunto de grupos, con origen histórico y realidad estructural, que forman la verdadera y legítima base de la comunidad política. La política es, por ello, esencialmente "simbiótica", su base son la asociación y el federalismo. Como Burke y como Tocqueville, Althusius vio en la "asociación" la clave básica de la "sociedad libre". La armonía de la pluralidad, produce mayor riqueza social, y una equidistancia entre tiranía y anarquía.

³⁹ Por cierto que a éste le impresionó mucho observar un día, en 1947, ver a Dorothy Moore, esposa de su predecesor, empujando su bicicleta en una cuesta, y enterarse, al

Russell se habían enfrentado con los idealistas británicos poshegelianos, con una “filosofía analítica”, no muy distante del “positivismo lógico” vienés; pero así como B. Russell extrajo consecuencias escépticas, Moore fue más bien a un “realismo ético”, de corte “aristotélico-tomista”.

Los *Principia Ethica*⁴⁰ de G. F. Moore tuvieron una gran autoridad en la nueva generación de economistas, sobre todo J. M. Keynes y sus contemporáneos, para quienes (por los años 1903 a 1914) fueron algo así como una “biblia seglar”. Típica obra universitaria, dedicada a fines de enseñanza académica, el autor, parafraseando a Kant, la concibe como unos “prolegómenos a toda futura ética que pueda posiblemente pretender ser científica”; es decir, que trata de descubrir “los principios fundamentales del razonamiento ético”. Moore consideraba su propio planteamiento del “bien objetivo” próximo al de Franz Brentano; y claramente contrapuesto a las tesis naturalistas de influencia darwinista, de Spencer y Guyau; así como a las de carácter hedonista-utilitario, de Hobbes a Bentham; y también al idealismo ético (Spinoza, Kant, Hegel), que él llama “ética metafísica”. Moore considera esencial la “conducta” y sus “efectos”, buenos o malos, para el resto del universo.

Antiliberalismo, antiprogresismo, pluralismo antitotalitario, valores objetivos. Las demás ideas del socialismo gremial son el anticapitalismo, es decir, la crítica de la “sociedad administrativa”, basada en el puro poder del dinero;⁴¹ la búsqueda de formas más justas de “distribución”;⁴² y, como clave para todo ello el “funcionalismo” o “principio funcional”, con arreglo al cual a todo “individuo” u “organización”, se le deben dar “libertad” y “autoridad” en proporción a su contribución al acervo social (J. Ruskin ya había apuntado una idea semejante).

Para realizar todo, las fórmulas operativas no deberían ser “burocráticas”, sino “gremiales” o sindicalistas. El socialismo guildista quería, en efecto, dar a los trabajadores, no sólo una cuota mayor de “riqueza” en el “reparto”, sino también “participación” y “responsabilidad”; esta última reflejada en una exigencia de niveles de calidad, y en la venta del producto a un precio socialmente justo (evitando la demagogia inflacionista).

Nueva Era siguió así un camino de centro, entre la posición más conservadora de Belloc, que se fue separando de Orage y *Nueva Era*, fundando el semanario *The Eye-Witness* (desde 1912, *The New Witness*); y el grupo fabiano, más puramente socialista, que desde 1913 se expresa en *The New*

acompañarla, de que iba a trabajar (a tiempo parcial) a una fábrica de confituras, en Histon; llamándole la atención que la esposa del más “abstracto” de los filósofos británicos realizara un trabajo tan “concreto”.

⁴⁰ La 1ª edición es la de 1903, que fue la manejada por Maeztu. Luego se reimprimió, sin modificaciones, en 1922, 1929, 1948, 1951, 1954, 1956 y 1959.

⁴¹ Éste es un gran tema de aquella época en que R. H. Tawney publica *The Sickness of an Acquisitive Society*. Londres, 1920.

⁴² Por aquellos años, buscando también alternativas al binomio capitalismo-marxismo, Belloc y Chesterton hablan del “distributismo”.

Statesman.⁴³ Es indudable que si la victoria política fue para los fabianos, que se quedaron con la inspiración del partido laborista, la victoria intelectual fue para los gremialistas, que con nombres como George Lansbury, G. D. H. Cole, R. H. Tawney, A. J. Penty y S. G. Hobson (aparte del propio Orage) han dejado un cuerpo de doctrina muy superior. Pero, sobre todo, el tiempo les ha dado la razón: el socialismo de Estado no ha resuelto los problemas sociales, y los sindicatos, actuando sin responsabilidad, están destruyendo el orden económico, social y jurídico, en muchos países de hoy.

Los gremialistas (que alcanzan su máxima influencia por los años 1915-1918) buscaron un socialismo más humano y menos colectivista. Y su centro principal de expresión fue *Nueva Era*, a quien la guerra (llevando al frente a sus colaboradores más jóvenes) había serenado, y vuelto más consciente y responsable de preparar una sociedad mejor para el mundo de la posguerra.

En la ideología gremialista confluyen, como vimos, numerosas aportaciones, que ya hemos apuntado, en lo filosófico, Belloc había contribuido mucho, con su libro *El Estado servil*,⁴⁴ a la desconfianza respecto del crecimiento incondicional de las competencias y poderes del Estado. A. J. Penty, desde 1906, venía ocupándose del análisis del viejo sistema gremial, destruido por el capitalismo;⁴⁵ y en compañía de Orage, había fundado una "Liga para la Restauración Gremial". Por otra parte, la crisis económica de los años 1908-1909, vino a coincidir con la irrupción en Inglaterra del sindicalismo revolucionario francés y las doctrinas de A. Sorel.

Las huelgas de aquellos años empezaron a plantear no sólo niveles salariales, sino condiciones de trabajo. Los gremialistas insistieron mucho en que los sindicatos debían participar en la dirección de la empresa, y procuraron realizar una síntesis inteligente de las ideas socialistas (en lo político) y sindicalistas (en lo económico-social).

A diferencia, sin embargo, del socialismo fabiano, no eran partidarios de la burocratización de los servicios sociales; deseaban un auténtico pluralismo, una verdadera descentralización social, un recrear la alegría del trabajo y de la participación. Esta actitud ética atrajo a numerosos intelectuales, como Nevill Figgis, William Temple (que más tarde había de ser arzobispo de Canterbury), R. H. Tawney y, en algún momento, al propio Bertrand Russell.

⁴³ Esta doble escisión hizo bajar la tirada de *Nueva Era* a 4 500 ejemplares. Hubo entonces que subir el precio, aumentando a la vez de 24 a 32 páginas.

Orage había intentado mantener la revista neutral, dentro de las diversas corrientes del socialismo, presentando *Nueva Era* como un foro, a disposición de todos, para una discusión racional; hasta que llegó a la conclusión de que los "medios" aceptados por algunos, obligaban a tomar una posición de principio. Orage y sus amigos no vieron bien que se "utilizara" a los sindicatos para fines distintos de los suyos propios, ni tampoco que el socialismo se concibiera sólo como un partido de clase.

⁴⁴ Publicado en 1912; pero su autor ya venía expresando el concepto en la revista, desde 1910.

⁴⁵ Ver su libro *The restoration of The Guild System*. Londres, 1906, con interesantes resonancias de Ruskin, Carlyle y Mathew Arnold.

Pero, frente al sindicalismo revolucionario, no se proponían la supresión del Estado, en una utopía anarquista. Concebían un Estado, de base democrática y de dimensiones moderadas, que regularía los gremios, establecería la legislación general y se ocuparía de los asuntos internacionales. Los gremios, a su vez, ejercerían, cada uno en su sector, un “monopolio del trabajo”, y reclamarían el control de las correspondientes industrias y servicios. El Estado así lo otorgaría, mediante una carta, que establecería garantías de calidad y de precio, para el público en general.

Pues bien, de todos los miembros del movimiento, el que se enfrentó con una formulación general, con una síntesis orgánica, con una visión global —poniendo todos estos elementos en su sitio— fue Ramiro de Maeztu. Primero, en una serie de artículos en la revista;⁴⁶ después, codificándolos en la versión inglesa de su libro; y, finalmente, en su definitiva presentación, más cuidada y sistemática, en castellano.

Todos los historiadores del movimiento lo reconocen así. W. Martin dice que:

Los artículos de Maeztu tuvieron una profunda influencia en el socialismo guildista, porque dio una base filosófica y ética para sus propuestas políticas y económicas; en particular, el *principio funcional* se convirtió en un axioma del movimiento, que aparece con frecuencia en los escritos de G. D. H. Cole, K. G. Hobson y R. H. Tawney.⁴⁷

Maeztu tenía, en relación con sus colegas, una más completa experiencia vital, y una formación cultural más profunda. Ello le permitió realizar el programa que Hulme había sugerido: en primer lugar, establecer el “carácter objetivo” de los valores éticos; en segundo lugar, establecer una “jerarquía” entre esos “valores”. Maeztu manejó, como veremos, los mejores materiales de que se disponía en la Europa intelectual de entonces: la lógica objetiva de Husserl, el bien objetivo de Moore, el derecho objetivo de Duguit.

Los escritores anglosajones; por otra parte, están perplejos ante la valoración de la obra de Maeztu, porque no han comprendido su evolución ulterior. Aquel unificador de los temas filosóficos, políticos, culturales, económicos, etcétera, del grupo,⁴⁸ luego vuelve a su país y milita en unas direcciones políticas que ellos no comprenden. W. Martin dice que las últimas posiciones de Maeztu en “Acción Española” han conducido “al olvido de sus primeros escritos, y de la verdadera importancia de los mismos en el pensamiento político inglés”.⁴⁹ Y, cuando no el silencio, la sospecha de que

⁴⁶ Publicados entre marzo de 1915 y junio de 1916; mientras algunos de sus amigos ya no podían dialogar, dispersados por la guerra: “Sois demasiado jóvenes para caer dormidos para siempre. Y cuando dormís me recordáis a los muertos.”

⁴⁷ Wallace Martin, “The *New Age* under Orage”, cit., p. 229.

⁴⁸ Que, además, logró adhesiones importantes al socialismo gremialista, sobre todo entre clérigos anglicanos y cristianos socialistas, que apreciaron mucho su insistencia en los valores religiosos.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 230.

en el libro de Maeztu había algún celtibérico gato encerrado. Así, Rowland Kennedy (uno de los supervivientes), dijo, en una entrevista, en 1961, que *La crisis del humanismo* fue un “libro extraordinario”, que podía haber servido de base filosófica, lo mismo al partido calvinista, que a una dictadura.⁵⁰

Pero la verdad es que la mayoría de estos argumentos podrían volverse contra el conjunto del movimiento gremialista; al fin, como se ha visto, el corporativismo moderno ha podido ser utilizado en muy distintas organizaciones políticas. Y, por otra parte, Maeztu siempre fue plenamente consciente de las dificultades con que iba a enfrentarse su doctrina: con las críticas de los liberales; con las de los burócratas; con las de los socialistas, por no mantener una posición puramente clasista; con las de los marxistas, al no aceptar la interpretación materialista de la historia.

Con todo ello, la doctrina político-social de Maeztu, en aquel momento, es una de las más completas e interesantes de nuestro siglo; y, desde luego y sin disputa, no hay otra de más calibre en lengua castellana.

Veámosla, pues, en apretada síntesis.

III. El pensamiento político-social de Maeztu en la “crisis del humanismo”

Maeztu, en una “Advertencia” preliminar, describe modestamente su libro como “la obra de un periodista atareado”, que espera más adelante probar “al fuego de los clásicos”. Pero es lo cierto que ha logrado algo más que “un libro de actualidad”. Es indudable la superioridad de esta obra sobre lo que en su tiempo produjeron en España y en Inglaterra, lo mismo los liberales que los socialistas,⁵¹ y, sobre todo, cómo el futuro ha confirmado la dificultad que veía Maeztu de resolver los problemas de las sociedades modernas, a partir del liberalismo capitalista, o de un marxismo totalitario, habiendo los movimientos socialistas terminado en liberalismos revisados o en satélites de Moscú o de Pekín.

Basterra, en *Almas del Pirineo*, vio *La crisis del humanismo* como “una especie de Versalles de las ideas”, preparador en profundidad de la sociedad futura. Porque Maeztu, fiel al espíritu de la *Nueva Era*, quiso apoyarse en todo el hombre; no sólo en sus aspectos económicos, sino en sus sentimientos religiosos, en sus aficiones artísticas, en su deseo de propiedad, en su orgullo profesional y, por supuesto, también en su interés personal egoísta. Por

⁵⁰ Citado por W. Martin, *op. cit.*, p. 230. Parece que ya Orage admitió alguna ambigüedad semejante en el pensamiento de Maeztu; pero es lo cierto que hasta 1922 se mantuvo el respeto de todos.

Orage entendió también que Hulme y Maeztu, al insistir mucho en la doctrina del “pecado original”, no subrayaron suficientemente la doctrina de la “redención”. También le preocuparon las conclusiones de Maeztu sobre la “primacía de las cosas”, temiendo que pudiera llevarse demasiado lejos y fuese un nuevo argumento de carácter autoritario.

⁵¹ W. Martin, *op. cit.*, p. 133.

eso la obra resultante es, como dice el profesor Francis G. Wilson, una cumbre del pensamiento pluralista, opuesto a todo totalitarismo.

El libro tiene tres partes, como la *Divina Comedia*, o tres jornadas, como el teatro clásico español, dedicadas respectivamente al análisis de los principios de autoridad, libertad y función.

En la primera parte, Maeztu desmonta al “Estado autoritario”, lo mismo al del pasado, basado en los grupos feudales y las castas militares, que al nuevo Estado emergente de las modernas luchas sociales, comunista o de otro tipo, siempre burocrático. Para el momento en que fue hecha, es muy interesante la crítica que Maeztu realiza (sin haber llegado a conocer los estados totalitarios de Stalin y de Hitler) lo mismo de su pretendida “legitimidad” que de sus “métodos”.

El libro arranca recordando que este mundo es un valle de lágrimas y el hombre un pecador. Maeztu entiende que los juicios básicos de la Edad Media son válidos, y que por lo mismo, su negación por el humanismo es falsa. Maeztu no da una versión negativa, de la doctrina tradicional, sobre la naturaleza caída del hombre; no dice, como el poeta latino, “veo lo mejor, y lo apruebo, pero hago lo peor”. Su versión es positiva: “Lo que realmente distingue al hombre de todos los otros seres de la tierra, es el *ideal de perfección* que agita su alma”;⁵² próxima a la idea de Hauriou del “individualismo desfalleciente”. Esto hace que siempre veamos imperfecciones en nuestra vida y en la de la sociedad.

Aplicado el “ideal de perfección” al mundo de los sentidos, nos da el “valle de lágrimas”; aplicado al de la moralidad, nos da el “yo, pecador”. Y esto no se cura con la educación: “Si conocéis a artistas y a intelectuales, ya sabréis que no son buenos”; más aún, “los genios no son mejores”.⁵³

La conclusión fundamental es clara: ninguna persona, física o jurídica, puede mandar incondicionalmente, porque él también es imperfecto. Luego ninguna autoridad subjetiva, ninguna soberanía de un Estado frente a los demás, puede ser un criterio último de legitimidad. Tampoco puede serlo la libertad de cada uno, frente a los demás.

Con esto, Maeztu se acerca a su planteamiento objetivo. La bondad del hombre no consiste en fortalecer su autonomía (para mandar, o para no obedecer). Consiste, lisa y llanamente, en “hacer el bien”. Porque “el hombre no es un *fin*, sino un medio para hacer el bien”.⁵⁴ La voluntad no es un fin, sino una capacidad para infundir el bien a las cosas naturales. En esto se basa la asociación humana. “Colocado entre cosas materiales y cosas espirituales, el hombre aislado es a menudo impotente para manejar las primeras y para hacer encarnar las segundas en realidades concretas.” Pero

⁵² Todas las citas a *La crisis del humanismo* se refieren a la primera edición; ésta es a la p. 9.

⁵³ Ob. cit., p. 14.

⁵⁴ Ob. cit., pp. 48-49.

lo que justifica la asociación es que *la cosa* “querida en común” sea buena. Ella *legítima*, entonces, la *disciplina* de la asociación; “porque la cosa común es valiosa, los asociados deben defenderla”. Y, asimismo, “las autoridades son legítimas cuando sirven al bien; cesan de serlo, al dejar de servirlo”.

Como se ve, Maeztu desea superar todo “subjetivismo” en moral; lo mismo el subjetivismo individual, que el transindividual de la conciencia colectiva. Quiere vencer la soberbia con la objetividad en el conocer, y la humildad en lo ético.

Maeztu se enfrenta así con el “problema del poder” de un modo insuperable. “El poder —nos dice— es el *único medio* de hacer leyes, buenas o malas; y de ejecutar actos, buenos o malos, legales o ilegales”; es, socialmente hablando, un “medio necesario e inevitable”.

Por ello, el poder no es un bien puramente “instrumental”; “es un bien en sí mismo, en aquella misma forma en que lo son la verdad, la justicia y el amor”. Y ello es importante, porque se debe incitar a los “espíritus generosos” a no “descuidar su adquisición”, y sí a alcanzar “la precisa eficacia”. En efecto, “el hombre bueno que no se acuerda de que el poder es necesario, se convierte en un profeta sin armas”, como Maquiavelo llamó a Savonarola.

Ahora bien, esto quiere decir que el poder “no es tan sólo un bien para mí, sino para mi prójimo”. Sólo así es “legítimo” usándose para perseguir los grandes bienes de la verdad, la justicia y el amor.

En definitiva, “ningún hombre puede ejecutar una obra social si la sociedad no le confiere los poderes necesarios para realizarla”;⁵⁵ pero a nadie se le deben dar poderes sobre una base subjetiva, arbitraria; los poderes deben ser objetivos, es decir, a justificar, sujetos a control y a renovación; porque “el poder social no surge de la nada, sino de una privación que de su propio poder hacen los demás hombres, en beneficio de la persona que va a ejercer el poder social”.⁵⁶ Por ello, “las sociedades no debieran otorgar poderes a nadie sino ligándolos a *una función determinada*”.⁵⁷ Así, por ejemplo, no “hay la menor razón —dice Maeztu— para que el director de una gran industria o de un gran banco sea particularmente un hombre rico”. En su opinión, “al banquero hay que darle dinero para el banco, al industrial para su industria”; y no para “vestidos innecesarios para su mujer”, o peor aún, para “vicios de sus hijos”.

Maeztu, desea, en fin, una plena “socialización del poder”, en todas sus formas; entiende que “las sociedades humanas no han estado bastante socializadas, sobre todo en estos siglos últimos”.⁵⁸ Y se mantiene equidistante entre lo que llama la “teoría militarista”, para la cual la fuerza es el derecho, y la “teoría pacifista”, que supone que el derecho es fuerza. Para él, las rela-

⁵⁵ Ob. cit., p. 58.

⁵⁶ Ob. cit., p. 58.

⁵⁷ Ob. cit., p. 59.

⁵⁸ Ob. cit., p. 59.

ciones entre derecho y fuerza son *relaciones externas*; “fuerza y derecho forman dos elementos distintos e incongruentes”.⁵⁹ Sólo justifica el fin.

Maeztu, como se ve, critica al Estado moderno, por referirse al hombre abstracto, y no al hombre previamente integrado, con lo que acaba por convertirse en el reino de los burócratas (la palabra tecnócrata, más amplia, aún no se había inventado).⁶⁰ Sigue el mismo camino que Hauriou y Renard (pero éstos son posteriores) hacia las “instituciones”, base objetiva del orden social. Los hombres se agrupan y crean poderes legítimos “en torno a las instituciones creadas por la historia”.

Desmontado el principio de “autoridad arbitraria” como base del Estado justo, Maeztu pasa, en la segunda parte, a criticar el concepto de “libertad”, también “arbitraria”. Maeztu liquida ahora el “liberalismo”. No basta, en efecto, con desmontar el autoritarismo; la sociedad gremial sería imposible en un mundo individualista. Maeztu busca la democracia, y la socialización, fuera de la idea liberal. La libertad es también un medio para hacer el bien, no un fin en sí misma. La organización social, para realizar fines valiosos, puede llegar muy lejos, como lo ha demostrado la guerra; pero ha de hacerlo con “justicia”. Esto no quiere decir pura y simplemente “igualdad”, que es incompatible con la realidad y la eficacia.⁶¹

Maeztu, por supuesto, defiende la libertad: si bien para él lo interesante es su aspecto positivo, no el negativo. Así, dice: “En lugar de la palabra *libertad*, que expresa algo vago preferiría yo decir participación en el gobierno.”⁶² Es el concepto romano, no el concepto liberal de la libertad. Otras veces nos dice que lo importante son “las instituciones que obligan a pensar”, más que el “mero permiso de pensar”. Lo que no admite en modo alguno es

⁵⁹ Ob. cit., pp. 74 y ss. Pocas veces se toma Maeztu el trabajo de citar tantas autoridades (Rickett, Moore, B. Russell y una porción de norteamericanos).

⁶⁰ Ob. cit. A Maeztu le preocupa muchísimo “el crecimiento desenfrenado de las burocracias” (pp. 107 y ss). Es más, estima (como Max Weber) que ésta es la cuestión principal; y que, absorbidos por el tema de las relaciones entre capital y trabajo, se ha olvidado “el problema de la burocracia como problema de una clase social con intereses específicos propios” (p. 109). Se trata del primer grupo social que se ha constituido en gremio y ha sabido imponerse a los demás (pp. 114-115). Maeztu duda de que sea una verdadera necesidad el crecimiento de las actividades del Estado: “Lo que ha sucedido simplemente es que no se ha evitado” (p. 118). Sólo la organización gremial de todas las clases puede evitarlo.

Maeztu estima que el auge del capitalismo ha llevado al de la burocracia, como el del feudalismo llevó al del poder monárquico. Pero a su vez las burocracias empujan al Estado a la guerra, porque al volverse el poder central cada vez más ilimitado y ambicioso, vuelve al sueño de la monarquía universal. Ello lleva a conflictos totales, y la “autoridad”, nacida para preservar el “orden”, acaba ocasionando el “máximo desorden”.

⁶¹ El libro de Maeztu *Inglaterra en armas*, termina con esta frase: “Durante muchos años he soñado con el ideal de la igualdad, pero es un sueño absurdo. No es lo justo que los hombres desiguales sean tratados como iguales. Lo justo es que se dé lo suyo a cada uno, y el respeto a todos.” Maeztu pone al ejército como ejemplo.

⁶² Ob. cit., p. 102.

que del simple juego de las libertades, pueda salir la justicia, ni siquiera una sociedad, de verdad.

A su juicio, esto es ya un problema histórico, no hipotético. “Las promesas del humanismo no se han cumplido.” Eso es todo. “Todo el liberalismo de Adam Smith se basa en la cándida creencia de que la naturaleza del hombre está constituida de tal modo, que del libre juego de sus actividades no puede resultar más que el bien.”⁶³ La experiencia demuestra que “no sucede así”.

Maeztu no cree en los equilibrios o “armonías económicas”, como tampoco acepta la “interpretación económica de la historia”. Ésta es falsa, porque “la economía es sólo un aspecto de la historia”; y es de efectos perniciosos, porque lleva a la gente a contentarse sólo con el “consumo”.

La sociedad no anda sola: hay que “organizarla”; no hay una función que pueda eximirla de ordenar y jerarquizar todas las demás. Por otra parte, la organización social puede, y debe, ser democrática: “El mero análisis del concepto de democracia nos revelará que no hay en él nada que se oponga a la organización de sus energías para un fin común.” Por el contrario, “las democracias no subsisten sino en el mantenimiento de los fines comunes”.⁶⁴

¿Qué es, para Maeztu, la “organización”? Consiste en “unir hombres bajo reglas externas, para la obtención de un fin común por medio de la división de su trabajo”.⁶⁵ Hay en esta definición cuatro elementos: “fin común”, “hombres” que se “unen”, “reglas” que obedecen, y “labor encomendada” a cada uno.

Maeztu es, dicho esto, decidido partidario de la “organización democrática”. A la objeción usual de que es un “régimen de incompetencia”, responde que “los hombres no aprenderán jamás a gobernarse, si no tienen ocasión de gobernarse, de incurrir en errores y de rectificarse”; aparte de que “la competencia no se halla vinculada a forma alguna de gobierno”.⁶⁶

Maeztu, pues, rechaza el “liberalismo”, pero acepta la “democracia”: para él, no son cosas paralelas, sino contradictorias.⁶⁷ La “Imperfección” humana hace necesaria la “coacción”; pero ésta sólo se legitima cuando es ejercida sobre una base mayoritaria. Maeztu afirma “con toda energía” que la consecución de “fines comunes” justos es más importante que la “libertad” individual; y que la sociedad gremialista que él propugna buscará la justicia en la igualdad y en la eficacia, más que en la libertad.⁶⁸

Maeztu no acepta la libertad para obrar de modo antisocial. Fustiga por igual al rico ocioso, al objetor de conciencia o a Hedda Gabler, “cuando abandona su hogar y sus hijos”. Pone al deber por encima del derecho,

⁶³ Ob. cit., p. 104.

⁶⁴ Ob. cit., p. 128.

⁶⁵ Ob. cit., p. 130.

⁶⁶ Ob. cit., p. 132.

⁶⁷ Ob. cit., pp. 134-135.

⁶⁸ Ob. cit., p. 149.

porque le interesan el bien y la justicia.⁶⁹ Refiere “la organización del pensamiento” a la “libertad del pensamiento”.⁷⁰ Discrepa radicalmente de Stuart Mill, y aun la “discusión” necesaria, y la “crítica”, las concibe antes como una “función” social que como un derecho subjetivo.

Pero también aquí Maeztu es antiliberal, para ser más democrático. “La ventaja —dice— de la democracia sobre las demás formas de gobierno, es que no hay en la democracia una casta interesada en sofocar el pensamiento para que no se le discuta.”⁷¹ En cambio el liberalismo, en el fondo, responde a una concepción ética que tiene una identidad fundamental con la concepción autoritaria. “Ambas ideas políticas se fundan en el mismo tipo de moralidad subjetiva y andrológica.”⁷²

Para los liberales, en efecto, “la sociedad no existe realmente”; se limita el ser social a “una multiplicación de su propio yo”. Pero un conjunto de “individuos aislados no puede constituir una “sociedad” que significa “comunidad” y “continuidad”, y no meramente discreción.⁷³ A su vez, los autoritarios tampoco han llegado a “una visión clara de lo que es la sociedad”; para ellos no es más que “una expansión del yo autocrático que se impone a los súbditos para dominarlos”.

Maeztu, en definitiva, frente al principio liberal, que no es sino “una barrera protectora de la autonomía del individuo”; y frente al principio autoritario, a su vez mera barrera negativa para resguardar la autonomía de la autoridad, afirma que:

La sociedad misma no es una barrera, sino *la cosa común*, y la relación con la cosa común, o *vida común*, que se derrama por encima y por debajo y por entre los intersticios de cuantas barreras queramos levantar.⁷⁴ Y, además, ambos sistemas han fracasado, históricamente: Rusia y España son ejemplo de lo que cuesta el principio autoritario; mientras que los países anglosajones son ejemplos de lo que cuesta el principio liberal.⁷⁵

Frente al uno y al otro, Maeztu explica los fundamentos de un orden social basado, no en actitudes subjetivas, sino en realidades objetivas. El cimiento último del orden social no puede ser otro que la “moral objetiva”.⁷⁶ Maeztu entiende que el pueblo tenía razón, frente a las exquisiteces de ciertos intelectuales: la moral es algo firme, objetivo; las cosas son, en sí mismas, buenas o malas. Maeztu alaba a Moore, en sus dos libros: *Principia Ethica* y *Ethics*, por haber sabido dar “una formulación científica de la moral corriente”. Para Maeztu, el “juicio moral” no es nunca subjetivo; sino que

⁶⁹ Ob. cit., p. 150.

⁷⁰ Ob. cit., p. 151.

⁷¹ Ob. cit., p. 161.

⁷² Ob. cit., p. 164.

⁷³ Ob. cit., p. 166.

⁷⁴ Ob. cit., pp. 166-167.

⁷⁵ Ob. cit., p. 167.

⁷⁶ Ob. cit., pp. 168 y ss.

“el juicio de valoración moral se refiere siempre a una realidad pasada, actual o posible”.

Ahora bien, esta “moral objetiva” tiene una importantísima consecuencia política, a saber: que las concepciones subjetivistas, lo mismo la liberal que la autoritaria, no son éticamente válidas. “Estamos en el mundo”, no para hacer lo que se nos antoje, sino para “conservar y aumentar los bienes”, los grandes bienes o valores del poder, el saber, la justicia, el amor. “Mantenerlos y aumentarlos” es el “bien absoluto”; “destruirlos, éste es el mal”.⁷⁷

En esta visión jusnaturalista, “el hombre ha dejado de ser el centro”; y “el humanismo ha sido rebasado”. El orden social descansa en el principio de que “las cosas buenas son superiores a los hombres”.

Maeztu estima, por otra parte, que no se debe engañar a la gente. “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.”⁷⁸ Maeztu no sólo era en esto consecuente con su principio de la imperfección humana, sino que se dio perfecta cuenta de que, en un mundo cada vez más poblado, a pesar de los avances tecnológicos, todos tendrían que seguir trabajando y, por ende, sacrificándose.⁷⁹

Por ello, un sistema social basado en “la moral y el deber, debe ser justo y exigente”. A Maeztu le había impresionado profundamente el hecho de que, en tiempo de guerra, las necesidades generales prevalecen sobre los intereses particulares, y que la planificación general es capaz de lograr objetivos impresionantes;⁸⁰ estimando que habría que buscar un sistema que permitiera hacer lo mismo en tiempo de paz.

Para ello, Maeztu estima que una cuestión básica es la “propiedad del capital”:

El origen profundo del mal —escribe— es que los instrumentos de producción son actualmente monopolio de los propietarios, y que la propiedad no se halla dividida de tal modo que los más de los hombres sean propietarios y puedan vivir de los productos que con su trabajo arrancan a su hacienda.⁸¹

Pero discrepa asimismo del socialismo de Estado: entiende que “lo espantable del movimiento socialista” es que le “dice al pueblo que no necesita más que romper las cadenas para que se realicen sus sueños de abundancia”; y no le dice, “sino después del triunfo”, que “es preciso organizar la sociedad sobre la disciplina del trabajo”.⁸²

⁷⁷ Ob. cit., p. 172.

⁷⁸ Ob. cit., p. 214.

⁷⁹ Ob. cit., p. 215.

⁸⁰ Ob. cit., pp. 200-201.

⁸¹ Ob. cit., p. 219.

⁸² Ob. cit., p. 222.

Maeztu intenta buscar “un concepto objetivo de la vida social”, porque “los cimientos de la sociedad han de ser permanentes”.⁸³ Y llega a unas conclusiones muy semejantes a las del movimiento institucional. Las asociaciones humanas no son puramente intersubjetivas, sino “asociaciones de hombres y cosas”, o mejor “de hombres en las cosas”, como ocurre con el hogar, el suelo natal, la tradición, las creencias comunes, etcétera. De este fondo institucional nace un derecho “objetivo”. En efecto, el derecho para Maeztu (que aquí sigue a León Duguít) “es la regla que nace directamente del entremezclamiento de los hombres y las cosas de la vida social”.⁸⁴ Con este fundamento real, “la regla de derecho es original y necesaria”.

Pues bien, Maeztu quiere fundar “una sociedad, en la que los derechos se funden meramente en el trabajo”.⁸⁵ Tal “ideal” es la base de una “política objetiva”, consecuencia de la “ética objetiva”; ambas representan “la muerte del romanticismo”, la vuelta a la realidad. “Es imposible concebir una sociedad en que los hombres puedan hacer lo que quieran, porque está en la naturaleza del hombre el querer imposibles.”⁸⁶

La sociedad justa habrá de basarse, pues, en la “primacía de las cosas”: “lo primario en las sociedades es la cosa o cosas en que los hombres se unen o se encuentran unidos”.⁸⁷ Frente a Protágoras, Maeztu afirma que “las cosas que son, y las que no son, pero deben ser, son la medida de todos los hombres”. La sociedad no se explica por una pretendida “conciencia colectiva”, ni por la mera “imitación”, sino por sus “fines”; las sociedades son “medios” para conseguir “fines valiosos”. Aquí aparece el concepto clave de “función”: “la relación entre el órgano y el fin es la ‘función’”. Y la “regulación externa de esta relación es el derecho”.⁸⁸ En virtud de ello, los derechos no son “inherentes”, sino “adherentes”: surgen “en función de la cosa”; por lo mismo, “sin función, no hay derecho”.⁸⁹

Maeztu llega aquí al final de su pensamiento. Quiere una sociedad funcional, justa, democrática. La quiere libre del “poder corruptor del dinero”; para lo cual la quiere muy socializada y sometida al control de la publicidad.⁹⁰ La quiere austera, y aun espartana, porque no cree en el mito de la riqueza

⁸³ Ob. cit., p. 226.

⁸⁴ Ob. cit., p. 227.

⁸⁵ Ob. cit., pp. 227-228.

⁸⁶ Ob. cit., pp. 237-238. La libertad, cosa buena y necesaria, no es “en sí misma principio positivo de organización social”; y, por otra parte, “hablar de una sociedad cuyos miembros tengan la libertad de hacer lo que quieran, es una contradicción en los términos mismos”.

⁸⁷ Ob. cit., pp. 305 y ss.

⁸⁸ Ob. cit., p. 308.

⁸⁹ Ob. cit., p. 317.

⁹⁰ Ob. cit. “Las magistraturas son funciones públicas de que, en general, no puede abusarse más que públicamente y arriesgando la indignación pública”; en cambio “el poder del dinero es indirecto, y puede hacer, y hace, secretamente su obra de corrupción” (p. 246).

para todos.⁹¹ Sabe que esto no se conseguirá por las buenas,⁹² y por eso entiende que debe aprovecharse el clima social de la guerra, o de otras graves crisis sociales, para lograr la reforma necesaria.⁹³

Esta sociedad la concibe Maeztu basada en:

Un sistema de socialismo gremial, porque no se ha ideado otro para conseguir que el trabajo deje de ser una mercancía a disposición de los ricos y para asegurar a los trabajadores una participación en el gobierno de la producción.⁹⁴

Maeztu reconoce que va a exponer un pensamiento colectivo, propuesto por “un modesto semanario”, la *Nueva Era* tantas veces citada:

Desdeñados por los funcionarios del Estado y por los socialistas de Estado⁹⁵ de la Sociedad Fabiana, porque no mantienen una idea exclusivamente proletaria; y anatematizados por los marxistas, porque no aceptan la interpretación económico-fatalista de la historia, los hombres de la *New Age* pueden, sin embargo, mirar al porvenir con ojos serenos; porque una organización gremial de las naciones es el único medio de evitar las catástrofes a que nos expone perfectamente el poder ilimitado del ejecutivo del Estado y de la burocracia.⁹⁶

Hay que apelar a la vez el poder capitalista y el tecnocrático; descentralizando al Estado, no sólo por “regiones” sino por “funciones”, encomendando éstas, por separado, a las distintas “asociaciones” que han de desempeñarlas.⁹⁷ Las funciones sociales, entiende Maeztu que se dividirían en “generales” o “ciudadanas”, por una parte; y “profesionales” o “vocacionales”, por otra.⁹⁸ Las primeras (tales como defensa, justicia, higiene, enseñanza, protección ciudadana, etcétera) serían “funciones obligatorias”, en el sentido de “universalmente obligatorias”. Las segundas, serían también obligatorias,

⁹¹ Ob. cit. “La pobreza del pobre sólo desaparecerá con la riqueza del rico, porque son una misma cosa” (pp. 246-247).

⁹² Ob. cit. “Sería esperar demasiado que una transformación social profunda pueda operarse por la conversión espontánea de las clases privilegiadas. Estos cambios profundos no se operan sino cuando las clases oprimidas se dan cuenta de que la unión y el entusiasmo han transformado en fuerza su debilidad anterior” (p. 261).

⁹³ Ob. cit. “La guerra crea el espíritu de solidaridad necesario para transformar la actual sociedad, basada en el falso derecho de los afortunados, a servirla o a dejar de servirla, en otra sociedad fundada en el principio de solidaridad, por cuya virtud nadie posee el menor derecho como no haya cumplido previamente sus deberes” (p. 260).

⁹⁴ Ob. cit., p. 226.

⁹⁵ Ob. cit. Ver en pp. 246-247 una especial crítica del “despotismo ilustrado” de la Sociedad Fabiana y, en particular, de las ideas de los Webb y de G. B. Shaw. Maeztu hace aquí interesantes premoniciones sobre la tecnocracia, y reproduce las tesis de Bellóc sobre el Estado Servil (p. 248).

⁹⁶ Ob. cit., p. 119.

⁹⁷ Ob. cit., p. 248.

⁹⁸ Ob. cit., pp. 147 y ss.

pero en el sentido de que todo ciudadano debería pertenecer a uno de los correspondientes “gremios funcionales”; cada cual solicitaría, libremente, el pertenecer al de su elección, según su propia vocación; y, a su vez, el gremio podría aceptar o rechazar, según las pruebas adecuadas.

En esta organización, “cada individuo encontraría la protección del gremio en sus relaciones con los individuos de otros gremios, y la del conjunto de la democracia, en sus relaciones con sus compañeros de agremiación”.⁹⁹ Por otra parte, “cada gremio se encargaría de distribuir entre los agremiados, con arreglo a sus funciones, la paga que recibiese de los demás gremios por sus servicios totales”.¹⁰⁰ La competencia sería, entonces, no entre individuos, sino entre los gremios. Cada uno intentaría obtener más por sus servicios, y pagar menos por los de los demás. Las disputas entre los gremios “se ventilarían ante los Tribunales, en juicio público”; las sentencias de éstos serían obligatorias, y lograrían el efecto de que “el progreso en socialización” y en democracia, sería “también progreso en compulsión”, en el establecimiento de “obligaciones”, pero a la vez haciendo justa la compulsión, haciéndola “universal”.

En suma, la esencia de la organización gremial es “la unificación del capital, la dirección y el trabajo, para el manejo de la industria.”¹⁰¹ Y los principios gremiales básicos, de “limitación” y “jerarquía”, son los únicos que nos pueden devolver una “sociedad estable”.¹⁰²

Maeztu, al hacer sus propuestas, es consciente de las dificultades. Pero es leal: advierte que no está proponiendo el paraíso, sino algo difícil y complicado. “La doctrina de la primacía de las cosas —advierte— no supone que todos los conflictos puedan ser evitados”; pero nos da “un criterio para resolverlos en justicia.”¹⁰³ Admite, por otra parte, que una sociedad gremial “implica una constante y mutua fiscalización de los hombres y de sus asociaciones”, y es, por lo mismo, “una sociedad difícil”. Maeztu reconoce que es más fácil encomendar la dirección de los asuntos a los aristócratas o a los ricos; pero “si queremos que el hombre adecuado ocupe el puesto adecuado, tendremos que tomarnos más trabajo”.¹⁰⁴

⁹⁹ Ob. cit., p. 148.

¹⁰⁰ Ob. cit., p. 148.

¹⁰¹ Ob. cit., p. 244.

¹⁰² Ob. cit., 241. Maeztu realiza un interesante análisis paralelo de lo que podría ser una “sociedad internacional” estable y justa. La misma crítica de los derechos subjetivos del hombre, la aplica a la “soberanía absoluta” de los estados. Piensa que la recién creada Sociedad de las Naciones fracasará, porque acepta la soberanía estatal. Para Maeztu “los derechos del Estado, como los del hombre, nacen de la función que desempeña”; y también el Estado ha de someterse a “la ley objetiva” (pp. 286-287). Su doctrina resulta así completa: “Una Sociedad de Naciones lo bastante fuerte para dominar a las más imperiosas; una organización de clases sociales que refrene a las más poderosas: éste es el equilibrio del poder” (p. 303).

¹⁰³ Ob. cit., 320. Es curioso cómo la intuición de Maeztu se adelanta a un tema clave de la actual sociología del conflicto.

¹⁰⁴ Ob. cit., p. 319.

Tal es el mensaje valiente de Ramiro de Maeztu en *La crisis del humanismo*, uno de los ensayos más importantes de nuestro siglo, en torno a los problemas de una verdadera democracia y de un socialismo humano. Quizá el párrafo que mejor pueda cerrar esta breve síntesis, sea el siguiente:

La democracia no puede ser real si no se funda en la obligación universal de servir el bien común. La verdadera democracia es el convencimiento de que ningún hombre, emperador, pontífice u obrero, tiene derecho a otras consideraciones de las que le son debidas como a posible instrumento de los valores eternos. Y los instrumentos se emplean cuando están en buen uso; se reparan cuando han sufrido daño; y se retiran cuando no sirven para nada.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Ob. cit., p. 320.