

La fuerza de la reacción: Donoso Cortés y Maeztu

*Tatjana Gajic*¹

Los individuos pueden salvarse todavía porque pueden salvarse siempre; pero la sociedad está perdida. (Juan Donoso Cortés)

Evil is unreal and only conceivable insofar as something out-of-date can be thought. (Carl Schmitt)

Este trabajo no busca meramente señalar paralelismos entre las actitudes de dos pensadores reaccionarios españoles, sino plantear la posibilidad de examinar dos maneras en que el pensamiento reaccionario se articula en forma de respuesta a una situación de crisis interna del sistema liberal. Los indudables paralelismos que existen entre las obras de Juan Donoso Cortés y Ramiro Maeztu, aparecerán no sólo como accidentales o ni siquiera incluso representativos, sino como necesarios en vista de su enfrentamiento con el mismo enemigo: el sistema liberal y, más específicamente, el Estado liberal. Los dos autores emprenden una crítica de los fundamentos intelectuales del liberalismo principalmente para anunciar su fracaso como práctica política operante. En Donoso, la inevitabilidad del fracaso del liberalismo está inscrita en la estructura misma de la historia, en la que, llegado un cierto punto de desarrollo que coincide con la crisis del liberalismo, el avance de la libertad política demanda el reflujó de la reacción. Aunque para Donoso la libertad y la represión siempre coinciden, en el liberalismo, la idea de la libertad presupone tal sofisticación de los métodos de represión política (ejército, burocracia, policía, prensa), que la constante expansión de los límites de la represión puede detenerse sólo con la suspensión de los límites de la libertad en el estado de excepción, o la dictadura. Lo que en el Donoso de 1849 debía haber cumplido la dictadura, en el Maeztu de 1919 lo cumple la guerra. La guerra pone en evidencia y consagra la borrosidad de las fronteras entre la política, la cultura, la economía y la fuerza militar, que es característica de la sociedad liberal a pesar de la proclamada autonomía de las esferas. Si, como

1 Emory University.

afirma Maeztu, la guerra puso de relieve la mutua dependencia entre los principios de la fuerza y la libertad en el funcionamiento del Estado liberal, eso daría pie a un cuestionamiento de la capacidad del Estado liberal para organizar la sociedad. El vínculo históricamente establecido en la teoría y la praxis liberal, entre el principio de la libertad individual, la organización social y el Estado liberal, ya no se vería como resultado necesario de una necesidad social inherente, sino como simple producto de una necesidad coyuntural. Al afirmar que, en vista de la crisis del liberalismo, la libertad puede preservarse sólo por medio de su suspensión (Donoso) o limitación (Maeztu), Donoso y Maeztu buscan romper el vínculo entre el Estado liberal, el poder/la fuerza y la historia. Son esos tres polos los que organizan mi lectura de sus textos.

El «Discurso sobre la dictadura» que Donoso Cortés pronunció en el Parlamento en enero de 1849, defiende la opción dictatorial como la única legítima frente al peligro del colapso del orden social. El discurso procede por medio de un desglose de las etapas históricas en el desarrollo de la sociedad, para demostrar que aunque el uso de la fuerza es inevitable y necesario tanto en los que atacan el orden como en los que lo defienden, se lo puede entender sólo indirectamente, es decir, sólo en cuanto la fuerza representa la relación entre la obstrucción del orden y su restablecimiento. El modelo de la relación entre la obstrucción y el restablecimiento del orden se encuentra en el paralelismo entre lo que Donoso llama las «dos represiones»: la religiosa y la política.² La dinámica entre los poderes religioso y político produce lo que es, para Donoso, la verdadera ley de la historia, a saber: la represión política aumenta inevitablemente siempre que disminuye el poder religioso. En otras palabras, el disminuir del poder religioso hace inevitable el aumento de la represión política, hasta el punto en que la dictadura surge como la forma suprema y cumplida del paralelismo religioso-político.

Esto ocurre en el sentido en que con la dictadura se cumple la ley histórica del divorcio entre lo religioso y lo político, siendo que lo político se impone sobre todas las demás formas y funciones sociales, a la vez que se afirma la naturaleza religiosa de lo político que actúa por medio del estado de excepción, es decir, suspendiendo la legalidad vigente para afirmar el carácter ocasional y contingente de toda legalidad social en cuanto tal.³ En las palabras

2 Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas de Juan Donoso Cortés*. Edición, introducción y notas de Carlos Valverde. Tomo II. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1942, p. 316.

3 Esta observación de Donoso sobre el carácter ocasional de la dictadura, la retoma Carl Schmitt en su libro *Political Romanticism*. Schmitt examina el romanticismo como producto de la secularización de la vida y la subjetivización, privatización de la experiencia. El ocasionalismo romántico que se manifiesta como individualismo extremo mantiene el carácter ocasional de la autoridad, pero lo despoja de su base teológica. En las palabras de Schmitt: «Romanticism is subjectified occasionalism», en C. SCHMITT, *Political Romanticism*, Trad. Guy Oakes, The MIT Press, Cambridge and London, 1986, p. 17.

de Donoso: «Las leyes se han hecho para las sociedades y no la sociedades para las leyes».⁴ La dictadura suspende la legalidad para colapsar lo vigente en lo meramente contingente. Dicho de otro modo, la ley político-religiosa se impone cuando está más lejos de ser cumplida por medios regulares, legales.

En el discurso, Donoso combate el error de la posición liberal que ve la dictadura como una abolición de las libertades y de ahí una agresión contra el principio de la libertad. El error liberal reside en que, en vez de anularla, la dictadura suspende la libertad. Esta afirmación hay que entenderla dentro de su esquema histórico, en el que la libertad es un producto de la división del poder entre el poder religioso y político, y solo secundariamente cuestión de la distribución de poderes entre el gobierno y los gobernados en la política interior, entre los distintos gobiernos en la política exterior, y entre el poder religioso y político en la esfera privada. La libertad sólo puede entenderse en función del conflicto indirecto entre la represión religiosa y la política. Se trata de un conflicto indirecto porque las dos represiones pueden ser y son simultáneas, pero no pueden actuar con la misma fuerza, de modo que la medida del poder de cada una es precisamente la diferencia de fuerzas, inscrita en la cantidad de fuerza necesaria para la actuación del poder superior (en Donoso, siempre religioso) frente al poder rival (que sería el político): mayor la distancia entre el poder superior y el rival, menos fuerza necesaria para ejercer el poder, y menor la necesidad de que la fuerza sea ejercida por el poder rival. La aplicación práctica de ese principio es el esquema familiar a los lectores de Donoso: a mayor poder religioso, menos fuerza de represión política; menor poder religioso, más necesidad de represión política.

La lucha entre el poder religioso y el político, en vez de ser una guerra abierta, es el punto originario de la ley histórica que a partir de ella se forma: la ley de acción y reacción. Mientras que bajo el predominio del poder religioso, la libertad en lo exterior coincidía con la represión interior y el gobierno funcionaba sólo como un mecanismo de arbitraje, con el paulatino predominio de lo político sobre lo religioso, la represión se hace función autónoma del gobierno. Dado que el gobierno necesita de la fuerza para gobernar, en último término, la libertad política es aliada de la tiranía. Con el predominio de lo político, el dominio de la fuerza gobernante aumenta hasta ser universal. El límite del poder de los gobiernos no es otro que la omnipotencia, alcanzada gracias a los avances tecnológicos en los armamentos y las comunicaciones. Por otro lado, las fuerzas opositoras que antes se encontraban derramadas por el cuerpo social que ejercía sus defensas de manera directa y puntual (el mal, la enfermedad social reside en esa etapa sólo en los

4 Juan DONOSO CORTÉS, o. c., p. 306.

individuos), ahora se reconcentran en las asociaciones políticas que actúan indirectamente, por medio del sistema parlamentario.

La impotencia del sistema parlamentario frente a las tendencias anti-sistémicas que crecen en su mismo seno, refleja, en la opinión de Donoso, los principios generales de la estructura del poder político en oposición al religioso. El sistema político existe y progresa en discordia constante entre los fines y los medios. El procedimiento parlamentario de llegar a la verdad por medio de la discusión, y los métodos de realizar las verdades establecidas (por medio de la fuerza simbólica de la prensa y la fuerza material policíaco-militar), se basan en la disociación entre los fines (el ideal de la verdad racional) y los medios (la discusión y la fuerza). De esa disociación surge no sólo la ley interna de la política, ley de acción y reacción, sino también la base de la identidad de la política en su diferenciación con respecto a la religión. La característica de lo político de fundar el progreso en la discordia entre los medios y fines, en constante vaivén entre la acción y la reacción, está en contraste con la religión católica en la que la fusión entre la doctrina y el símbolo, Dios-hombre y la palabra, guarda una relación específica con la verdad.

Para Donoso, la verdad católica conquista el mundo por medio de la negación de su naturaleza prefigurada que se contiene en la profecía de la llegada del mesías en el Antiguo testamento, dado que en la figura de Cristo se cumple la condición de ser combatido a pesar de ser verdad, o de vencer allí donde la no-verdad se impone como la verdad. Cuando en una frase lapidaria de su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Donoso dice que Cristo venció no a causa de, sino a pesar de ser verdad, se trata no sólo de una verdad religiosa, sino también de la verdad política que se impone por encima de la distinción entre los medios y los fines, los medios que legitiman los fines, o los fines que justifican los medios. Con esa victoria de Cristo y a partir de ella, la relación entre la política y la religión es determinada por los fines mutuos (el principal, la felicidad humana en la tierra), pero sin que exista una finalidad ulterior que pudiera justificar o producir esos fines. En lo político, la verdad religiosa se cumple en no cumplirse; la soberanía divina es reemplazada por la soberanía humana, pero invirtiendo, revolucionando la idea misma de la soberanía.

«¿Ha querido el hombre ser libre? Lo será. ¿Aborrece sus ligaduras? Todas caerán a sus pies hechas pedazos. Un día hubo en que, para tomar el pulso a su libertad, quiso matar a su Dios. ¿No lo hizo? (...) ¿Bajaron, por ventura, los ángeles del cielo para defender al justo, que agonizaba en la tierra? Pues ¿por qué bajarían ahora, cuando no se trata de la crucifixión de Dios, sino de

la crucifixión del hombre por el hombre? ¿Por qué descenderían ahora, cuando nuestra conciencia nos está diciendo a voces que en esta gran tragedia ningunos merecen su intervención, ni los que han de ser las víctimas ni los que han de ser verdugos?»⁵

En el prefacio a *Political Theology* escrito en 1933, once años después de la publicación del libro, Carl Schmitt reafirma la relevancia del concepto de teología política, y señala su aplicación en una variedad de situaciones, desde un análisis de la representación en los siglos XV a XIX, hasta el «poder neutro» de la burguesía decimonónica que, en palabras de Schmitt, «[which] reigned but did not rule», hasta el estado administrativo «which administers but does not rule».⁶ En el esquema histórico de Donoso, la distancia cada vez mayor entre la teología y la política hace menos probable o incluso imposible la influencia de la teología en la política, dejando como única opción la de intervenir en la finalidad —en realidad, la fatalidad— que caracteriza lo político, (intervenir) por medios suprapolíticos, sobrenaturales.

En su vida y muerte, Ramiro de Maeztu ha cumplido el *fatum*, el destino inscrito en su conversión de un liberal proto-socialista al católico nacionalista e hispanista, destino coronado por el martirio, el término con el que sus seguidores suelen referirse al encarcelamiento y la ejecución de Maeztu por parte de las fuerzas republicanas en octubre de 1936. Respetado por el «establishment» franquista, incluidos sus representantes más liberales (el autor de un estudio extenso sobre *La Crisis del humanismo* es Manuel Fraga), Maeztu es, de los representantes de la llamada Generación del 98, el que mejor cumple el ideal de compaginar la vida activa y contemplativa. Escritor y periodista incansable, fue embajador español en Argentina durante la dictadura de Primo de Rivera, y es durante ese período que articula su fe hispanista: la convicción de que el catolicismo y la cultura son medios insuficientes para fortalecer los países que formaban parte del imperio español en su lucha desigual con el imperialismo anglo-americano. Lo que faltaba era, precisamente, el poder económico.

La Crisis del humanismo, libro escrito originalmente en inglés en 1919, recién acabada la Primera Guerra Mundial, es una crítica tanto de instituciones políticas europeas (el Estado), como de ideas políticas dominantes, entre ellas las de libertad y autoridad, a las que Maeztu contrapone la idea de la función que servirá de base a su teoría asociacionista de la sociedad, organi-

5 Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas de Juan Donoso Cortés*, tomo II, o. c., p. 326.

6 Carl SCHMITT, *Political Theology*, Trad. George Schwab, The MIT Press, Cambridge and London, 1985, p. 1 y 2, respectivamente.

zada en torno a los gremios.⁷ El pensamiento político de Maeztu, igual que el de Donoso Cortés, parte de la idea que frecuentemente ha servido para distinguir a los pensadores conservadores de los progresistas y revolucionarios: la falta de fe en la bondad innata del ser humano, y de ahí en el progreso de la sociedad, por parte de los primeros.

En su crítica de la modernidad, Maeztu parte de la época medieval cuya principal característica, era el predominio de lo religioso sobre lo individual y lo político. En la Edad Media se compaginaban la ausencia de una conciencia individual de represión con el papel limitado de la fuerza en la regulación de las relaciones sociales. Esta situación se rompe con la emancipación del individuo en el Renacimiento, a partir de la que las relaciones entre los individuos se plantean como relaciones de fuerza, como una lucha entre los fuertes y los débiles, los superiores y los inferiores. En el contexto de la disolución del orden medieval tiene lugar la constitución del Estado moderno cuya función es la de imponer una concepción de legalidad sobre el universo social dominado por el enfrentamiento de fuerzas. Las tendencias disgregadoras de lo social inherentes a la desigualdad de fuerzas ahora se convierten en una fuente de respeto por la ley y el Estado que la encarna. A partir de la constitución del Estado moderno como fuente y garantía de la legalidad, «la definición de injusticia no es otra que el incumplimiento del contrato», precisa Maeztu citando a Hobbes.⁸ Sea el Estado esa cosa o artificio fabricado para contrarrestar los impulsos destructivos de los individuos abandonados a la merced de sus pasiones (a manera hobbesiana), o un producto de las voluntades que en la constitución de la voluntad general encuentran el cumplimiento y la auto-limitación de cada una de ellas (a la manera de Rousseau), el Estado es para Maeztu una creación histórica que, a través de su historia, se aleja del cumplimiento de la necesidad específica para la que fue fundada, la de «ordenar de un modo estable la vida social».⁹

El Estado, para Maeztu, nace de una necesidad concreta, pero se desarrolla, entra en crisis y, posiblemente, parece a causa de su propia dinámica histórica. Es inherente a la lógica del desarrollo del Estado el salto de plantearse

7 José Luis Villacañas hace la siguiente observación con respecto a relevancia del libro de Maeztu: «Sería muy difícil encontrar en la modernidad española, antes de 1915, un libro de filosofía tan importante como *La crisis del humanismo*. Las mismas *Meditaciones del Quijote* ni de lejos se le aproximan en importancia, en amplitud de miras, en perspectivas, en dominio de la historia intelectual europea y mundial. Frente a *La crisis del humanismo*, no podemos considerar *La rebelión de las masas* sino como un epílogo.» (J.L. VILLACAÑAS, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. Ensayo y Pensamiento. Espasa, Madrid, 2000, p. 184).

8 R. DE MAEZTU, *La crisis del humanismo*, estudio preliminar P. C. González Cuevas, Ediciones Almar, Salamanca, 2001, p. 85.

9 *Ibidem*, p. 85.

como respuesta concreta a una necesidad social perentoria, a ser pensado como la causa o la fuente del bien que se deriva del hecho de la organización social. En la transformación del Estado de una expresión de necesidad a la categoría más elevada de la vida social —transformación que culmina con la filosofía del Estado del idealismo alemán—, se repite el rasgo principal del individualismo o humanismo, que no es otro que la pérdida de la conciencia del pecado.

Para Maeztu, la pérdida de la conciencia del pecado a causa del descubrimiento del valor del individuo, se vincula tanto con la creación del Estado moderno como con la evolución de las interpretaciones filosóficas del Estado, cuya culminación es la concepción idealista según la que el Estado no es una institución de necesidad sino una categoría de la vida social o la idea ética del Bien. En sus inicios, el Estado encarna el pacto o contrato entre los individuos, a partir del que se determina tanto la injusticia, entendida como la ruptura del contrato, como la posibilidad de libertad individual y colectiva. Aquí, la función del Estado es garantizar el orden basado en el cumplimiento del contrato. La crítica de Maeztu a la concepción del Estado-defensor del contrato señala la tensión existente entre la modestia de los propósitos que corresponden al Estado y la grandiosidad de sus aspiraciones: «A despecho de la modestia del propósito [garantizar los contratos, mantener el orden], tanto Hobbes como Rousseau quieren que el Estado asuma el poder supremo, único y absoluto.»¹⁰

En esta frase ya se encuentra el meollo de la crítica al vínculo entre el individualismo y el Estado desarrollada en *La crisis del humanismo*, y basada en el contraste entre la noción de la función que es limitada y el poder del Estado que se concibe como ilimitado. La respuesta del Estado moderno a la demanda de la organización de la sociedad es la unificación del poder, lo que implica tanto que la soberanía se deposita en el Estado, como también que la definición del poder estatal es la de representar una forma de poder que es por naturaleza indisputable y libre de rivales. Una vez roto el principio organizador de la sociedad medieval (la conciencia del pecado, combinada con la división y el equilibrio de los poderes político y eclesiástico, los gremios y la corona), el Estado surge como producto de la necesidad de organizar las energías sociales. El modo de organizarlas consiste en una concentración de poder que requiere depositar esas energías en el Estado, entendido ya no como producto de una particular necesidad histórica sino como idea reguladora. La transformación del Estado de un principio de organización en una idea reguladora o la Idea del Bien, altera la naturaleza de las relaciones

10 Ibidem, p. 86.

entre el individuo y la sociedad. Maeztu ve en el idealismo alemán la clave del proceso histórico por medio del que el descubrimiento del individuo en la época renacentista desemboca en una filosofía que postula que es en el Estado donde el individuo se realiza como sujeto social.

Maeztu lee el idealismo alemán como la elaboración filosófica del proceso de unificación de las energías sociales bajo el poder del Estado, a la vez que ofrece una crítica de ese proceso por estar basado en un tipo de abstracción. El Estado necesita borrar su origen que se encuentra en una necesidad social coyuntural, ya que admitir el carácter coyuntural del Estado implicaría aceptar el hecho de que existen otros modos de satisfacer la misma necesidad (orden, organización), tal y como insistirá él con su teoría del gremio. A la vez que borra su origen que, recordaremos, no es otro que la aparición del individualismo a raíz de la pérdida de la conciencia de pecado, el Estado moderno, ejemplificado para Maeztu por la concepción idealista del Estado alemán, borra su dependencia de una operación de abstracción. En el ejemplo alemán, el Estado no sólo se convierte en una idea, sino que la idea del Estado presupone y requiere la unificación de voluntades individuales en la voluntad abstracta del Estado. En otras palabras, el Estado es un producto de la abstracción de lo social, y no el origen o la condición *sine qua non* de la sociedad. Más que ser necesario el Estado, la abstracción de la voluntad individual en la colectiva o transindividual le es necesaria al Estado.

La crítica que Maeztu hace al Estado liberal, forma del Estado cuyas bases encuentra en las teorías contractualistas luego desarrolladas en el idealismo alemán, y cuya etapa final cree ver en la Primera Guerra Mundial, cuestiona tanto los principios como los fines de la organización de la sociedad en torno al Estado liberal. El principio previo y necesario para la constitución del Estado como forma más elevada de la vida social, lo encuentra Maeztu en la ética formal del sujeto establecida en la filosofía de Kant y Fichte. Según la ética formal, el sujeto es el origen por el que se juzga la validez de sus actos: el acto es bueno si el sujeto es libre, es decir, el acto es bueno *porque* se origina en la libertad del sujeto. Es por medio del Estado cómo la libertad se convierte en el principio del funcionamiento de lo social, ya que es en el Estado donde la concepción formal de la libertad encuentra su expresión más abstracta y a la vez más concreta. Sin verse expresada en el Estado, la libertad individual cae presa del peligro de revertir hacia una lucha por el poder entre los individuos que encuentran los límites de su libertad sólo en la restricción de la libertad del otro. Es sólo con el Estado que se establece el principio de organización social que se encuentra ausente en la concepción formal de la libertad individual.

En el paso entre el Estado como necesidad —necesidad de restricción de la fuerza en nombre de la libertad—, al Estado como bien y como expresión

más elevada de lo social, la fuerza se pone al servicio de la libertad. La abstracción de la voluntad y libertad individuales en el Estado, entendido como manifestación concreta de las aporías de la concepción formal de la libertad (la libertad de uno es la no-libertad del otro), hace del Estado el sujeto transcendental en el que se funden las funciones de la protección de la libertad con la expansión del poder y la fuerza. Así se establece un círculo vicioso donde el Estado puede usar la libertad como medio para expandir la esfera de la fuerza, y justificar el uso de la fuerza en nombre de la protección de la libertad. La relación entre la libertad individual y el bien de la sociedad, está colapsada en la relación entre la libertad y la fuerza establecida al nivel del Estado. Al no ser capaz de definir los límites de la libertad individual, el Estado asume la posición del sujeto transcendental cuyo poder reside en la capacidad de restringir la libertad en nombre de la libertad misma.

La relación de mutua legitimación que se establece en el liberalismo entre la libertad individual y el Estado, oscurece, en la opinión de Maeztu, la cuestión del papel que el poder juega en la constitución de las relaciones sociales, lo que sería objeto de una «cratología» o teoría del poder. El problema de si «el poder es un bien en sí mismo o meramente un bien instrumental» es, para Maeztu, «uno de los más fascinadores que puede plantearse el espíritu humano.»¹¹ En la concepción liberal, la sociedad se organiza alrededor de diferentes esferas de acción (cultura, economía, poder político y militar) que se conciben como autónomas, pero esa autonomía es, como mostró la crisis que culminó en la Guerra mundial, meramente cuestión de las diferentes maneras en que se manifiesta la unidad del poder. «El poder es uno, sus formas son muchas.»¹² La sociedad liberal se fundamenta en el principio de libertad, pero funciona sobre la base de un vaivén constante entre los polos de la libertad, el derecho y el poder. Maeztu encuentra la causa de ese vaivén en la concepción subjetiva de los derechos que caracteriza el liberalismo tanto al nivel individual como al nivel social. En el principio de la libertad compaginado con una concepción subjetiva del derecho, es donde se encuentra la clave de la imposibilidad del liberalismo de organizar la sociedad. En vez de organizar la sociedad, el liberalismo subdivide el poder entre diferentes esferas de acción, y logra perpetuarse sólo creando una borrosidad de fronteras entre el poder o la fuerza, el derecho y la libertad.

La alternativa al sistema liberal la encuentra Maeztu en una sociedad fundada en la organización gremial y en una concepción objetiva del derecho. Los fundamentos del derecho objetivo son los conceptos de la función y el gremio; el primero reemplaza el principio de la libertad individual, y el

11 MAEZTU, *La crisis del humanismo*, o. c., p. 106.

12 *Ibidem*, p. 116.

segundo sustituye la relación del individuo con el Estado por un concepto de asociación que se basa no en la voluntad individual representada en el Estado entendido como sujeto transcendental, sino en una relación con el mundo objetivo de las cosas. En la concepción de Maeztu, el individuo deja de ser un portador de la libertad y un depositario de la voluntad general, y se define como productor de valores y sujeto de los derechos que le pertenecen por la función que cumple en la asociación gremial.¹³ La legitimidad liberal, escindida entre el individuo y el Estado, y actualizada en el vínculo entre la libertad individual y el poder/la fuerza, se reconcentra en la asociación que garantiza la función de cada miembro y sus derechos correspondientes. En el gremio, el poder social y los derechos son lo mismo —«Derecho y poder social son una misma cosa»— y, por lo tanto, no necesitan retroalimentarse mutuamente, tal y como ocurre con la libertad y el poder en la sociedad liberal.¹⁴

Maeztu lee la sociedad liberal como una estructura compleja cuya necesidad de organización se vincula con la fuerza, y es en ese vínculo donde se encuentra el principio tanto de la organización como de la desorganización social moderna. Al proclamar la muerte de la libertad, o el fin del Estado entendido como organizador de la sociedad y protector de la libertad, el pensamiento de Donoso y el de Maeztu se sitúan en el polo opuesto del liberalismo. De esa oposicionalidad se nutre y vive el pensamiento reaccionario, de ella se deriva su historicidad y su visión del pasado radicalmente abierto al porvenir.

13 Una elaboración más extensa y detallada de la teoría del gremio y del valor en *La crisis del humanismo* puede encontrarse en el capítulo que J. L. VILLACAÑAS dedica a esa obra en Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España, cit.

14 R. DE MAEZTU, *La crisis del humanismo*, o. c. p. 110.