

# Anticapitalismo, heterodoxia, universalidad: la etapa británica de Ramiro de Maeztu (1905-1919)

*Anti-capitalism, Heterodoxy, Universality: Ramiro  
de Maeztu's British period (1905-1919)*

DAVID JIMÉNEZ TORRES

*University of Manchester*

*david.jimeneztorres@manchester.ac.uk*

**Resumen:** Las aproximaciones de los investigadores a la figura de Ramiro de Maeztu se han topado a menudo con dificultades a la hora de entender sus años ingleses, los que van desde 1905 hasta 1919. Fue en estos años cuando Maeztu empezó el gran viraje ideológico que le llevó de portavoz del regeneracionismo finisecular a ideólogo del tradicionalismo durante la Segunda República. Se trata, por tanto, de un periodo fundamental en lo que a Maeztu y a la configuración del mundo intelectual español de principios del siglo XX se refiere. Pero, también, es una etapa que guarda un gran interés por sí misma, al exhibir aspectos poco conocidos del pensamiento de Maeztu como su aversión hacia el lujo o su superación del concepto de nación. Este trabajo analiza los aspectos novedosos del ideario de Maeztu en base a sus principales influencias inglesas durante estos años, y principalmente en relación con ciertas corrientes del catolicismo inglés y del socialismo británico. Concluiremos afirmando que el Maeztu de estos años se mueve según los parámetros del debate público de la sociedad británica, un debate con preocupaciones y prioridades distintas del español, lo cual explica las peculiaridades de su evolución ideológica.

**Palabras clave:** Maeztu, España, Reino Unido, autoritarismo, religión, nacionalismo.

**Abstract:** Research on Ramiro de Maeztu has often found it difficult to reconstruct and comprehend the part of his life he spent living in Britain (1905-1919). These were the years in which Maeztu began the great ideological 'turn' which would take him from a *fin-de-siècle* proponent of modernization and socialism to a champion of traditionalism during the Spanish Second Republic. In this regard, it is a crucial period not only as regards Maeztu's evolution but also as regards that of the Spanish intellectual world of the time. Yet it is also a period of great interest in itself, as it shows certain facets of Maeztu that are little known to scholars, like his obsession with luxury or his lack of interest in the concept of the nation. This essay analyses these novel aspects of Maeztu's thought in relation to his main British influences, such as certain strands within English Catholicism and Edwardian socialism. I argue that, during his British period, Maeztu evolved according to the parameters of the public debates that were taking place within the British, rather than the Spanish, public sphere; and that this explains the particularities of his ideological evolution.

**Keywords:** Maeztu, Spain, United Kingdom, authoritarianism, religion, nationalism.

A día de hoy, Ramiro de Maeztu (1874-1936) sigue siendo uno de los personajes más complejos y equívocos del pensamiento español de principios del siglo XX. Su producción intelectual en vida pasó por una serie de fases tan amplia como la que ha tenido que recorrer su fama en las décadas posteriores a su muerte. Figura importante del regeneracionismo finisecular y socialista declarado, acabó convirtiéndose en uno de los principales ideólogos de la derecha monárquica durante la Segunda República. Tras su asesinato a manos de milicianos republicanos en los primeros meses de la Guerra Civil, su reputación y su lugar en la cultura, la política y el pensamiento españoles del siglo XX han reflejado tanto los vaivenes de la historiografía como la singular riqueza de su pensamiento. Su obra de madurez, ya fuera al frente de la revista *Acción Española* como en el ensayo *Defensa de la Hispanidad* (1934), a la vez que su condición de mártir del bando nacional, llevaron a la glorificación de Maeztu como uno de los ideólogos del nacional-catolicismo franquista. Desde las postrimerías de la dictadura hasta nuestros días, esa misma fijación en su obra de madurez ha llevado a una visión mucho más crítica por parte de los investigadores, quienes a menudo lo han catalogado como un pensador mediocre y contradictorio. La figura de Maeztu se ha visto sumida, además, en las numerosas controversias surgidas a propósito de la existencia o no de la “generación del 98”, y la valoración global que su presunto proyecto político, o la trayectoria de sus personajes, ha provocado entre los investigadores<sup>1</sup>.

Uno de los principales problemas que plantea Maeztu al investigador interesado en su figura es que muy pocas veces se le estudia por sí mismo. Es cierto que no resulta difícil encontrar su nombre en los índices onomásticos de estudios acerca de la cultura, la política y el pensamiento españoles del siglo XX, o incluso que alguno de sus libros sea tratado con cierta extensión en obras temáticas<sup>2</sup>. Lo que sí escasea es investigación que se centre en su figura: el número de artículos o monografías dedicados exclusivamente a su obra es muy escaso si se compara con otras figuras de la época como Unamuno y Ortega y Gasset, o incluso Ganivet y Costa. Dicho de forma llana, Maeztu a veces recuerda a uno de esos actores que acumulan una filmografía considerable, pero siempre en roles secundarios y variopintos. Esto, además de constituir un problema para la cabal comprensión de Maeztu, también supone un problema a la hora de reconstruir de manera fidedigna la historia del pensamiento y la cultura españoles de la época, ya que a menudo las interpretaciones que se realizan acerca de Maeztu en obras de temática general se basan en información sumaria y parcial.

Es cierto que, a lo largo de las últimas décadas, ha habido un puñado de investigadores que han tratado de ofrecer una visión más ponderada y global de Maeztu. E. Inman Fox llamó la atención, en las décadas de los 70 y 80, acerca de las fases socialista-nietzscheana y liberal-socialista de Maeztu; y ya en el nuevo siglo José

<sup>1</sup> Para estas actitudes ver, por ejemplo, MORODO, *Acción española. Orígenes ideológicos del franquismo*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 92-138; TRAPIELLO, A., *Las armas y las letras*, Barcelona, Península, 2002, p. 139; MAINER, J. C., *La edad de plata*, Barcelona, Asenet, 1975, pp. 23-25; CALVO CARILLA, J.L., *La cara oculta del 98*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 398; MARCO, J. M., *La libertad traicionada*, Barcelona, Planeta, 1997; FERNÁNDEZ URBINA, J. M., *Los vascos del 98: Unamuno, Baroja y Maeztu*, San Sebastián, Birmingham, 1998, p. 242.

<sup>2</sup> Un ejemplo reciente en KRAUEL, J., *Imperial Emotions: Cultural Responses to Myths of Empire in fin-de-siècle Spain*, Liverpool, Liverpool University Press, 2013.

Luis Villacañas y, sobre todo, Pedro Carlos González Cuevas, han ofrecido interpretaciones globales de su figura, uno desde el ensayismo filosófico y el otro desde la historia de las ideas<sup>3</sup>. Sin embargo, es altamente revelador que los trabajos de estos dos últimos investigadores no han tenido continuación, y que ha pasado ya más de una década desde la aparición de un libro dedicado a Maeztu. En este sentido, el auge de la “memoria histórica” de los últimos quince años ha traído resultados paradójicos en lo que se refiere a Maeztu. Por una parte, el *boom* de publicaciones relacionadas con la República, la Guerra Civil y el franquismo ha conllevado una considerable atención sobre aquellos autores y grupos que participaron en *Acción española*<sup>4</sup>. Pero la carga combativa de esta corriente historiográfica también ha reactivado la fijación exclusiva en la obra de madurez de Maeztu, a la par que ha actualizado los juicios de valor negativos acerca de su figura. Es significativo que los investigadores de otro campo que ha visto un gran desarrollo a lo largo de los últimos años, el de los diversos proyectos de *uropeización* de España a principios del siglo XX (y en cuya historia Maeztu, con sus quince años de corresponsal en Inglaterra, debería ocupar un lugar importante), han preferido centrarse en figuras y organismos con menos pedigrí franquista como pueden ser la Junta de Ampliación de Estudios o la Residencia de Estudiantes<sup>5</sup>.

La fortuna editorial de Maeztu ocupa una situación igualmente paradójica: por una parte, obras como *Hacia otra España* (1899), *La crisis del humanismo* (1919), *Don Quijote*, *Don Juan y la Celestina* (1925) y *Defensa de la Hispanidad* han sido reeditadas en el nuevo siglo, con estudios introductorios por parte de investigadores de prestigio como pueden ser Javier Varela, Pedro Carlos González Cuevas o José-Carlos Mainer. Pero Maeztu no es tanto (o no solo) sus libros como los millares de artículos y ensayos que escribió a lo largo de su vida. Por desgracia, estos escritos se encuentran escondidos en las hemerotecas o, en el mejor de los casos, dispersos a través de una serie de volúmenes recopilatorios selectivos y parciales. Y si bien estos volúmenes son una buena vía de entrada al estudio de Maeztu, una reevaluación a fondo de una figura tan polifacética como la suya requeriría una edición de obras completas, que ni ha aparecido ni tiene visos de aparecer.

En este contexto, el presente artículo se propone contribuir al conocimiento de la figura de Maeztu a través de la etapa de su vida que más dificultades plantea a los investigadores: sus años ingleses. Es bien sabido que Maeztu estuvo quince años (1905-1919) viviendo y trabajando en Londres como corresponsal de una serie de pe-

<sup>3</sup> Ver VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa Calpe, 2000; GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Acción española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid, Tecnos, 1998; *Maeztu: Biografía de un nacionalista español*, Madrid, Marcial Pons, 2003; “La nacionalización de las masas en el primer Maeztu”, *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, 36, 1, 2011. Las principales aportaciones de Inman Fox al conocimiento de Maeztu fueron las colecciones de artículos de éste que editó y a las que aportó excelentes estudios introductorios, como por ejemplo *Artículos desconocidos*, Madrid, Castalia, 1977, y *Liberalismo y socialismo: textos fabianos de 1909-1911*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

<sup>4</sup> Un tratamiento particularmente influyente en SAZ, I., *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

<sup>5</sup> Por ejemplo, RIBAGORDA, A., *Caminos de la modernidad: espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009; *El coro de Babel: las actividades culturales de la Residencia de Estudiantes*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2011.

riódicos españoles e iberoamericanos. También es de amplio conocimiento, por parte de los investigadores, que estos años sirven de “bisagra” entre la juventud socialistanietzscheana de Maeztu y su madurez católico-tradicionalista. Sin embargo, aún sabemos poco acerca de por qué se produjo este cambio, y por qué fue precisamente en Londres; o más bien, en qué sentido la evolución de Maeztu refleja las realidades cambiantes de la Inglaterra post-victoriana. Este aspecto resulta de gran importancia dado que, como explicaremos a continuación, Maeztu no sólo se empapó de la cultura británica en la que estaba inmerso sino que llegó a desengancharse del devenir de la cultura española y a moverse según la situación británica.

### 1. Convalecencia, efervescencia

En 1905 Maeztu se convirtió en el primer periodista español en ser enviado a Londres como corresponsal. Si bien el puesto era excepcional, su nombramiento no tenía, a priori, nada de peculiar. Maeztu se había consolidado a lo largo de la década anterior como uno de los más prometedores periodistas e intelectuales de esa nueva generación que, bebiendo tanto del republicanismo decimonónico español como de las nuevas corrientes vitalistas europeas, había interrumpido en la prensa y en el pensamiento nacionales con afán iconoclasta y reivindicativo. Había sido uno de los instigadores principales de los disturbios anticlericales que acompañaron al estreno de *Electra*, de Galdós; había participado, junto a Azorín y Baroja, en el breve proyecto regeneracionista de “Los Tres”; y había sido el primero de su generación en dar el salto de revistas efímeras como *Germinal* a periódicos “clásicos” como *El Imparcial*. Su libro *Hacia otra España* (1899) había alzado una serie de banderas (la de la modernización del país, la del canto a la industrialización, la del vitalismo nietzscheano, la de un socialismo eficaz) que fueron bien recibidas por una sociedad que aún vivía los ecos del *Desastre*. Además, en un momento en el que la vinculación con países desarrollados era muy cotizada, Maeztu había podido exhibir su vinculación con Inglaterra (a través de su madre, Jane Whitney) y su experiencia juvenil en Estados Unidos<sup>6</sup>. La decisión de los editores de *La Correspondencia de España* y de *La Prensa* de Buenos Aires de colocar a un corresponsal en Londres correspondía, además, a la creciente proximidad comercial de España y Argentina con el Reino Unido, relaciones que se vieron súbitamente amenazadas por los designios proteccionistas del ministro conservador Joseph Chamberlain.

Sin embargo, Maeztu podría haber regresado a España al estrellarse las propuestas de Chamberlain contra el rechazo del electorado en 1906. O, también, habría podido regresar en cualquiera de los años siguientes, como hicieron otros corresponsales que fueron enviados a Londres después de él (como Ramón Pérez de Ayala, Luis Araquistáin o Julio Camba) y que, sin embargo, regresaron a su país antes de que lo hiciera Maeztu. Tampoco parece una explicación de los muchos años que se quedó Maeztu en Londres el proceso criminal que le fue incoado en 1905 debido a su reyerta con el dibujante Poveda<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> MAEZTU, R., *Hacia otra España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 94.

<sup>7</sup> GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Maeztu... , o. c.*, p. 107. No se tiene constancia de que el proceso tuviera vida más allá de la demanda inicial.

Por esto, a la hora de comprender la extraordinaria duración de la estancia de Maeztu en Londres, debemos tener en cuenta una serie de factores personales e intelectuales que se adivinan en sus artículos y su correspondencia de aquellos años. Maeztu se mostraba consciente, a la altura de 1902, del agotamiento de los proyectos que asociamos con el “noventayochismo”<sup>8</sup>. Eso parecía coincidir con una cierta crisis personal al ver llegar a su fin la primera juventud, y al pasarle factura la mente y el cuerpo por los extraordinarios esfuerzos de esos azarosos años, que le habían llevado de empleado de negocios en París a lector en una fábrica de cigarros en Cuba, y de joven agitador socialista en Bilbao a prestigioso periodista en Madrid. Este desgaste aún parecía colear en 1908, cuando le confesaba a Ortega que:

¡Claro que he de volver a España! El cuándo le suplico me lo deje. Será cuando me sienta con la fuerza nerviosa necesaria para afrontar lo que allí me aguarda. Cuando volví de América (1894) estaba yo medio muerto, física y moralmente. [...] En Madrid pasé 7 años buscando gente a la que unirme, hasta para servirles de vocero. Me vine escapado porque no la encontré [...]. Verdad que viví en Madrid en un mal medio y que ahora no volvería a entrar en un café ni me disolvería en charlas, pero el recuerdo de aquellos siete años me duele demasiado<sup>9</sup>.

Es cierto que, a la altura de la redacción de esta carta, Maeztu había puesto fin a su travesía por el desierto enganchándose al ideal orteguiano de creación de unas élites españolas que arrumbaran con los vicios de la Restauración y edificaran un nuevo Estado, democrático y nacionalizador. Un proyecto que, dicho sea de paso, debía mucho en su génesis original a Maeztu, dada la tutela intelectual que ejerció sobre el joven Ortega<sup>10</sup>. Sin embargo, la participación en este proyecto no impidió a Maeztu permanecer otros once años en Londres. Podemos achacar esto a la enemiga que algunos de los cortesanos del joven filósofo le empezaron a profesar; pero a estas alturas también parece claro que había algo en el propio Reino Unido que le llevaba a postergar, año tras año, el regreso a España<sup>11</sup>.

Esto resulta comprensible si examinamos la situación del Londres de principios del siglo XX. En el momento de la llegada de Maeztu esta ciudad era la capital del mayor imperio del mundo, contaba con seis millones y medio de habitantes, recibía inmigrantes de todos los rincones del planeta, y se encontraba inmersa en una singular convulsión intelectual, social y política. No nos debe confundir la nostálgica imagen creada tras la Primera Guerra Mundial de la era post-victoriana como una época de

<sup>8</sup> Ver *La Correspondencia de España* (de aquí en adelante, *CE*), 19 de enero de 1902.

<sup>9</sup> Carta fechada en septiembre de 1908, recogida en el Archivo de la Fundación Ortega y Gasset/Gregorio Marañón.

<sup>10</sup> Para la relación entre ambos pensadores, ver FOX, E. I., “Sobre el liberalismo socialista: cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915” en KOSOFF (ET AL.) *Homenaje a Juan López Morillas: de Cadalso a Alexandre*, Madrid, Castalia, 1982; y GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., “Maeztu y Ortega: dos intelectuales ante la crisis de la Restauración”, en GÓMEZ-FERRER MORANT (ET AL.), *Modernizar España: proyectos de reforma y apertura internacional (1898-1914)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

<sup>11</sup> Para la difícil relación de Maeztu con algunos de los miembros de la “Generación del 14”, ver SANTERVÁS, R., “Maeztu y Araquistáin: dos periodistas acuciados por la transformación de España”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 12, 1990, pp. 133-154.

tranquilidad y disipaciones, como el “último verano” que precedió a la brutal entrada en el siglo XX. Más bien, los años que van desde la muerte de la Reina Victoria (1901) hasta el estallido de la Gran Guerra se caracterizaron por un creciente descontento entre amplios sectores sociales, por una alta conflictividad en todos los órdenes de la vida pública, y por la aparición de una serie de alternativas ideológicas que tendrían un largo y tortuoso recorrido a lo largo de las décadas que siguieron. El aldabonazo que supuso la Guerra de los Boers (1899-1902) sobre la conciencia británica en lo que se refería a la seguridad de su Imperio fue acompañado de las ansiedades provocadas por el auge del movimiento sufragista y por el aumento de la conflictividad industrial. La conciencia entre las élites del país de que era necesaria una mayor intervención del Estado para garantizar el bienestar de los ciudadanos llevó al auge del *new liberalism* y al enconado conflicto entre la cámara baja (controlada por los liberales) y la cámara alta (controlada por los conservadores). Este conflicto desembocó en dos elecciones generales en 1910 y en una altísima crispación política de variadas consecuencias a medio y largo plazo<sup>12</sup>.

Estrechamente relacionada con estos conflictos estaba la efervescencia intelectual de una sociedad culta, diversa y tendente al debate público y la asociación. Por una parte estaba el auge de la Sociedad Fabiana, una especie de *think tank* socialista que contaba con figuras de primer nivel como George Bernard Shaw y el matrimonio Webb, y que desarrolló importantes campañas tanto de pedagogía social como de *lobby* político. De los fabianos también se desgajaron varios grupúsculos con un mayor interés por la estética, como podía ser el socialismo gremial de la revista *The New Age* y de los pensadores A. R. Orage, A. J. Penty y T. E. Hulme. Por otra parte existía la corriente que proponía la “eficiencia nacional” (*national efficiency*) como principal criterio de gobierno, y que proponía tanto la introducción del servicio militar obligatorio como la profesionalización de muchas labores de gobierno. Finalmente, y en estrecha relación con un peculiar auge de los movimientos religiosos, hay que tener en cuenta la corriente “distributista” capitaneada por los escritores Hilaire Belloc y G. K. Chesterton, quienes habían heredado de John Ruskin una reivindicación del medievo frente a los excesos de la modernidad capitalista<sup>13</sup>.

Una buena forma de conceptualizar este ambiente es como un campo de fuerzas dinámicas que se retroalimentaban y que, por esto mismo, se encontraban en constante ebullición. Esto explica el que ciertos aspectos de todos estos movimientos influyeran en Maeztu de forma prácticamente simultánea, conformando una suerte de popurrí ideológico cuya veta central era la crítica al liberalismo decimonónico. Liberalismo al que se censuraba en nombre de una mayor justicia social y de un deseo de verte-

<sup>12</sup> Dos trabajos de síntesis de este periodo son: POWELL, D., *The Edwardian Crisis: Britain, 1901-1914*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1996; y BROOKS, D., *The Age of Upheaval: Edwardian Politics, 1899-1914*, Manchester, Manchester University Press, 1995.

<sup>13</sup> Para estos movimientos, ver MARTIN, W., *The 'New Age' under Orage: Chapters in English Cultural History*, Manchester, Manchester University Press, 1967; CLARKE, P. *Liberals and Social Democrats*, Aldershot, Gregg Revivals, 1993; FREEDEN, M., *The New Liberalism: an Ideology of Social Reform*, Oxford, Clarendon Press, 1978; COLLINI, S., *Liberalism and Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; CORRIN, J. P., *G. K. Chesterton and Hilaire Belloc: The Battle Against Modernity*, London, Ohio University Press, 1981; SEARLE, G. R., *The Quest for National Efficiency*, Oxford, Blackwell, 1971.

bración de la vida pública que pudiera reencauzar la angustiada complejidad de las sociedades modernas. Que Maeztu se sintiera atraído por este mundo intelectual casa, por una parte, con su personalidad: al no haber podido cursar estudios universitarios, Maeztu siempre estuvo sediento de maestros a los que seguir, y su carácter vehemente le predisponía a la adhesión entusiasta a nuevas escuelas. También concuerda con su profesión, ya que Maeztu describió una vez el oficio de periodista como el de ser una “cuerda tendida en la ventana para que en ella vibre el viento de la calle”<sup>14</sup>. Todo esto condujo a que sus escritos de estos años respondieran a menudo a preocupaciones de la sociedad inglesa que tenían escasa repercusión en España. Los apartados que siguen analizarán tres de estas cuestiones.

## **2. Riqueza, mujeres y autoritarismo**

La riqueza fue uno de los conceptos más debatidos en la Inglaterra post-victoriana. La gran desigualdad económica que estaba presente en uno de los países más ricos del mundo repercutió en el mundo de las ideas, en el de la política, y en el de la organización social. Precisamente una de las señas de identidad del *new liberalism* que abrazó el Partido Liberal tras obtener la mayoría absoluta en 1906 fue la creación de una serie de mecanismos redistributivos que permitieran mejorar la situación de la clase obrera. Lejos de ser una ocurrencia de los nuevos ministros, esta preocupación partía del fermento intelectual fomentado por pensadores como L. T. Hobhouse y T. H. Green y por sociólogos como Charles Booth y Joseph Rowntree, por no hablar de la agitación realizada por la Sociedad Fabiana. Además, la desigualdad social suponía un acicate a la organización política de la clase obrera, que daba sus primeros pasos con la formación del Independent Labour Party en 1893, del Labour Representation Committee en 1900, y finalmente el Labour Party (el mismo que sobrevive en la actualidad) en 1906.

Esta preocupación nacional desembocó en 1909 en una feroz batalla parlamentaria a propósito del entonces ministro de economía, David Lloyd George. Éste se proponía crear una serie de seguros de vejez y enfermedad que se financiarían a base de subir los impuestos a las rentas más altas y de introducir impuestos punitivos sobre la propiedad de tierras y sobre las importaciones ligadas a la industria del lujo. La oposición de la Cámara de los Lores a estas propuestas desembocó en dos elecciones generales a lo largo de 1910, y contribuyó a que el debate acerca de la economía adquiriera un importante trasfondo moral: la legitimidad o ilegitimidad de la consecución y del uso de la riqueza, el derecho del Estado a confiscarla y redistribuirla, etc. No sorprende, por tanto, que Maeztu escribiera por entonces que “la polarización de la riqueza y la miseria es un fenómeno esencialmente inglés”<sup>15</sup>.

Este contexto ayuda a explicar la extraordinaria fijación del Maeztu de estos años en la cuestión del lujo. Es más, el lujo aparece como uno de los temas centrales en la presentación que hizo Maeztu de Gran Bretaña a sus lectores españoles e hispanoamericanos a lo largo de los quince años que residió allí. Un lujo que Maeztu siempre presentó de forma negativa y con una fuerte carga moralizante: el lujo era el uso frívolo

<sup>14</sup> *La Prensa* (Buenos Aires), 10 de julio de 1932.

<sup>15</sup> *Heraldo de Madrid* (en adelante, *HM*), 3 de abril de 1910.

del dinero, la adquisición de artículos superfluos como automóviles, vestidos, joyas, etc<sup>16</sup>. Maeztu vinculó el lujo desde un principio a los códigos sociales de la clase dirigente británica y a la estructura económica que los sostenía. Apoyó, por tanto, la labor de Lloyd George y su intención de aumentar los impuestos a los millonarios, a quienes describió como “parásitos sociales”<sup>17</sup>. Tan fuerte llegó a ser esta fijación que llegó a determinar su interpretación de eventos aislados, como el celeberrimo hundimiento del Titanic. Maeztu creía que esta tragedia ayudaba a comprender “los vicios del país. En primer término, su adoración de las riquezas”, ya que si no había suficientes botes salvavidas a bordo del barco era porque éstos se habían desechado para hacer espacio a “los caprichos de los millonarios”: piscinas, jardines, salas de baile, etc<sup>18</sup>. El lujo determinó igualmente su interpretación de la historia británica, llevándole a decir en 1927 que “Inglaterra tuvo la desgracia de que, desde comienzos de su desarrollo, se inficionó su economía con los lujos de oriente [...] ¿Habría tantas gentes sin trabajo, ni tanta miseria, si no se hubiera esterilizado en el lujo tan alta proporción de sus caudales?”<sup>19</sup>.

Maeztu tendía, además, a vincular el lujo con el papel de la mujer en la sociedad. A los pocos meses de llegar a Londres ya echaba la culpa a las mujeres y novias de los banqueros ingleses por las especulaciones financieras de la *City*:

A veces el dinero que los maridos ganan en la City no es tanto como el que en el West-End [sic] gastan las mujeres. Estos últimos años han quebrado muchas tiendas a consecuencia de no haber podido liquidar las cuentas que sus parroquianas dejaban pendientes al término de la *season*. Son muchas las mujeres que recurren ¡ay! a los procedimientos menos honestos, con tal de que sus maridos no se enteren de sus cuentas. El West-End es el pozo sin fondo de Inglaterra<sup>20</sup>.

Posteriormente, Maeztu extiende esta vinculación a todo el sistema económico en que se sustenta el Imperio Británico, como declara el protagonista de la obra de teatro que escribió durante estos años, *El sindicato de las esmeraldas*:

IZNAGA. – El lujo de la mujer y las especulaciones financieras se entrelazan tan estrechamente que no se sabe cuál es la causa ni cuál es el efecto. En cuanto se ve en alguna de vuestras grandes capitales a una mujer montada a todo lujo, ya se puede estar seguro de que en Asia o en África o en América o en Oceanía hay millares de seres humanos que han dejado de ser libres para hacerse esclavos de alguna empresa nueva. ¿Para qué necesitarían tanto dinero vuestros hombres si las mujeres no se lo gastasen? El impulso que mueve esta rueda es el lujo de la mujer<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Por ejemplo, en *CE* 13 de julio de 1906, 21 de noviembre de 1908, 22 de junio de 1909 y 18 de mayo de 1919. Un tratamiento de esta cuestión, en lo que se refiere a sus artículos argentinos, en CASTRO MONTERO, A. (ET AL.), *Espanoles en el diario La Prensa*, Buenos Aires, Bergerac-Fondo Nacional de las Artes, 2013.

<sup>17</sup> *CE* 27 de agosto de 1909.

<sup>18</sup> *HM* 25 de abril de 1912.

<sup>19</sup> MAEZTU, R., *Obra*, Madrid, Editora Nacional, 1974, p. 686.

<sup>20</sup> *CE* 27 de abril de 1905. Hay que señalar que en este artículo Maeztu está glosando los argumentos de un ensayista inglés, T. W. H. CROSLAND y de su obra *Lovely Woman*, de 1903.

<sup>21</sup> MAEZTU, R., *Obra literaria olvidada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 388.



Además de los parlamentos del protagonista, gran parte de la trama de esta obra se basa en la contraposición entre el personaje de Guarina, de la ficticia República Andina, y Helena, una joven británica. Mientras que la primera desdeña los lujos y la frivolidad, la segunda vive por y para ellos. La elección final del protagonista de poner fin a su relación con Helena y regresar a su país implica un claro rechazo de la cultura del lujo que se ha asociado con Gran Bretaña a lo largo de la obra.

Visto en términos generales, existe una interesante evolución entre el Maeztu madrileño y el Maeztu inglés en lo que se refiere a su interés por la riqueza. En *Hacia otra España*, Maeztu se había declarado un firme partidario de la iniciativa privada y de la inversión capitalista, ya que, en su opinión, la riqueza que se crease de aquella forma redundaría en beneficio del país:

Lo necesario es tener canales, tener árboles, convertir nuestro suelo en paraje habitable, ¡hágase como se haga! El negociante que para ganar dinero hace una casa, un barco, una acequia o una fábrica, deja a su patria una obra por lo menos tan positiva como el poeta que crea una imagen, el militar que gana una batalla o el filósofo que forma una escuela. De la obra del negociante se aprovechan otras gentes<sup>22</sup>.

Sin embargo, los debates ingleses del momento le dejaron claro que la riqueza creada a través de la iniciativa privada no siempre se termina invirtiendo en fábricas, máquinas o carreteras, sino que también puede gastarse en artículos para el consumo o la ostentación privada. Maeztu no parecía advertir que también las industrias del lujo tienen un soporte industrial y una repercusión social; o quizá es que éstas no le parecían lo suficientemente amplias como para justificar la cantidad de dinero que se desviaba hacia ellas. En todo caso, lo que resulta evidente es que si el Maeztu de *Hacia otra España* cree que hay un fácil tránsito entre la creación de riqueza y su derivación en beneficios sociales, el Maeztu inglés se muestra enormemente preocupado por la posibilidad de que ese vínculo se rompa o se adultere. Lo cual encaja con las diferentes situaciones de España y de Inglaterra: en la primera la gran preocupación era cómo fomentar el desarrollo del país; en la segunda, era qué hacer con éste una vez se había producido. Esta preocupación llevará a Maeztu a desarrollar dos nuevos aspectos de su pensamiento: un énfasis legalista que lindará con el autoritarismo, y un énfasis moralista que estimulará su interés por la religión. Además, estos años sentarían las bases del Maeztu que escribiría en 1927 *El sentido reverencial del dinero*, donde las incitaciones para la creación de riqueza se apoyan y contrapesan con una gran carga moralizante<sup>23</sup>.

Los debates ingleses del momento no sólo le condujeron a esta visión más compleja de la riqueza, sino que también le ofrecieron una serie de soluciones que en casi todos los casos pasaban por una crítica al liberalismo y por fórmulas autoritarias, ya fuera el estatismo de los fabianos o la parcelación de las distintas esferas de la vida económica y social que proponían gremialistas y distributistas. En todos los casos, Maeztu identificaría el liberalismo económico con la existencia del lujo,

<sup>22</sup> MAEZTU, R., *Hacia...*, o. c., p. 172.

<sup>23</sup> Tampoco es ajena a esta evolución su lectura de Max Weber, que realizó precisamente en Londres, como indica su artículo en *Heraldo de Madrid* del 1 de diciembre de 1913.

hasta el punto de que su principal obra de estos años, *La crisis del humanismo* (1919, publicada en 1916 en inglés bajo el título *Authority, Liberty and Function in the Light of the War*), fundaría gran parte de su defensa del autoritarismo social en la necesidad de erradicar el lujo. En su opinión, el lujo demostraba la imposibilidad de armonizar interés personal e interés colectivo, puesto que

No existe tal armonía. [...] En el régimen individualista la riqueza está en manos de unos cuantos, que la administran como se les antoja. Pero si el pueblo decidiera de las cosas que van a producirse, y de la distribución de los productos, no se gastarían en lujos 500 millones de libras cuando hay diez millones de gentes que padecen hambre, desnudez y frío<sup>24</sup>.

El lujo se convierte, por tanto, en la punta de lanza del ataque de Maeztu al liberalismo y sus propuestas de una “compulsión” (léase autoritarismo) socializante:

Una compulsión universal, votada y fiscalizada por la mayoría de los ciudadanos, cuyo objeto sea hacer que todos ellos desempeñen las funciones adecuadas a sus capacidades y a los requerimientos generales, no solamente es justa, sino que es la definición misma de un régimen social fundado en la justicia. Lo que se opone al triunfo de este régimen social es el egoísmo de esos individuos que se niegan a tener que rendir cuentas a nadie de lo que hacen o dejan de hacer<sup>25</sup>.

### 3. Del anticlericalismo español al catolicismo inglés

Como hemos visto en el apartado anterior, la nueva preocupación de Maeztu por la riqueza fue uno de los temas centrales de sus escritos londinenses. Pero el ambiente inglés también influyó en su pensamiento en formas que resultan menos fáciles de detectar. Quizá la principal de éstas es su acercamiento a la religión. Esta evolución ha supuesto uno de los enigmas más difíciles de analizar para los estudiosos de su pensamiento, ya que no siguió el esquema de una súbita “conversión” o “crisis de fe”, sino que fue el resultado de una larga y peculiarísima evolución personal. Los investigadores tampoco se han visto ayudados en exceso por las parciales y a menudo desmemoriadas explicaciones que dio el Maeztu de los años 30 de su acercamiento a la religión<sup>26</sup>. Vamos a explicar que el ambiente inglés influyó decididamente no sólo en este acercamiento por parte del otrora anticlerical Maeztu, sino también en las peculiaridades de su incipiente pensamiento religioso.

<sup>24</sup> MAEZTU, R., *La crisis del humanismo*, Barcelona, Minerva, 1919, pp. 217-8.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 145. Muchos de los lectores ingleses de Maeztu polemizaron con él acerca de estos aspectos de su ideario; ver nuestro estudio JIMÉNEZ TORRES, D., “By Ramiro de Maeztu: los artículos de Maeztu en *The New Age* (1913-1920)”, *Revista de Occidente*, 380, pp. 33-64.

<sup>26</sup> Por ejemplo, las declaraciones contenidas en MAEZTU, *Obra, o. c.*, p. 199, donde se ve un claro intento de minimizar la vehemencia de su iconoclastia y anticlericalismo juveniles.

Como punto de partida para este asunto podemos tomar una carta de Maeztu a Ortega y Gasset de 1908, donde el vitoriano declaraba lo siguiente:

Los artículos de Maeztu son una cosa [...]; Maeztu es un poco más. En estos tres años, por ejemplo, el problema que más le ha afectado y con el que esté acaso en contacto más inmediato que los del socialismo y el feminismo –con ser estos tan hondos– es el del modernismo<sup>27</sup>.

Maeztu no se estaba refiriendo aquí al modernismo literario sino al movimiento modernista dentro de la Iglesia Católica. Pero antes de analizar su actitud ante el mismo, cabe reseñar una cuestión más general que se desprende de esta carta: el interés de Maeztu por la religión coincide al milímetro con su llegada a Londres. Al estar escrita en 1908, los “tres años” a los que se refiere son los transcurridos desde su mudanza a la capital británica.

¿Qué había en Inglaterra que podía llevarle a interesarse de esta forma por la religión? Para empezar, un gran dinamismo y la presencia de una serie de corrientes renovadoras e intelectualmente estimulantes. El cristianismo británico de principios del siglo XX no se había dejado arrastrar por el declive del anglicanismo clásico, sino más bien al contrario. Por un lado había surgido el denominado “socialismo cristiano” (*Christian socialism*), cuyo objetivo era reconciliar el dogma cristiano con la creciente preocupación por la “cuestión social”. Los primeros teólogos y activistas asociados a este movimiento, como F. D. Maurice, J. M. Ludlow y Charles Kingsley, buscaban implicar a la comunidad cristiana en la búsqueda de remedios a la situación social causada por la Revolución Industrial<sup>28</sup>. Su intención no era utilizar la religión como herramienta dentro de una batalla más amplia en pos del socialismo, sino más bien todo lo contrario: subsumir las cuestiones “sociales” dentro de la problemática de la fe, del dogma y de la vida cristiana. Dicho de otra forma, para Maurice y sus colaboradores el socialismo era un apartado de la teología, y no al revés.

A su llegada a Inglaterra Maeztu entró en contacto con uno de los principales herederos de Maurice, el Reverendo R. J. Campbell, quien se había hecho famoso gracias a sus ensayos teológicos y a su capacidad oratoria; se estima que unas 7.000 personas asistieron a su primer sermón dominical en el City Temple de Londres<sup>29</sup>. Campbell también participó en varios actos organizados por el Independent Labour Party y la Sociedad Fabiana, y es probablemente en este contexto como Maeztu lo conoció por primera vez. En 1907 contaba a sus lectores españoles que “el cronista no ha tropezado nunca con un hombre que ejerza la singular fascinación de Campbell”<sup>30</sup>. Es más, la colaboración entre Campbell y los laboristas y fabianos debió de convencer a Maeztu de que, a diferencia de lo que estaba pasando en España, en Inglaterra la relación entre religión y reformismo social era de ayuda mutua y no de enfrentamiento.

<sup>27</sup> Archivo Fundación Ortega y Gasset, carta del 14 de julio de 1908.

<sup>28</sup> MORRIS, J. M., *F. D. Maurice and the Crisis of Christian Authority*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 98-129.

<sup>29</sup> ROBBINS, K., “Campbell, Reginald John” en *Oxford Dictionary of National Biography*, acceso online en <http://www.oxforddnb.com>.

<sup>30</sup> CE 8 de agosto de 1907.

Esto contribuye a entender su opinión acerca del socialismo británico, sobre el que aclaró: “en estos últimos años ha crecido considerablemente el aspecto religioso del socialismo [británico], mediante la propaganda de la nueva teología, realizada por el reverendo Campbell, que se propone enganchar el vagón del socialismo a la estrella del ideal religioso”<sup>31</sup>. Y esto contribuía al éxito del socialismo en Gran Bretaña: “así como el movimiento socialista parece estancarse en los países donde se había hecho materialista –Alemania, Italia y Francia–, adquiere un impulso inesperado y portentoso en aquellos otros en que se manifiesta como ideal religioso”<sup>32</sup>.

Como sucedía con la cuestión de la riqueza, aquí se juntaba una antigua preocupación de Maeztu con una nueva serie de planteamientos provocada por su inmersión en el mundo británico de la época. Como ha señalado González Cuevas, Maeztu había mostrado interés, desde su juventud, por los factores y las herramientas sociales que pudieran contribuir a la cohesión de una sociedad y a su progreso social y económico<sup>33</sup>. Ya su lectura de *Social Evolution* de Benjamin Kidd, durante su etapa madrileña, le había alertado de la posibilidad de que la religión actuara como factor de cohesión social; pero el contexto español, con la alianza tradicional entre la Iglesia y el conservadurismo, además del énfasis materialista de Pablo Iglesias y el PSOE, cerraba la posibilidad de que la religión contribuyese al progreso nacional (entendido éste en clave liberal-socialista). La experiencia británica, sin embargo, le mostró la potencialidad de una alianza entre el progresismo y la religión, ya que la transversalidad de ésta permitía lograr más apoyos que los que obtenían los mensajes de clase. A la vista de la colaboración entre Campbell y la Sociedad Fabiana, Maeztu llegó a creer que los socialistas cristianos británicos habían creado un nuevo socialismo post-marxista:

El socialismo que predicán no es otra cosa que el reino de Dios de que hablan los evangelios. El socialismo no es, a su juicio, más que la expresión real del cristianismo, así como el cristianismo no es más que la expresión real del socialismo. Son socialistas porque son cristianos y cristianos porque son socialistas<sup>34</sup>.

El descubrimiento del socialismo cristiano británico reforzó la convicción que ya había exhibido el joven Maeztu de que el materialismo histórico no era una base suficiente ni para comprender la historia ni para vertebrar la acción política y social, y que tan importantes como la lucha de clases eran el mundo de las ideas y de la moralidad. Asimismo, el socialismo cristiano reforzó su intuición de que el progreso social no llegaría mediante el conflicto entre fuerzas antagónicas, sino por un cambio gradual en las opiniones y la sensibilidad de amplias capas de las sociedades desarrolladas. Y le llevó a pensar que la religión sería un factor esencial en ese proceso.

Sin embargo, seguía habiendo un trecho importante entre considerar al cristianismo como una herramienta de progreso social y convertirse en un católico convencido. Kidd mismo era agnóstico, y además había declarado que la acción cohesi-

<sup>31</sup> CE 13 de mayo de 1909.

<sup>32</sup> *Nuevo Mundo* (en adelante, *NM*), 9 de enero de 1908.

<sup>33</sup> GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Maeztu... o. c.*, pp. 56-64.

<sup>34</sup> CE 8 de agosto de 1907.

va y emancipadora de la religión sólo podía producirse dentro del protestantismo. El propio Maeztu aseveraba, al principio de su estadía en Londres, que “la renovación religiosa no puede hacerse dentro de Roma, porque los renovadores son inciertos e incompletos. La renovación no podrá hacerse hasta que no la hagan hombres del tipo del Reverendo R.J. Campbell [...] y es muy difícil que en la Iglesia de Roma se encuentren hombres de esa fibra”<sup>35</sup>. Pero esta actitud no resistiría al contacto con el mundo cambiante y efervescente del catolicismo británico. Tras haber pasado varios siglos como un grupo perseguido y denigrado, al alumbrar el siglo XX los católicos ingleses estaban alcanzando una posición de gran visibilidad y prestigio intelectual. Como resultado del *Oxford Movement* de mediados del XIX, la Iglesia Anglicana había reforzado su identidad como parte del catolicismo histórico en detrimento de su identidad protestante<sup>36</sup>. Este acercamiento llevaría a la conversión al catolicismo del máximo teólogo de la era victoriana, John Henry Newman, y posteriormente de figuras importantes como G. K. Chesterton, Evelyn Waugh, Graham Greene, Sigfried Sassoon y Edith Sitwell. Esto, unido a la importancia cultural que adquirieron *cradle Catholics* (como se conocía a los que habían nacido en una familia católica, en vez de haberse convertido al catolicismo en edad adulta) como Lord Acton o, después, Hilaire Belloc, contribuyó al renovado prestigio y visibilidad del catolicismo británico<sup>37</sup>.

Estas figuras contribuyeron a una cierta “normalización” de la identidad católica en Gran Bretaña, superando los prejuicios heredados de la época isabelina que identificaban a los católicos con fuerzas extranjeras y anti-británicas. El propio Maeztu se aperció de esto cuando, a propósito del Congreso Eucarístico de Londres de 1908, escribió que “no es incompatible la cualidad de buen inglés con la de buen católico”<sup>38</sup>. Parte de esta normalización también fue la influencia que ejerció el socialismo cristiano sobre el catolicismo inglés. Figuras como el Cardenal H. E. Manning y grupos como el Catholic Social Guild involucraron al catolicismo británico en la principal corriente renovadora del mundo religioso inglés<sup>39</sup>.

Esta evolución coincidía, además, con la polémica modernista que sacudió los cimientos de la Iglesia a finales del siglo XIX y principios del XX, y en la que una serie de teólogos intentó reconciliar el dogma católico con la investigación científica (concepto que en aquel momento incluía no sólo las ciencias experimentales sino también la filosofía, la arqueología y la exégesis bíblica). Aunque la principal figura de este movimiento era el teólogo francés Alfred Loisy, en sus filas también se encontraban británicos como el jesuita George Tyrrell y el teólogo de origen austríaco pero de residencia en Londres Friedrich Von Hügel<sup>40</sup>. El movimiento se vio

<sup>35</sup> Cít. en GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Maeztu..., o. c.*, p. 128.

<sup>36</sup> CHADWICK, O., *The Mind of the Oxford Movement*, London, A. & C. Black, 1960.

<sup>37</sup> LOTHIAN, J., *The Making and Unmaking of the English Catholic Intellectual Community*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009.

<sup>38</sup> CE 10 de septiembre de 1908.

<sup>39</sup> CORRIN, J. P., *Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002, pp. 41-58.

<sup>40</sup> VIDLER, A., *A Variety of Catholic Modernists*, Londres, Cambridge University Press, 1970; BARMANN, L., *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, Londres, Verso, 1972; y SCHOENL, W., *The Intellectual Crisis in English Catholicism*, Nueva York, Garland, 1982.

descabezado a partir de la pastoral *Pascendi* de Pío X de septiembre de 1907 y de la excomunión de Loisy en 1908, a la que siguió la purga de modernistas de puestos de responsabilidad y la inclusión de sus libros en el Índice.

La fijación de Maeztu con este movimiento encaja perfectamente en lo que a fechas se refiere, ya que si bien el modernismo teológico había comenzado alrededor de 1890, la polémica que suscitó en el seno de la Iglesia alcanzó su punto álgido en 1906, es decir, al poco de llegar Maeztu a Londres. Además, el vitoriano participó en uno de los pocos logros de aquel movimiento que sobrevivió a la persecución papal, al menos en tierras británicas: el estímulo al diálogo ecuménico y la invitación a los laicos a participar en la vida intelectual de la Iglesia<sup>41</sup>. Para contribuir a estos propósitos Hügel había fundado una asociación bautizada como la London Society for the Study of Religion (en adelante LSSR)<sup>42</sup>. La asociación, que se reunía cada dos o tres meses, funcionaba como un club de debate en el que uno de los miembros daba una charla acerca de algún asunto teológico, seguido por una discusión general. El grupo era altamente elitista, estando compuesto por teólogos seculares, por profesores de Oxford y Cambridge, y por gente bien posicionada en las jerarquías de las distintas denominaciones cristianas. Además, Hügel, preocupado aún por los coletazos de la persecución papal a los modernistas, hizo lo posible por que la asociación mantuviera un perfil bajo. Sólo se podía acudir a las reuniones mediante invitación, y los nuevos miembros debían ser propuestos y secundados por miembros actuales.

Maeztu hizo un par de referencias en sus artículos de los años 20 y 30 a la importancia que había tenido la LSSR en lo que a su reevaluación del hecho religioso se refería, pero sin divulgar casi ningún detalle acerca de su participación en la misma. Por suerte, las actas de las reuniones de esta asociación han sobrevivido y nos permiten llenar los silencios dejados por el propio Maeztu<sup>43</sup>. Las actas muestran, por ejemplo, que la primera reunión a la que asistió Maeztu tuvo lugar el 7 de noviembre de 1916; y podemos sospechar que su vínculo con la asociación fue un asistente ocasional a las reuniones de la misma, el padre José María Elizondo, el mismo que ofició la boda de Maeztu en 1916<sup>44</sup>. La reunión de aquel día versó acerca de las consecuencias para la religión de la Primera Guerra Mundial, asunto pertinente no sólo porque este conflicto llevaba ya dos años monopolizando los grandes debates británicos, sino también porque varios miembros de la asociación habían estado destacados en el frente como capellanes de regimiento. El acta de la reunión destaca que Maeztu contribuyó positivamente a la discusión (*made interesting contributions*), y quizá esta fue la razón por la que en la siguiente reunión (6 de febrero de 1917) Hügel propuso su entrada en la LSSR como miembro de pleno derecho, moción que fue aprobada por el resto de asistentes. En los dos años que transcurrieron desde entonces hasta su regreso a España, Maeztu asistió a siete reuniones de

<sup>41</sup> SCHOENL, o. c., pp. 65, 101.

<sup>42</sup> BARMANN, L., "Confronting Secularization: the Origins of the London Society for the Study of Religion", *Church History*, 62, pp. 22-40.

<sup>43</sup> En concreto, están recopiladas en dos tomos en la Dr. Williams Library de Londres. Agradezco al Dr. David Wykes y a su equipo el haberme permitido consultarlos.

<sup>44</sup> GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Maeztu...*, o. c., p. 184.

la asociación, en las que escuchó ponencias por parte de William Temple (titulada “Philosophy and Christ”), A. R. Whately (“The Immanence of God”), Alfred Lilley (“A working conception of Divine Providence”), R. N. Flew (“The early Methodist preachers”), E. M. Waker (“Democracy from a Christian standpoint”), C. Dessou-lavy (“Religion and Liturgy”) y T. A. Lacey (“The Pelagianism of Today”). Maeztu manifestaría, además, que fue en aquellas reuniones en las que por primera vez se planteó en serio las teorías de Max Weber.

Lo más significativo de la relación de Maeztu con la LSSR es que el vitoriano participaba en una asociación y en una dinámica de acercamiento al hecho religioso que resultaba prácticamente imposible de encontrar en España. La LSSR trataba de reunir a personajes de alto nivel intelectual pertenecientes a todas las denominaciones cristianas (anglicanos, católicos, metodistas, etc.) además de judíos y agnósticos, todos en pie de igualdad. Difícil de imaginar que una empresa que reconociera de forma tan explícita la pluralidad del hecho religioso pudiera existir en la España de 1917, polarizada en la dinámica clericalismo/ anticlericalismo. La participación en la LSSR suponía para Maeztu, por tanto, un bagaje de experiencias religiosas totalmente distinto al que tenían sus futuros correligionarios de la Unión Patriótica en los años 20 y los de *Acción Española* en los años 30. También resulta evidente que, unos diez años después de su primer gran acercamiento a la religión, Maeztu ya iba más allá del interés por la función social de la religión y se interesaba por cuestiones de alta teología. Finalmente, hay que destacar que este interés coincidía con los años de la Primera Guerra Mundial, que Maeztu vivió de cerca y en la que perdió a varios amigos; experiencias, de nuevo, casi inalcanzables para el español medio de aquel entonces<sup>45</sup>.

Un tercer factor acabaría sellando el acercamiento de Maeztu al catolicismo. Este fue la influencia que sobre él ejercieron tres de los escritores más importantes del Londres de aquellos años, T.E. Hulme, Hilaire Belloc y G. K. Chesterton, cuyos trabajos (sobre todo el ensayo de Belloc *The Servile State* y el ensayo de Hulme “Classicism and Romanticism”, ambos de 1912) Maeztu leyó con gran atención. Hulme fue uno de los primeros teóricos de la vanguardia inglesa y miembro fundamental del grupo vorticista, amén de traductor al inglés de Bergson y Sorel<sup>46</sup>. Maeztu y él compartieron una estrecha amistad desde aproximadamente 1910 hasta la muerte de Hulme en las trincheras en 1917. Hulme basaba su filosofía del arte en el concepto del pecado original, lo cual le llevaba a rechazar el humanismo y el romanticismo y a abogar por una concepción religiosa del mundo que reconociese que había categorías y valores por encima del hombre. Hulme no identificaba explícitamente esta concepción religiosa con el catolicismo, pero al situar la época de mayor plenitud humana en la Europa pre-humanista estaba reivindicando también la Europa prerreformista, esto es, la Europa de la unidad católica. Más explícitos eran Belloc y Chesterton (o, como se les denominaba en los círculos intelectuales de aquella época, *Chesterbelloc*), quienes pedían una rectificación total de la modernidad capitalista, burocratizada y relativista y un regreso al mundo de pequeños propietarios y de valores objetivos del catolicismo

<sup>45</sup> Para la relación de Maeztu con la Gran Guerra, ver JIMÉNEZ TORRES, D., “Las múltiples caras de un intelectual: Ramiro de Maeztu ante la Gran Guerra”, *Historia y política*, 33, 2015, pp. 49-74.

<sup>46</sup> Ver FERGUSON, R., *The Short, Sharp Life of T. E. Hulme*, Londres, Allen Lane, 2002.

medieval<sup>47</sup>. Esto, que en la España de aquellos años habría tenido un regusto clerical (por no decir carlista), en el ambiente inglés suponía una alternativa audaz y renovadora. Como tal la interpretó Maeztu, quien dijo que el conservadurismo de Belloc y Chesterton

es agresivo, revolucionario, violento, innovador o, por lo menos, palingenista en cuanto quiere que Inglaterra vuelva a la Edad Media, y no por un proceso gradual de reacción, sino de golpe. Cada artículo es un grito en que se pide la vuelta a la religión de Roma y la resurrección de los conventos, y en que se ataca frontalmente todas las posiciones de la historia moderna, lo mismo el Renacimiento que la Reforma, la Revolución que la doctrina evolucionista<sup>48</sup>.

Como podemos ver, la creciente secularización e industrialización de la sociedad británica dotaba de plausibilidad, o al menos de interés, a las propuestas que emanaban del mundo religioso, sobre todo cuando respondían a los aspectos más negativos o angustiantes del mundo moderno. A través de Hulme y de *Chesterbelloc*, Maeztu absorbió también una interpretación de la historia europea que veía la quiebra de la unidad católica del medievo como una catástrofe cultural, económica y política de la que aún no se había recuperado el continente. La génesis de los peores aspectos del capitalismo y del “fracasado” parlamentarismo (a los ojos de las sensibilidades tanto conservadoras como socialistas de la época) se fijaba así en la separación de gran parte de Europa de la religión católica y los principios que de ella derivaban: algo que además encajaba con la vinculación que había realizado el socialismo cristiano entre los principios de la religión y el anticapitalismo.

Son muchos, por tanto, los aspectos de la cultura británica que contribuyeron al acercamiento de Maeztu a la religión. Una pluralidad de influencias que resulta bien visible en *La crisis del humanismo*, donde Maeztu hace un tratamiento de la religión que mezcla lo antropológico y lo teológico, la religión vista como fenómeno social y como verdad última de la existencia. Esto resulta evidente en su discusión del concepto del pecado original, donde cita explícitamente la importancia que ha tenido Hulme en señalarle su “trascendencia política y social”; o en el capítulo titulado “Muerte y resurrección”, donde Maeztu argumenta que la preservación y el progreso de las sociedades requieren una idea trascendente de la muerte, según la cual los miembros de la generación presente estén dispuestos a sacrificarse por el bien de las generaciones venideras. En su opinión, semejante actitud sólo se puede adquirir a partir de un punto de vista religioso, que ancle “la permanencia de la civilización” en un “acto de fe”; y no resulta sorprendente que cite en este contexto a Benjamin Kidd<sup>49</sup>. De ahí pasa Maeztu a explicar que sólo el cristianismo puede servir de fundamento a semejante idea de la muerte y la resurrección. Pero lo verdaderamente interesante del capítulo es que Maeztu muestra que su criterio para aceptar proposiciones religiosas no es sólo su

---

<sup>47</sup> Hemos estudiado con más detenimiento la relación de Maeztu con estos dos pensadores en JIMÉNEZ TORRES, D., “Ramiro de Maeztu, ¿un intelectual inglés?”, *Actas del XI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Granada, Comares, 2013.

<sup>48</sup> HM 6 de diciembre de 1913.

<sup>49</sup> MAEZTU, R., *La crisis...*, o. c., p. 326.



solvencia teológica, sino también su utilidad social. Incluso parece que lo segundo es un prerrequisito esencial de lo primero. Por mucho que Maeztu sea capaz de entrar en discusiones teológicas de alto nivel, para él la teología cristiana resulta útil porque es cierta, y es cierta porque resulta útil.

Esta mezcla de idealismo y pragmatismo evidenciaba la pluralidad y heterogeneidad de sus vías de entrada al catolicismo político, y tiene una traducción interesante en la recepción de *La crisis del humanismo* tras su publicación en España. Si bien no gustó entre los ambientes religiosos más ortodoxos (el obispo de Granada criticó que Maeztu tratara la religión como una consecuencia de la “necesidad de coherencia social” en vez de “las relaciones del hombre con Dios”), sí atrajo alabanzas de figuras que tenían una relación peculiar con la religión, como podían ser Eugenio D’Ors o los futuros falangistas<sup>50</sup>. El propio Maeztu se sentiría progresivamente angustiado por su heterodoxia religiosa, hasta el punto de que a finales de los años 20 rogó al padre Zacarías Vizcarra que “cuando note que incurro en una inexactitud o error doctrinal, llámeme la atención; porque todavía me quedan transapelados [sic] en la cabeza algunos conceptos viejos”<sup>51</sup>. Quién sabe si Maeztu acertaba a entender la causa de sus “inexactitudes o errores doctrinales”: que era más un católico inglés que español.

#### 4. La invisibilidad de la nación

Otra diferencia notable entre el Maeztu “inglés” y el “español” es su relativa falta de interés por el concepto de nación. Vale la pena detenerse en este asunto, máxime cuando se tiene en cuenta el lugar que ocupa Maeztu en el canon del nacionalismo español del siglo XX. En contraste con obras como *Defensa de la Hispanidad* o *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, *La crisis del humanismo* no dedica prácticamente espacio alguno a auscultar el ser o la esencia de España, cosa por otra parte comprensible si tenemos en cuenta que su público originario era inglés, pero que contribuye a cuestionar (si resulta necesario a estas alturas) hasta qué punto la “angustia por España” define las trayectorias de los autores que suelen asociarse con la “generación del 98”. Pero este libro tampoco aborda el tema de lo que es una nación, lo cual resulta cuanto menos sorprendente dada su ambiciosa propuesta (encontrar nuevos fundamentos sobre los que cimentar las sociedades humanas) y también el hecho de que la Gran Guerra había planteado un debate europeo acerca de la naturaleza de las naciones y el derecho a existir de las “pequeñas nacionalidades”. Unos temas que además eran de gran actualidad en España dados los éxitos logrados a nivel regional por los nacionalismos vasco y catalán desde finales de la década anterior. El propio Maeztu había incluido un ensayo en *Hacia otra España* donde pedía la integración de estos nacionalismos en la tarea de construir esa “otra España”; y años después confesaba a Ortega que la lucha contra el nacionalismo vasco de Baroja, Unamuno y él mismo había costado en ocasiones “el ostracismo a nuestras familias y a nosotros mismos”<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Maeztu...*, o. c., pp. 188, 296.

<sup>51</sup> *Cit. en Ib.*, p. 244.

<sup>52</sup> MAEZTU, R., *Hacia...*, o. c., pp. 183-198; carta Archivo Fundación Ortega y Gasset/Gregorio Marañón, septiembre de 1909.

Pese a este contexto, existe muy poco en los artículos y ensayos de la etapa inglesa de Maeztu que trate la problemática de la nación.<sup>53</sup> No sólo eso sino que en *La crisis del humanismo* Maeztu excluye a la nación de los valores que deben estructurar a las sociedades humanas (según él: el Poder, la Verdad, la Justicia y el Amor). Parece toda una declaración de intenciones por parte del Maeztu de esta época que presente sus propuestas como si fuesen aplicables a cualquier sociedad, con independencia de su tradición nacional. Es cierto que Maeztu personifica en Alemania y en Gran Bretaña las dos grandes fuerzas entre las que se debate el mundo (el autoritarismo / estatismo y el liberalismo), pero nunca llega a decir que el “ser” de estos países es proclive u opuesto a ciertas formas políticas, sino que se limita a explicar su comportamiento en base a la ideología que han producido sus grandes pensadores. El Maeztu que escribe contra Alemania e Inglaterra puede pecar de determinismo intelectual, pero no parece hacerlo de esencialismo nacional.

Maeztu también muestra en *La crisis del humanismo* una perspectiva explícitamente supranacional al proponer que una paz duradera en el mundo debe asentarse sobre un verdadero derecho internacional que gobierne las relaciones entre los Estados. La legislación internacional existente le parece una mera serie de “contratos”, mientras lo que se necesita es una “ley superior”<sup>54</sup>. A la hora de tratar estos asuntos, y como sucede en el resto del libro, Maeztu trata los conceptos de “nación” y “pueblo” como sinónimos, pero supeditándolos siempre a lo que verdaderamente le interesa, que es la organización del Estado. La nación aparece así como una suerte de accidente de la Historia, como se puede ver cuando habla de “la imposibilidad de mantener indefinidamente las fronteras existentes frente al flujo del tiempo, que necesariamente disolverá naciones viejas y creará otras nuevas”<sup>55</sup>. O, en otras ocasiones, la nación aparece como una entidad cuyo devenir se supedita a sus conflictos sociales internos: “las naciones modernas deben la cultura que poseen a la rivalidad de sus distintas clases gobernantes”<sup>56</sup>.

Chocará a los conocedores del esencialismo nacionalista del Maeztu de los años 20 y 30 esta visión accidentalista de la nación; pero igualmente chocante resulta que Maeztu no considerase necesario entrar en ningún momento en el debate de qué es exactamente una nación, en que se diferencia de un “pueblo”, etc. La “invisibilidad” de la nación en el pensamiento del Maeztu de estos años es, por tanto, algo que merece ser explicado<sup>57</sup>. Pues si hay algunos aspectos de su pensamiento en este sentido que se pueden deber a la influencia sucesiva de Nietzsche y de Kant, también hay que tener en cuenta que Maeztu estuvo quince años viviendo en un país que no sentía gran preocupación por la cuestión nacional.

<sup>53</sup> Caso aparte es su opúsculo *Inglaterra en armas*, de 1916, que recoge el esencialismo nacionalista fomentado por la Gran Guerra. Hemos analizado este trabajo en JIMÉNEZ TORRES, D., “Journalists at the Front: Ramiro de Maeztu, *Inglaterra en armas* and Spanish Intellectuals during the First World War”, *Bulletin of Spanish Studies* 90, 7-8, 2013, pp. 1291-1311.

<sup>54</sup> MAEZTU, R., *La crisis...*, o. c., pp. 280-3.

<sup>55</sup> *Ib.*, p. 285

<sup>56</sup> *Ib.*, p. 303.

<sup>57</sup> Blas Guerrero ha propuesto que Maeztu muestra a lo largo de su vida una cierta ambigüedad con respecto al nacionalismo; ver BLAS GUERRERO, A., *La ambigüedad nacionalista de Ramiro de Maeztu*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1993. Una respuesta a esta tesis, con la cual nos identificamos, en GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Maeztu...*, o. c., p. 22 (n. 24).

Efectivamente, las peculiaridades del desarrollo histórico de Gran Bretaña significaban que, al menos en los años en los que Maeztu vivió allí, este país era probablemente el menos preocupado por cuestiones nacionales de todos los actores principales de Europa. Esto no significa que no existiera un marcado nacionalismo británico durante estos años (la explosión *jingoísta* que acompañó la Guerra de los Boers, y que no pasó desapercibida a Maeztu, era buen ejemplo de ello), ni que las cuestiones de sentimiento nacional no supusieran un gran quebradero de cabeza para las élites del país (principalmente en el caso de Irlanda). Significa sencillamente que el nacionalismo británico de esta época no sentía necesario teorizar sobre sí mismo, o, al menos, no de la misma manera en que lo hacían otros nacionalismos europeos. Aquí entran en juego varios factores: por un lado, la comprensión de lo británico como un pacto político entre regiones culturalmente diferenciadas y como el producto de una serie de instituciones (como las *public schools*, a quienes atribuyó Wellington nada menos que la victoria en Waterloo), más que como una esencia ligada al territorio. Por otro lado, y a diferencia del caso español con el País Vasco y Cataluña, ninguna de las regiones culturalmente diferenciadas (Escocia, Gales e Irlanda) podían disputar a la región principal (Inglaterra) su hegemonía política y económica en la vida nacional. Además, la cuestión nacionalista en Irlanda se vivía en gran parte como una cuestión de diferencias religiosas, como un problema entre protestantes y católicos, más que como un conflicto entre nacionalismos. E incluso el tema del imperio no se vivía durante la época post-victoriana en términos de nacionalismos en liza los unos con los otros, sino como una cuestión de choques entre “razas” distintas o como un aspecto del desarrollo del capitalismo. Por último, también resulta relevante (en lo que a la experiencia de Maeztu se refiere) que el Londres de aquellos años fuera una ciudad prácticamente supranacional, con un importante contingente de inmigrantes de distintos países que llamaban a Londres su hogar<sup>58</sup>.

Que este contexto no fomentaba un gran cuestionamiento de lo que era una nación lo demuestran las dos obras que más influyeron en Maeztu durante estos años: los ya mencionados *The Servile State*, de Hilaire Belloc y “Classicism and Romanticism”, de T. E. Hulme. Ninguno de estos dos textos aborda la cuestión nacional, preocupándose el primero por cuestiones económicas y de organización del Estado, mientras que el segundo analiza cuestiones comunes a la cultura europea. En este sentido, resulta problemática la sugerencia que se ha realizado en algunas ocasiones de que Hulme fue el conducto a través del cual Maeztu se convirtió al maurrasianismo<sup>59</sup>. Es cierto que Hulme era conocedor de la obra y del ideario de los hombres de *Action Française*, y que éstos influyeron en su interpretación de la historia cultural europea como un enfrentamiento entre la actitud “clásica” y la “romántica”/“humanística”. Esto, sin embargo, lleva a Hulme a proponer un programa cultural que no tiene nada que ver con la nación, sino con cuestiones teológicas. Las bases que Hulme quiere sentar para

<sup>58</sup> Para el desarrollo histórico del nacionalismo británico (y en particular del inglés) ver COLLEY, L., *Britons: Forging the Nation*, Londres, Pimlico, 2003; MANDLER, P., *The English National Character*, Londres, Yale University Press, 2006; ROBBINS, K., *Great Britain: Identities, Institutions and the Idea of Britishness*, Londres, Longman, 1998; WARD, P., *Britishness since 1870* Londres, Routledge, 2004; KUMAR, K., *The Making of English National Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

<sup>59</sup> SAZ, I., *o. c.*, p. 86.

la cultura la desnacionalizan, independizándola del concepto de nación. Ni de “Classicism and Romanticism” ni de ningún otro de sus escritos se desprende que Hulme absorbiera de Maurras la parte de su ideología relacionada con el patriotismo integral. De esta forma, si bien la influencia de Hulme (y de Belloc, y de Chesterton) acercaría a Maeztu a algunos de los planteamientos de Maurras, también le llevaría a discrepar fundamentalmente de algunos otros y, muy significativamente, de su idea de nación<sup>60</sup>.

Este relativo aislamiento de la cuestión nacional durante su etapa inglesa lleva a la conclusión de que la deriva autoritaria de Maeztu fue provocada más por cuestiones de índole religiosa y de pensamiento político que por la dinámica nacional o nacionalista. También nos ayuda a explicar algunas de las peculiaridades del esencialismo nacionalista de Maeztu durante los años 20 y 30, como el hecho de que suela concebir a la nación en base a la dimensión religiosa, o el énfasis internacionalista de su concepto de la *Hispanidad*. Que el internacionalismo seguiría pesando más en Maeztu que el nacionalismo exaltado a lo Maurras resulta evidente si consideramos que el vitoriano abogó por que el semanario contrarrevolucionario que él y sus compañeros proyectaban se llamase *Hispanidad* en vez de *Acción Española*.

## 5. Regreso a Ítaca

En 1915, tras una década viviendo en Londres, Maeztu realizaba la siguiente confesión a Ortega: “lo que me molesta, sobre todo es el exotismo, única relación que parece existir entre mi espíritu y su ambiente español”<sup>61</sup>. Maeztu era, por tanto, el primero en darse cuenta de que los largos años viviendo en Inglaterra lo habían ido separando de las preocupaciones y las perspectivas del ambiente español. Esto tampoco pasó desapercibido a la mayoría de los que compartieron espacios y publicaciones con él en los años 20 y 30: son numerosas, por ejemplo, las referencias a la “inglesidad” de Maeztu en el volumen que le dedicaron sus antiguos correligionarios de *Acción Española* en 1952<sup>62</sup>. A veces, los testimonios cifran esta “inglesidad” en la manera de vestir de Maeztu o en la decoración de su piso; otras veces se adentran, de forma algo vaga, en una supuesta herencia liberal inglesa de Maeztu que éste habría purgado de su pensamiento durante los años 20 y 30. Esto puede resultar sorprendente si tenemos en cuenta que Maeztu fue esencialmente antiliberal durante la mayor parte de su vida, y que la única parte de la misma en la que adoptó una postura favorable al liberalismo fue precisamente cuando éste se acercó al socialismo. Pero la confusión es fácil de esclarecer: tanto antes como después de la Guerra Civil los intelectuales españoles identificaban Inglaterra con el liberalismo político y económico. Esto les llevaba a perder de vista lo que ya hemos visto en estas páginas: que en la Inglaterra post-victoriana las principales corrientes intelectuales abogaban por la superación del liberalismo clásico, y que por esto el autoritarismo católico que desarrollaría Maeztu en los años 20 y 30 no iba en contra de las influencias inglesas en su pensamiento, sino que era un resultado directo de las mismas.

<sup>60</sup> GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Maeztu...*, o. c., pp. 233-4.

<sup>61</sup> Archivo Fundación Ortega y Gasset/Gregorio Marañón, 21 de abril de 1915.

<sup>62</sup> *Cuadernos Hispanoamericanos*, 33-34, 1952.

Hay que decir, sin embargo, que el propio Maeztu contribuyó a este equívoco. Ya en *La crisis del humanismo* cifró el rechazo del liberalismo como un rechazo al presunto modelo británico. Es una de las grandes paradojas de la evolución de Maeztu que su asunción plena de los postulados de tres pensadores británicos como Belloc, Chesterton y Hulme (por no hablar del grupo gremialista, o del ambiente post-victoriano en general) le llevó a rechazar durante el resto de su carrera la posibilidad de que España tratara de asemejarse a Inglaterra. Lo cual no significa que Maeztu tratara de esconder la importancia que para él había tenido su experiencia inglesa: en su último libro explicaba que vivir en Londres había sido “probablemente el suceso más importante de mi vida”<sup>63</sup>. Lo que pasa es que cifró la importancia de esta experiencia no en lo que había aprendido de los pensadores ingleses y del ambiente británico del momento, sino en el rechazo que le acabaron provocando los valores que se asociaban al concepto de Inglaterra. Efectivamente, el Maeztu de los años 20 y 30 recurrió de forma frecuente a sus experiencias inglesas a la hora de fortalecer su mensaje nacionalista y contrarrevolucionario. Al explicar, por ejemplo, por qué las formas políticas extranjeras no encajaban en España, Maeztu declaraba que “todo el que ha vivido en un país extranjero se da cuenta de la existencia de un espíritu objetivo que se diferencia claramente del espíritu de otros países”<sup>64</sup>. En *Defensa de la Hispanidad* era más explícito al hacer referencia a su cercanía a la Primera Guerra Mundial para postular una diferencia fundamental entre los “espíritus” español e inglés:

Quando se preguntaba a los voluntarios ingleses de la gran guerra por qué se habían alistado, respondían muchos de ellos: “We follow our betters” [...] Reconozco toda la magnífica disciplina que hay en esta frase, pero labios españoles no podrían pronunciarla<sup>65</sup>.

Maeztu, en todo caso, dejaba claro que su interés por la cultura y el pensamiento británico se debían meramente a preocupaciones patrióticas: “también a mí me fastidian los anglómanos. Sin la guerra de 1898 no hubiera sentido el menor deseo de estudiar a los anglosajones, [pero] no conocemos a los anglosajones lo bastante para defendernos de ellos”<sup>66</sup>.

Las páginas anteriores muestran que, lejos de ser una especie de viaje de reconocimiento patriótico, o un mero paréntesis en su trayectoria vital e intelectual, la etapa inglesa de Maeztu supone un paso decisivo en su futura orientación autoritaria y católica. Pero el otro objetivo del presente trabajo ha sido constatar que sería un grave error reducir la etapa inglesa de Maeztu a un “puente” entre su obra juvenil y la de madurez o una mera clave explicativa de su evolución intelectual. Los quince años que Maeztu pasó en Londres suponen una etapa rica, densa, compleja y prolífica que merece ser estudiada por sí misma y en sus propios términos. La obra de Maeztu escrita entre 1905 y 1919 nos permite presenciar el encuentro de uno de los principales pensadores españoles del momento con una de las escenas intelectuales

<sup>63</sup> MAEZTU, R., *Defensa del espíritu*, Madrid, Rialp, p. 68.

<sup>64</sup> *Ib.*, p. 150.

<sup>65</sup> MAEZTU, R., *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Homo Legens, 2005, p. 51.

<sup>66</sup> MAEZTU, R., *Obra, o. c.*, p. 812.

más vibrantes y una de las sociedades más complejas de toda Europa. Y nos permite constatar la importancia de los años anteriores a la Primera Guerra Mundial en la génesis de las sensibilidades políticas que, tras el conflicto, se afianzarían a lo largo y ancho del continente.

Recibido: 6 de noviembre de 2014

Aceptado: 16 de febrero de 2015