

PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA  
Y ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS

ESCUELA DE DOCTORADO DE LA UNIVERSITAT JAUME I



MODERNIZACIÓN, RACIONALIZACIÓN Y LEGITIMACIÓN  
DEL ESTADO FRANQUISTA (1945-1959)

JUAN CARLOS SALES SANAHUJA

TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR:  
DR. JOSÉ ANTONIO PIQUERAS ARENAS

CASTELLÓN, JUNIO DE 2022



PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA  
Y ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS

ESCUELA DE DOCTORADO DE LA UNIVERSITAT JAUME I

MODERNIZACIÓN, RACIONALIZACIÓN Y LEGITIMACIÓN  
DEL ESTADO FRANQUISTA (1945-1959)

Memoria presentada por Juan Carlos Sales Sanahuja para optar  
al grado de doctor de la Universitat Jaume I

Doctorando:  
Juan Carlos Sales Sanahuja

Director:  
Dr. José Antonio Piqueras Arenas

Castelló de la Plana, junio de 2022

La presente investigación ha sido financiada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España, bajo el Programa de Formación de Profesorado Universitario, expediente FPU16/04193.

Esta tesis doctoral queda dedicada a los colegas del departamento de Historia, Geografía y Arte de la Universitat Jaume I, especialmente a José Antonio Piqueras, por su increíble esfuerzo en esta y otras tantas tesis doctorales.

**Licencia CC Reconocimiento (BY-SA).**





---

## TABLA DE CONTENIDO

---

|   |     |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN .....  | 9   |
| INTRODUCTION (ENGLISH VERSION) .....  | 19  |
| PRIMERA PARTE. LA MODERNIZACIÓN POLÍTICA EN ESPAÑA .....  | 29  |
| Capítulo 1. Tradicionalismo en el Estado moderno. La evolución intelectual de Ramiro de Maeztu.....                     | 31  |
| En las postrimerías de la decadencia restauracionista.....  | 31  |
| Catolicismo y concepción medieval.....  | 40  |
| La teología política en <i>Acción Española</i> .....  | 47  |
| Capítulo 2. Premisas ideológicas de la modernización franquista. Adaptaciones, tensiones y contradicciones.....         | 59  |
| Sobre la renovación del franquismo.....   | 59  |
| La sociedad postindustrial.....   | 64  |
| Sobre la racionalización política.....  | 66  |
| Modernización y desarrollo parcial.....   | 77  |
| La situación del semidesarrollo español.....  | 81  |
| Capítulo 3. La necesaria institucionalización del carisma. Burocracia y caudillismo durante el Régimen franquista ..... | 89  |
| Introducción .....  | 89  |
| El sentido de la burocracia como política .....   | 89  |
| Poder y burocracia en Max Weber .....   | 93  |
| Teología católica e institucionalización del carisma.....   | 95  |
| Teoría del caudillaje: política contra institucionalización.....  | 97  |
| El proceso de racionalización del franquismo.....   | 101 |
| Institucionalización como permanencia .....   | 105 |
| Conclusiones .....  | 109 |
| SEGUNDA PARTE. LEGITIMACIÓN E HISTORIOGRAFÍA.....   | 111 |
| Capítulo 4. Historiografía y poder. La generación de 1948 .....   | 113 |
| La intelectualidad del “grupo Arbor” .....  | 113 |
| Contra el noventayochismo.....  | 118 |
| Historia tradicional y fenómeno moderno.....  | 125 |

|  |     |
|--|-----|
| De la retórica política a la neutralidad técnica .....   | 130 |
| Modernización, economía, historia .....  | 137 |
| Historiografía y poder .....   | 140 |
| Capítulo 5. Nacional-liberalismo: la legitimación del franquismo entre capitalismo tardío y guerra fría.....                   | 145 |
| Introducción .....   | 145 |
| Sobre la historiografía y la legitimación .....  | 145 |
| El contexto de Guerra Fría. Hegemonía repartida.....   | 148 |
| Formas de legitimación: burocratización y catolicismo político.....  | 151 |
| Una era de desideologización.....  | 154 |
| El ordoliberalismo en el franquismo .....  | 160 |
| Capítulo 6. Arte y Estado del semidesarrollo. Paradigma historiográfico y novela realista en España (1942-1962) .....          | 167 |
| Introducción .....   | 167 |
| Totalitarismo y cultura literaria.....   | 167 |
| Censura y creación artística.....  | 172 |
| Realismo social y contrarresto ideológico.....   | 176 |
| Modernización y semidesarrollo .....   | 181 |
| El silencio de lo político.....  | 186 |
| Conclusiones .....   | 188 |
| TERCERA PARTE. CATOLICISMO, POLÍTICA Y ECONOMÍA .....  | 191 |
| Capítulo 7. La cuestión teológico-política en la legitimación del franquismo. Premisas conceptuales y evolución histórica..... | 193 |
| Introducción .....   | 193 |
| Acerca de la conceptualización teológica .....   | 193 |
| La teología política tradicionalista .....   | 195 |
| Religión y política en el catolicismo social español.....  | 197 |
| Teología política moderna. La política como secularización de la teología .....  | 201 |
| Religiones políticas, o la sacralización de la política moderna .....  | 205 |
| La legitimación religiosa del franquismo .....   | 208 |
| Cambio de paradigma, ¿nueva legitimación?.....   | 210 |
| Capítulo 8. Las posibilidades de un capitalismo católico en el franquismo: de Ramiro de Maeztu al Opus Dei.....                | 215 |
| Introducción .....   | 215 |
| Sobre herencias e influencias ideológicas .....  | 216 |

|   |     |
|---|-----|
| Individualismo, corporativismo, planificación .....         | 221 |
| Un espíritu capitalista para España .....                   | 228 |
| Ruptura postindustrial .....                                | 232 |
| Sobre la existencia de una ética católica y económica ..... | 238 |
| Consideraciones finales .....                               | 242 |
| CONCLUSIONES .....  | 247 |
| BIBLIOGRAFÍA.....   | 251 |





## INTRODUCCIÓN

El objetivo de la presente tesis doctoral es explorar los cambios políticos e ideológicos que se producen en el franquismo desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la década de 1960, y que determinan la esencia del propio Régimen. Los cambios y transformaciones estudiadas quedan acotados al ámbito del oficialismo franquista, es decir, a los cambios operados dentro del propio sistema que por su voluntad interna evoluciona, si bien este proceso de cambio es condicionado por factores exógenos relacionados con el contexto geopolítico internacional de posguerra. Por ello la tesis doctoral transita por las nociones de la teoría política contemporánea, con el fin de explicar los resortes del Estado franquista en el continuo camino hacia su institucionalización. La intención de este trabajo es, así, detectar cuáles fueron los focos de recepción, dentro del juego político e ideológico del franquismo, desde donde operaron las transformaciones más significativas a la hora de adaptar el Régimen al panorama mundial. Se estudian las maneras de adaptación que siguieron una modernización y racionalización política acorde al grupo ideológico que llevó a cabo este proceso -el nacionalcatolicismo integrista- lográndolo, además, sin desnaturalizar completamente el franquismo, pues siempre mantuvo su consideración de régimen dictatorial, autoritario y reaccionario. Los matices acerca de qué tipo de conservadurismo ideológico se impone y responde a las adaptaciones mencionadas, así como la comprensión de las fuentes ideológicas de las facciones franquistas protagonistas de las mismas, son las temáticas vertebran este trabajo.

El principal objetivo de la tesis doctoral ha radicado en ampliar la perspectiva de lo que se considera un cambio de fase dentro del Régimen, y que a grandes rasgos coincide con la clásica distinción entre “primer franquismo” (1936-1956) y “segundo franquismo” (1957-1975). La acotación temporal de esta investigación (1945-1959) responde a la necesidad de encontrar las fuentes, caminos e influencias ideológicas que originan el periodo político del segundo franquismo, marcado, en primera instancia, por el desarrollismo económico. No es de extrañar, por tanto, que el lapso de tiempo en el que

más se ha incidido sea la década de 1950, por cuanto comienzan algunas de las tempranas manifestaciones del cambio de rumbo ideológico, explicitado ya en las batallas de sectores políticos opuestos en cuanto a la necesaria institucionalización del sistema franquista. La batalla cultural entre falangistas y nacionalcatólicos, principalmente, dará muestra de las dos tendencias en pugna por imponer su presencia hegemónica en España.

Algunos hechos histórico-políticos de esta década condicionan fuertemente el estado de los discursos en liza: los pactos con Estados Unidos, ya desde 1951, y que más tarde se extenderían hasta crear una especie de Plan Marshall para España, por ejemplo, o la firma de un nuevo Concordato con el Vaticano, en 1953, van perfilando la tendencia favorable hacia un grupo determinado. Con el cambio ministerial de 1957 este grupo verá respaldado definitivamente su poder con la asignación de carteras ministeriales fundamentales, controladas por los llamados ministros tecnócratas, que ideológicamente se encontraban muy cercanos al nacionalcatolicismo integrista. La contraparte de este éxito fue el progresivo debilitamiento político del ala falangista, que desde la crisis universitaria de 1956 y el frustrado intento de recomposición del proyecto falangista para España se verían relegados a una menor importancia ministerial. Y, sin embargo, aunque la década de los 50 presencie la pugna entre dos tendencias y en ella se dirima finalmente el juego de poderes internos del franquismo, el cambio de tendencia ideológica había comenzado antes, de un modo casi simbólico: con la eliminación de los fascismos tras la Segunda Guerra Mundial. 1945 representa el fin oficial de la guerra, la victoria aliada y una nueva disposición del panorama político mundial, pero previamente la España de Franco había iniciado algunas modificaciones en sus estatutos jurídicos, condicionados al claro rumbo que estaba tomando la guerra y la previsible derrota del Eje. Con vistas a un periodo próximo de dura supervivencia, el franquismo instauró algunas de sus leyes fundamentales con las cuales pretendía ofrecer una imagen algo más alejada de sus antiguos socios totalitarios: ya en 1942 se aprobó la Ley Constitutiva de las Cortes, con la que se intentaba reforzar la apariencia democrática del Estado; en 1945 se habían decretado tanto el Fuero de los Españoles como la Ley de Referéndum. Todo este largo y penoso periplo culmina con el éxito mencionado del grupo nacionalcatólico que, por sus propios orígenes ideológicos está en condiciones de adaptarse a la situación internacional mejor que cualquier otro grupo ideológico que defendiera la pretensión de mantener con vida al franquismo político el máximo tiempo posible. Es así que las

ligazones, vínculos y derivaciones que ocurren durante este periodo histórico, y que configuran una imagen determinada del Régimen, constituye otra de las piezas clave de la investigación.

Por todo ello, la metodología empleada, cercana a una historia intelectual o de las ideas, se ha basado en problematizar las conceptualizaciones de términos que definen esta etapa del franquismo: términos de uso frecuente en la literatura sobre el segundo franquismo, como tecnocracia, burocracia, desideologización, secularización o modernización, pero que no siempre han tenido una definición clara en su relación con el franquismo. Del mismo modo, se ha profundizado en la tensión propia que sufre el rumbo político occidental -y por ello también el rumbo político español, en muchos de una forma indirecta- en la apuesta de las políticas de posguerra por neutralizar los discursos políticos “extremistas” o altamente “ideologizados”. La situación de decadencia de tales ideologías es un hecho reiterado en muchos apartados de esta investigación, precisamente porque da cuenta de un nuevo fenómeno político global y repercute también en la esfera intelectual del franquismo.

En todos los capítulos de la presente tesis doctoral se encuentra, de un modo u otro, el rastro de una época “bisagra” entre diferentes tendencias dentro del franquismo. Los rastros se pueden ver desde posicionamientos económico, a variaciones estrictamente político-jurídicas, pasando por conceptualizaciones culturales y artísticas. En cohesión con esta perspectiva, la tesis doctoral se estructura en tres grandes bloques temáticos que, aun compartiendo afinidad teórica y contextual, son lo suficientemente independientes entre sí. El primero de los bloques está dedicado a precisar terminológicamente algunas de las propuestas de modernización que sufre el franquismo en un sentido eminentemente político. Esta modernización no debe ser entendida como un acompañamiento democrático del Régimen, ni como una progresiva apertura de libertades civiles ante el aparato judicial y político, ni si quiera como una recapitación ideológica en cuanto a la pertinencia histórica de velar por unos derechos humanos básicos generalizados. Modernización aquí significará una racionalización de las formas estructurales que organizan el leviatán franquista; el importación de un modelo empresario-administrativo proveniente de Estados Unidos, principalmente, asociado a una nueva forma de comprender la política clásica, más cercana a preceptos técnicos y utilitarios que a elocuentes discursos y agresivos debates; la autonomía y presencia de España en el

panorama internacional por su desempeño económico, que vendrá de la mano de situaciones imprevistas hasta ahora, como una industrialización de gran alcance tras el fin de la autarquía, el ascenso de la clase media, el creciente recibimiento de turistas e ideas allende nuestras fronteras, etcétera.

Todo ello, como se puede imaginar, no queda sembrado en un terreno ideológico yermo, en donde nada podría implantarse a la velocidad que lo hizo en España, y menos aún con visos de durabilidad. Los grupos que en el franquismo reciben las consignas renovadoras, los que iniciarán y potenciarán este tipo de modernización, compartían un mínimo suelo ideológico necesario para la gestión de las reformas y principios políticos entroncados en el devenir del Régimen. Pero ellos mismos, que más adelante recibirán aquí una atención pormenorizada de sus actos y relaciones, son indisociables de las plataformas, referentes y discursos políticos anteriores al franquismo que nutren su ideología y que, a su modo, la continúan y desarrollan durante la dictadura. El pasado cultural del nacionalcatolicismo está trufado de nombres propios, ciertamente, cuya raíz común recae en el magisterio de Marcelino Menéndez Pelayo. Ahora bien, para determinar la perdurable influencia de y hacedor de innumerables epígonos, casi tomado, en ocasiones, como el padre mítico de las consignas políticas modernas del nacionalcatolicismo, ese es Ramiro de Maeztu. A su evolución intelectual y su influencia en la forma de entender un tradicionalismo que no desdeñara la modernización de ciertos aspectos políticos y económicos, está dedicado el primer capítulo.

Es claro que el trágico final de Ramiro de Maeztu, fusilado en los inicios de la Guerra Civil, aporta el plus que una generación requerida para construir un nuevo país necesita: la imagen ejemplar de un mártir. Pero Maeztu es mucho más que eso. Su ingente producción, ininterrumpida desde sus primeros escritos periodísticos, un tanto rebeldes, hasta sus últimos discursos como diputado de Renovación Española, le acreditan como un sólido pensador de la derecha española. Podría decirse que Maeztu es, con diferencia quien mejor encarna la ambición derechista con la que producir aquella “renovación en favor de la tradición”: ideas de mejora industrial y bonanza económica en pos del establecimiento de una sociedad estructuralmente jerarquizada, bajo una monarquía representativa y nacionalista, siempre siguiendo los preceptos del catolicismo como ideología dominante. Por lo demás, el rechazo al modelo regional y al antiliberalismo propugnados por los carlistas hará imposible la vía de comunicación entre ambos;

asimismo desecharán las formas modernas del Estado totalitario fascista, todo lo cual sirve de germen para entender el cariz profundo de los posteriores desencuentros entre familias franquistas. Sin embargo, la coyuntura situada en el periodo republicano y la posterior guerra civil servirá de aglutinador de las diferenciadas derechas, que olvidarán momentáneamente sus resistencias doctrinales por un objetivo común de supervivencia. Establecido el régimen franquista, cada proyecto emergerá de nuevo, pero en un contexto histórico, político y social fundamentalmente diferente al habido anteriormente, y que reclamará nuevas adaptaciones.

Tras un largo proceso teórico que se inicia fulgurante en torno a los años de la guerra hispano-estadounidense (1898), Maeztu atravesará diferentes etapas y concepciones político-sociales hasta dar con un tradicionalismo católico muy específico. Maeztu, en comunión con Eugenio Vegas, Jorge Vigón y otros personajes de la época, se presentará como la única derecha en combinar la defensa de la tradición y el nacionalismo, una cerrazón cultural e ideológica prodigiosa, y un sentido reverencial de la economía y de la industrialización como factores integrantes favorecedores una comunidad progresivamente más espiritual. Las páginas de *Acción Española* recogerán la esencia de este carácter, y es por ello que la revista ha sido revisada intensamente en esta tesis doctoral.

El capítulo 2 entra de lleno en la consideración de la modernización durante el periodo franquista. Terminológicamente hablando, todo concepto alrededor de lo que se considera “modernización” conllevan de suyo algunas problemáticas que aquí se han resuelto, en mejor o menor medida, acotando la pertinencia de este término a las formas adoptadas por grupos políticos en la España franquista por un periodo de tiempo muy concreto. En cierta medida, cualquier análisis que utilice el término modernización precisa antes de una serie de matizaciones que definan lo más ajustadamente posible qué es y cómo se da el proceso modernizador referida. Se ha de saber de antemano qué criterios justificarán el epíteto de “moderno” o “modernizado” en el objeto en el que se usa, es decir, si se habla de una modernización que sea sinónimo de crecimiento económico, por ejemplo, o que esté vinculado a unas condiciones sociales progresistas - de ruptura con lo “tradicional”-, etcétera. Este procedimiento de extrema demarcación puede ser útil para una idea metodológicamente abstracta, genérica o “ideal”, la cual

pueda ser llevada luego a momentos históricos concretos donde termine por ser aplicada, no sin problemas y alteraciones.

La complejidad de esta empresa parece acrecentarse cuando se habla de la España franquista. Es más difícil de definir por cuanto resulta, a primera vista, contradictorio, pues una dictadura militar, fascistizada, autoritaria y de extrema derecha no parece el paradigma de lo que se entienda por “moderno” o en una modernización del algún tipo. Una resolución con excesiva premura acerca de si el Estado franquista es de alguna forma moderno sería clara: no lo es. Y sin embargo, se podrían rastrear ya desde sus inicios algunos componentes que se han considerado, a su modo, modernos (el mismo fascismo del que bebe el primer franquismo podría ser un ejemplo), así como la evolución del franquismo a partir de la Segunda Guerra Mundial, que es el objeto a analizar aquí.

En la complejidad de la definición de lo moderno y del mismo proceso de modernización radican las diversas teorías de la modernización que se han llevado a cabo durante, al menos, los dos últimos siglos. A través de estas teorías las cuales buscan dar con la fórmula correcta que defina el proceso que caracterizaría qué es moderno y qué no; o, mejor, quién se está modernizando según unas pautas reguladoras, y quién no. Usualmente se habla de modernización para referirse a la transición desde sociedades tradicionales precapitalistas hasta las sociedades industriales burguesas, en concreto desde el periodo de las revoluciones burguesas. Sin embargo, aquí se van a tomar en cuenta principalmente las teorías del desarrollo que comenzaron a emerger con fuerza desde la década de 1950, las cuales se centran en la modernización como aculturación a los modelos sociales occidentales -especialmente, el estadounidense- y que si bien mantienen preceptos sobre la industrialización, en la mayoría de casos se establecen en torno a patrones culturales y políticos. En este punto se ha utilizado al prolífico sociólogo Daniel Bell y su concepción sobre la sociedad postindustrial. Si bien su visión estática de la estructura social y la simplicidad de su tripartición en esferas autónomas -política, tecnoeconomía y cultura- puede ser objeto de crítica, su teoría constituye un referente con el que poder trabajar el perfil desarrollista de los países occidentales, y de diagnosticar las limitaciones con las que contaba el franquismo en este sentido.

El capítulo 3 analiza el aspecto concreto de las reformas internas del sistema franquista que son condición necesaria para la modernización requerida, y que se basan en la racionalización de las estructuras políticas y jurídicas. Aquí se precisan algunas

diferenciaciones fundamentales, en concreto con la burocratización y la tecnocracia franquistas. Y es que, aunque usualmente se ha reconocido como el epíteto “tecnócrata” como lugar central de la significación política del segundo franquismo, es en la realidad burocrática donde se pueden descifrar las formulaciones de la transformación del sistema jurídico-político. Ciertamente, ambos conceptos están relacionados, pero es deseable la matización en cuanto a su significado político por la cual la pues el elemento burocrático asume claramente las pretensiones políticas de las reformas mencionadas, mientras que en el rasgo tecnocrático prima el estadio económico sobre el político.

El segundo bloque avanza hacia contextualización general donde se produce el cambio de tendencia ideológico del franquismo, ahondando en sus actores principales así como en sus consecuencias. El elemento historiográfico es protagonista de este apartado, ofreciendo claves en la comprensión de la época y sus transformaciones. En el capítulo 4 se elabora una sucinta historia del escenario intelectual y alcance político de uno de los grupos más relevantes del franquismo en el ámbito cultural e institucional, no solo por sus acciones propagandísticas a través de plataformas de pensamiento, sino por el impacto de sus ideas en las posteriores decisiones gubernamentales, en el último tramo de los años 50. Recorrido que se realiza predominantemente a través de una de sus figuras principales, Rafael Calvo Serer. A lo largo del texto se va a presentar al falangismo como contraparte -nunca escondida por ellos mismos- de algunos de sus objetivos primarios. Esta suerte de rivalidad, cuyos ecos se van a ir reproduciendo a lo largo de la evolución de ciertos grupos y personalidades, y que ya denota orígenes diversos, permite cierta comparación dialéctica. Si bien comparten ciertos rasgos que los convierten en compañeros fieles del franquismo, resulta muy útil resaltar las pugnas y debates que ambas partes van a representar en su afán de convertirse en la fuerza hegemónica del Régimen. El éxito de la empresa nacionalcatólica, que ya en los años 50 recibirá un espaldarazo tras los sucesivos cambios ministeriales y cuya influencia no se verá sino incrementada a lo largo de los siguientes años, aproximará al franquismo a una perspectiva cultural y política adecuada, a su manera, al ritmo historiográfico occidental.

Ese es el punto de partida del capítulo 5, en donde se defiende la existencia de una correlación entre el rumbo historiográfico que toma el franquismo con una serie de concepciones teóricas asumidas generalmente en el contexto del liberalismo occidental. Las tendencias políticas, jurídicas y económicas de las que se ha hablado hasta ahora, y

que comprende las medidas de planificación, desarrollo y modernización dentro del franquismo, quedarían legitimadas a partir de los años 50 al seguir el esquema hegemónico en la parte Occidental de Europa, así como en Estados Unidos, en la cual se ha impuesto un discurso historiográfico basado en la unidireccionalidad histórica del liberalismo político y económico. El franquismo supo aprovecharse de los discursos *finalistas*, de ciertos tintes posmodernos, que tanto interesaban a la intelectualidad oficial del liberalismo. Un “final de las ideologías” podría servir para evitar las acometidas revolucionarias y la oposición socialista al tiempo que reducía la política a la mera cuestión científico-técnica de la administración efectiva, mientras que el presagio de un “final de la historia” establecería la presencia unívoca y sin alternativas del sistema liberal-capitalista. Siendo entonces el bloque soviético el principal enemigo de este discurso, el franquismo encontró en la histórica rivalidad contra el comunismo su más destacada posibilidad de supervivencia.

En el capítulo 6 se investiga precisamente cómo la pérdida del fundamento ideológico, al menos como se entendía en los signos políticos pasados, permea en los ámbitos culturales, literarios y artísticos. No solo es un síntoma de ello la utilización del arte abstracto como búsqueda de la normalización de la España franquista ante sus potenciales socios occidentales -una muestra de los rasgos que se consideraban también “modernizadores”, sobre todo en cuanto a dinamizar la extremadamente anquilosada actitud cultural del Régimen-, un arte que años antes hubiera sido fácilmente tildado de arte “degenerado”. La propia actitud de muchos literatos españoles fue oponerse a la norma represiva utilizando el realismo social: la simple narración de lo cotidiano como arma contra el potencial ideológico imperante y hegemónico. Más allá de la extensión real de este método narrativo y del alcance o efectos que pudiera efectivamente tener como contrarresto ideológico, lo importante es analizar el fenómeno en su correlación al momento político. Si bien el franquismo no consiguió normalizarse completamente, pues ello hubiera requerido renunciar a su esencia antidemocrática, sí lo hizo lo suficiente como para considerarse ampliamente aceptado en el panorama político mundial.

En este momento, para el Régimen, no es necesaria la disposición extrema de la ideología, la continua presión al ciudadano. El franquismo también ha aprendido las nuevas técnicas en el control de la movilización social y política, y la consolidación de rentas económicas y pautas culturales a la europea extiende un conformismo en la



sociedad, quien sospecha, veladamente, que este conformismo viaja de la mano de cierta homogeneización liberalizadora. Las ideologías, efectivamente, estaban decayendo, y esa es una de las señales que acontece en el cambio de paradigma de la novela española a principios de la década de los 60, poco a poco identificada con las formas literarias que se estaban llevando a cabo en los países más desarrollados. Ahora bien, ¿es que no hay, en absoluto, ideología? Los cambios pergeñan, más bien, una ocultación de la presencia explícita ante cualquier mínimo trazo de ideología, en el modo en que se había entendido hasta entonces en el terreno político, en donde guardaba un espacio en el imaginario colectivo de los extremismos políticos y los totalitarismos definitivamente derrotados; de ahí que conceptos como la tecnocracia, la burocracia o las mismas técnicas político-administrativa se presentaran al gran público como vacías de arcaicas ideologías, más enfocadas en los méritos económicos y en la gestión profesional de lo público.

También el concepto de semidesarrollo ha ido adquiriendo, en complementación a las tesis sobre la modernización española, un peso importante en la evolución de este trabajo. Dentro de los parámetros nacionales, el semidesarrollo será considerado como un estadio donde se han puesto las bases para el desarrollo, e incluso donde se comienzan a ver signos económicos y productivos de claro avance, pero que todavía está retrasado en otras esferas, usualmente sociales y políticas. Las tensiones y contradicciones que surgen en el desbalance de las respectivas esferas (económica, política, cultural...) mostrarán las consecuencias de las transformaciones nacionales.

Por último, que el grupo más estudiado aquí sea el nacionalcatólico requiere comprender la honda influencia que la religión puede llegar a tener en los programas políticos y económicos de la época. Así, el bloque final de la presente tesis doctoral queda dedicado a analizar el papel de catolicismo en algunas parcelas clave de la etapa franquista. En el capítulo 7 se presenta un análisis de demarcación estricta, un ejercicio de conceptualización donde se comparan diferentes formas de entender la relación entre política y teología: por ejemplo, cuándo el ítem religioso conforma él mismo desinencias políticas, las formas a través de las cuales el catolicismo se ha presentado históricamente como agente legitimadora, la posibilidad o pertinencia de mantener a la religión como parte política constitutiva del Estado moderno, etcétera. Solo a partir de una categorización conceptual clara y detallada de estos aspectos es posible escapar de la espesa bruma que confunde la relación política entre franquismo, Iglesia y catolicismo

español. Por último, en el capítulo 8 se desgranar las intersecciones que se encuentran entre la religión y la economía, y más concretamente, en si el espiritualismo católico ha influido en el modo en que históricamente se ha desarrollado el capitalismo en España. Para ello se retoma el legado de Ramiro de Maeztu, quien defendió una doctrina ético-religiosa para la economía y la industria española similar a la concepción conceptual de Max Weber; el alemán, a su vez, explicitó con su análisis sociohistórico la presencia del puritanismo protestante en el desarrollo del capitalismo moderno. Con la búsqueda de influencias de esta teoría en los grupos más espiritualistas del integrismo español, en especial en la organización del Opus Dei, así como con las adaptaciones a la nueva época y sus supuestas incompatibilidades teóricas, concluirá la última parte de este estudio.

## INTRODUCTION (ENGLISH VERSION)

The goal of this doctoral thesis is to explore the political and ideological changes that occurred in the Franco regime from the end of the Second World War to the 1960s, and that determined the essence of the Regime itself. The changes and transformations studied are limited to the scope of Franco's ruling party, that is, to the changes operated within the system itself that evolves by its internal will, although this process of change is conditioned by exogenous factors related to the post-war international geopolitical context. For this reason, the doctoral thesis goes through the notions of contemporary political theory, in order to explain the changes of the Francoist State in the continuous path towards its institutionalization. The main contribution of this work is, thus, to detect which were the focal point of reception, within the political and ideological game of Francoism, from where the most significant transformations took place when adapting the Regime to the world panorama. The ways of adaptation that followed a modernization and a political rationalization according to the ideological group that carried out this process -the fundamentalist national Catholicism- are studied, achieving it, in addition, without completely denaturalizing Francoism, since it always maintained its consideration of a dictatorial, authoritarian and reactionary regime. The nuances about what type of ideological conservatism prevails and responds to the aforementioned adaptations, as well as the understanding of the ideological sources of the Francoist factions that are protagonists of them, are the themes that structure this work.

The main intention of the doctoral thesis has been to broaden the perspective of what is considered a phase change within the Regime, and which broadly coincides with the classic distinction between "first Francoism" (1936-1956) and "second Francoism" (1957-1975). The time limit of this research (1945-1959) responds to the need to find the sources, paths and ideological influences that originate the political period of the second Franco regime, marked, in the first instance, by economic development. It is not surprising, therefore, that the period of time in which the most impact has been made is

the 1950s, inasmuch as some of the early manifestations of the change in ideological course begin, already made explicit in the battles of opposing political sectors in regarding the necessary institutionalization of the Francoist system. The cultural battle between Falangists and national-Catholics, mainly, will show the two tendencies in conflict to impose their hegemonic presence in Spain.

Some historical-political events of this decade strongly condition the state of the discourses in contention: the pacts with the United States, already from 1951, and which would later be extended to create a kind of Marshall Plan for Spain, for example, or the signing of a new Concordat with the Vatican, in 1953, are outlining the favorable tendency towards a determined group. With the ministerial change of 1957, this group will see its power definitively supported with the assignment of fundamental ministerial portfolios, controlled by the so-called technocratic ministers, who were ideologically very close to fundamentalist national-Catholicism. The counterpart of this success was the progressive political weakening of the Falangist wing, which since the university crisis of 1956 and the frustrated attempt to recompose the Falangist project for Spain would be relegated to less ministerial importance. And yet, although the 1950s witnessed the struggle between two tendencies and in it the game of internal powers of the Franco regime was finally settled, the change in the ideological tendency had begun before, in an almost symbolic way: with the elimination of fascism after World War II. 1945 represents the official end of the war, the allied victory and a new arrangement of the world political landscape. But previously Franco's Spain had initiated some modifications in its legal statutes, conditioned to the clear course that the war was taking and the foreseeable defeat of the Axis. With a view to a near period of hard survival, the Franco regime established some of its fundamental laws with which it intended to offer an image somewhat further removed from its former totalitarian partners: already in 1942, the Constitutive Law of the Courts was approved, with which it tried to reinforce the democratic appearance of the State; in 1945 both the *Fuero de los Españoles* and the Referendum Law had been decreed. All this long and painful journey culminates in the aforementioned success of the national-Catholic group which, due to its own ideological origins, is in a position to adapt to the international situation better than any other ideological group that defended the claim of keeping political Francoism alive for as long as possible. Thus, the connections, links and derivations that occur during this historical period, and that

configure a certain image of the Regime, constitute another of the key pieces of the investigation.

For all these reasons, the methodology used, close to an intellectual or ideas history, has been based on problematizing the conceptualizations of terms that define this stage of the Franco regime. Frequently used terms in the literature on the second Franco regime, such as technocracy, bureaucracy, de-ideologization, secularization or modernization, but which have not always had a clear definition in their relationship with Francoism. In the same way, the tension suffered by the Western political course -and therefore also the Spanish political course, in many of an indirect way- has been deepened in the commitment of post-war policies to neutralize "extremist" political discourses or highly "ideologized". The situation of decline of such ideologies is a fact reiterated in many sections of this research, precisely because it accounts for a new global political phenomenon and also has repercussions on the intellectual sphere of Francoism.

In all the chapters of this doctoral thesis one finds, in one way or another, the trace of a "hinge" period between different tendencies within the Franco regime. The traces can be seen from economic positions to strictly political-legal variations, passing through cultural and artistic conceptualizations. In cohesion with this perspective, the doctoral thesis is structured into three large thematic blocks that, while sharing theoretical and contextual affinity, are sufficiently independent of each other. The first of the blocks is dedicated to specifying terminologically some of the modernization proposals that the Franco regime undergoes in an eminently political sense. This modernization should not be understood as a democratic adjustment of the Regime, nor as a progressive opening of civil liberties before the judicial and political apparatus, nor even as an ideological reconsideration regarding the historical relevance of ensuring generalized basic human rights. Modernization here will mean a rationalization of the structural forms that organize the Francoist leviathan; the importation of a business-administrative model from the United States, mainly associated with a new way of understanding classical politics, closer to technical and utilitarian precepts than to eloquent speeches and aggressive debates; Spain's autonomy and presence on the international scene due to its economic performance, which will come hand in hand with unforeseen situations, such as far-reaching industrialization after the end of autarchy, the rise of the middle class, the growing reception of tourists and ideas beyond our borders, etc.

All of this, as one can imagine, is not planted in a barren ideological field, where nothing could be implemented at the speed that it was in Spain, and even less with signs of durability. The groups that received the renewal slogans under the Franco regime, those that would initiate and promote this type of modernization, shared a minimum ideological ground necessary for the management of the reforms and political principles linked to the future of the Regime. But they themselves, who will later receive detailed attention to their acts and relationships, are inseparable from the platforms, referents and political discourses prior to the Franco regime that nurtured their ideology and that -in their own way- continued and developed it during the dictatorship. The cultural past of national Catholicism is certainly full of proper names, whose common root lies in the teaching of Marcelino Menéndez Pelayo. But the real maker of innumerable epigones for the national Catholicism cause, taken on occasions as the mythical father of the modern political slogans of national Catholicism, is Ramiro de Maeztu. The first chapter is dedicated to his intellectual evolution and his influence on the way of understanding a traditionalism that did not disdain the modernization of certain political and economic aspects.

It is clear that the tragic end of Ramiro de Maeztu, shot at the beginning of the Civil War, provides the plus that a generation required to build new country needs: the exemplary image of a martyr. But Maeztu is much more than that. His enormous production, uninterrupted from his first journalistic writings, somewhat rebellious, to his last speeches as a deputy for *Renovación Española*, accredit him as a solid thinker of the Spanish right. It could be said that Maeztu is by far the person who best embodies the right-wing ambition with which to produce that "renovation in favor of tradition": ideas of industrial improvement and economic prosperity in pursuit of the establishment of a structurally hierarchical society, under a representative monarchy and nationalist, always following the precepts of Catholicism as the dominant ideology. For the rest, the rejection of the regional model and the anti-liberalism advocated by the Carlists will make communication between the two impossible; they will also discard the modern forms of the fascist totalitarian state, all of which serves as a germ to understand the deep aspect of the subsequent disagreements between Francoist families. However, the conjuncture situated in the republican period and the subsequent civil war will serve as a unifying force for the differentiated rights, which will momentarily forget their doctrinal resistance

for a common goal of survival. Once the Franco regime was established, each project will emerge again, but in a fundamentally different historical, political and social context than before, and which will demand new adaptations.

After a long theoretical process that began brilliantly around the years of the Spanish-American War (1898), Maeztu will go through different stages and political-social conceptions until he finds a very specific Catholic traditionalism. Maeztu, in communion with Eugenio Vegas, Jorge Vigón and other personalities of that time, will present himself as the only right to combine the defense of tradition and nationalism, a prodigious cultural and ideological closure, and a reverential sense of economy and industrialization as integrating factors favoring a progressively more spiritual community. The pages of *Acción Española* will collect the essence of this character, and that is why the magazine has been intensively revised in this doctoral thesis.

Chapter 2 enters fully into the consideration of modernization during the Franco period. Terminologically speaking, every concept around what is considered "modernization" entails some problems that have been resolved here, to a greater or lesser extent, limiting the relevance of this term to the forms adopted by political groups in Franco's Spain for a very specific period of time. To a certain extent, any analysis that uses the term "modernization" requires beforehand a series of nuances that define as closely as possible what it is and how the referred modernizing process occurs. It is necessary to know in advance what criteria will justify the epithet "modern" or "modernized" in the object in which it is used, that is, if one speaks of a modernization that is synonymous with economic growth, for example, or that is linked to progressive social conditions -of rupture with the "traditional", for instance-. This procedure of extreme demarcation can be useful for a methodologically abstract, generic or "ideal" idea, which can then be taken to specific historical moments where it ends up being applied, not without problems and alterations.

The complexity of this approach seems to increase when speaking of Franco's Spain. It is more difficult to define because it is, at first glance, contradictory, since a military dictatorship, fascistic, authoritarian and of the extreme right does not seem the paradigm of what is understood by "modern" or in a modernization of some kind. An excessively hasty decision about whether the Francoist state is in any way modern would be clear: it is not. And yet, some components that have been considered, in their own way,

modern could be traced from its beginnings (the same fascism from which the first Francoism drinks could be an example), as well as the evolution of Francoism from the Second World War, which is the object to analyze here.

In the complexity of the definition of the modern and of the modernization process itself lie the various theories of modernization that have been carried out during, at least, the last two centuries. Through these theories which seek to find the correct formula that defines the process that would characterize what is modern and what is not; or, better, who is modernizing according to regulatory guidelines, and who is not. Modernization is usually spoken of to refer to the transition from traditional pre-capitalist societies to bourgeois industrial societies, specifically from the period of bourgeois revolutions. However, here we will mainly take into account the theories of development that began to emerge strongly since the 1950s, which focus on modernization as acculturation to Western social models -especially the United States- and although they maintain precepts about industrialization, in most cases they are established around cultural and political patterns. At this point, the prolific sociologist Daniel Bell and his conception of post-industrial society have been used. Although his static vision of the social structure and the simplicity of its tripartition into autonomous spheres -politics, techno-economics and culture- can be criticized, his theory constitutes a reference with which to work on the developmentalist profile of Western countries, and to diagnose the limitations that Francoism had in this sense.

Chapter 3 analyzes the specific aspect of the internal reforms of the Francoist system that are a necessary condition for the required modernization, and that are based on the rationalization of political and legal structures. Some fundamental differentiations are required here, specifically with Franco's bureaucratization and technocracy. Although it has usually been recognized as the epithet "technocrat" as the central place of the political significance of the second Franco regime, it is in the bureaucratic reality where the formulations of the transformation of the legal-political system can be deciphered. Certainly, both concepts are related, but nuance in terms of their political meaning is desirable, whereby the bureaucratic element clearly assumes the political pretensions of the aforementioned reforms, while in the technocratic trait the economic stage prevails over the political.



The second block advances towards general contextualization where the change in the ideological trend of Francoism occurs, delving into its main actors as well as its consequences. The historiographic element is the protagonist of this section, offering keys to the understanding of the epoch and its transformations. In chapter 4, a brief history of the intellectual scene and political reach of one of the most relevant groups of the Franco regime in the cultural and institutional sphere is elaborated, not only for its propaganda actions through platforms of thought, but also for the impact of its ideas in subsequent government decisions, in the last stretch of the 1950s. An itinerary that is carried out predominantly through one of its main figures, Rafael Calvo Serer. Throughout the text, Falangism will be presented as a counterpart -never hidden by themselves- of some of its primary objectives. This kind of rivalry, whose echoes are going to be reproduced throughout the evolution of certain groups and personalities, and which already denotes diverse origins, allows for a certain dialectical comparison. Although they share certain features that make them faithful companions of the Franco regime, it is very useful to highlight the struggles and debates that both parties will represent in their desire to become the hegemonic force of the Regime. The success of the national-Catholic company, which already in the 1950s received a boost after the successive ministerial changes and whose influence will only increase over the following years, will bring the Franco regime closer to an adequate cultural and political perspective, to its manner, to the Western historiographical rhythm.

That is the starting point of chapter 5, where the existence of a correlation between the historiographical course taken by Francoism with a series of theoretical conceptions generally assumed in the context of Western liberalism is defended. The political, legal and economic trends that have been discussed so far, and which include the planning, development and modernization measures within the Franco regime, would be legitimized from the 1950s by following the hegemonic scheme in the Western part of Europe, as well as in the United States, in which a historiographical discourse based on the historical unidirectionality of political and economic liberalism has prevailed. The Franco regime knew how to take advantage of finalist discourses, of certain postmodern overtones, which were so interesting to the official intelligentsia of liberalism. An "end of ideologies" could serve to stave off revolutionary onslaughts and socialist opposition while reducing politics to the mere scientific-technical question of effective

administration, while the harbinger of an "end of history" established the unequivocal presence and without alternatives of the liberal-capitalist system. Since the Soviet Bloc was then the main enemy of this discourse, Franco's regime found its most outstanding possibility of survival in the historical rivalry against communism.

Chapter 6 investigates precisely how the loss of the ideological foundation, at least as it was understood in past political signs, permeates cultural, literary, and artistic fields. Not only is a symptom of this the use of abstract art as a search for the normalization of Franco's Spain before its potential Western partners -a sample of the features that were also considered "modernizing", especially in terms of revitalizing the extremely stagnant attitude of the Regime-, an art that years before would have been easily branded as "degenerate" art. The very attitude of many Spanish writers was to oppose the repressive norm using social realism: the simple narration of everyday life as a weapon against the prevailing and hegemonic ideological potential. Beyond the real extension of this narrative method and the scope or effects that it could effectively have as an ideological counteract, the important thing is to analyze the phenomenon in its correlation to the political moment. Although the Franco regime did not manage to completely normalize itself, as this would have required giving up its anti-democratic essence, it did so sufficiently to be considered widely accepted on the world political scene.

At this time, for the Regime, the extreme disposition of ideology, the continuous pressure on the citizen, is not necessary. The Franco regime has also learned the new techniques in the control of social and political mobilization, and the consolidation of economic rents and European cultural patterns spreads a conformism in society, who secretly suspects that this conformism travels hand in hand with certain liberalizing homogenization. The ideologies, indeed, were declining, and that is one of the signs that occurs in the paradigm shift of the Spanish novel at the beginning of the 60s, little by little identified with the literary forms that were being carried out in the most developed countries. But is there no ideology at all? The changes suggest, rather, a concealment of the explicit presence in the face of any minimal trace of ideology, in the way in which it had been understood until then in the political field, where it kept a space in the collective imagination of political extremism and definitively defeated totalitarianism. Hence, concepts such as technocracy, bureaucracy or the same political-administrative techniques were presented to the general public as empty of archaic ideologies, more

focused on economic merits and the professional management of public affairs. The concept of semi-development has also been acquiring, in addition to the thesis on Spanish modernization, an important weight in the evolution of this work. Within national parameters, semi-development will be considered as a stage where the foundations for development have been laid, and even where economic and productive signs of clear progress are beginning to be seen, but which is still behind in other spheres, usually social and policies. The tensions and contradictions that arise in the imbalance of the respective spheres (economic, political, cultural...) will show the consequences of national transformations.

Finally, the fact that the most studied group here is the national-Catholic requires understanding the deep influence that religion can have on the political and economic programs of the time. Thus, the final block of this doctoral thesis is dedicated to analyzing the role of Catholicism in some key plots of the Franco period. Chapter 7 presents an analysis of strict demarcation, a conceptualization exercise where different ways of understanding the relationship between politics and theology are compared: for example, when the religious item itself forms political endings, the ways through which Catholicism has historically presented itself as a legitimizing agent, the possibility or relevance of maintaining religion as a constitutive political part of the modern State, etc. Only from a clear and detailed conceptual categorization of these aspects is it possible to escape from the thick fog that confuses the political relationship between Francoism, the Church and Spanish Catholicism. Finally, chapter 8 breaks down the intersections found between religion and economics, and more specifically, whether Catholic spiritualism has influenced the way capitalism has historically developed in Spain. For this, the legacy of Ramiro de Maeztu is taken up, who defended an ethical-religious doctrine for the Spanish economy and industry similar to the conceptual conception of Max Weber; the German, in turn, made explicit with his socio-historical analysis the presence of Protestant Puritanism in the development of modern capitalism. The search for influences of this theory in the most spiritualist groups of Spanish fundamentalism, especially in the organization of Opus Dei, as well as the adaptations to the new era and its supposed theoretical incompatibilities, will conclude the last part of this study.



## PRIMERA PARTE. LA MODERNIZACIÓN POLÍTICA EN ESPAÑA



## Capítulo 1. Tradicionalismo en el Estado moderno. La evolución intelectual de Ramiro de Maeztu

En las postrimerías de la decadencia restauracionista

Aun antes del Desastre de 1898, Ángel Ganivet publicó su *Idearium Español* glosando la manera pesimista de cómo el ser de España se había desarrollado históricamente y cómo esta decadencia impregnaba épocas precisas en su larga enfermedad, en un abulia legada hasta sus días contemporáneos y que, naturalmente, estaba encontrando su paroxismo en la política de la Restauración. El *Idearium* constituyó así un síntoma generalizado compartido por gran parte de la intelectualidad española.<sup>1</sup> Sin embargo, en modo alguno hubo que esperar a la pérdida de la guerra contra Estados Unidos para alertar a los españoles sobre el pesimismo de una más que cuestionable convivencia pacífica basada en una relativa normalidad social, que no democrática, del turno político. Lo que sí constituyó el 98 fue un momento preciso de activación de conciencia nacional, originando la explosión de apariciones críticas desde la literatura, el periodismo o el ensayo. La expresión de rechazo en los años siguientes era, utilizando en mayor o menor medida el Desastre, en contra de todo lo que significaba la aciaga apuesta cultural mantenida por un sistema corrupto que a la vez retroalimentaba. Voces nuevas debían surgir ante el yermo panorama filosófico, pobre en ideas originales, ante el realismo artístico de un género literario caduco y ante la debilidad moral de la política que se transmitía a una nación todavía inmadura. “Lo viejo”, como tal, era la entidad abstracta a combatir por la generación finisecular, si bien reclamaron antiguos ideales típicamente romanticistas con los que tejer la bandera de sus actos.<sup>2</sup>

Lo que no hubo fue especie alguna de líder intelectual que guiara a la generación y que sentara doctrina más allá de algunos preceptos estilísticos y excluyentes. Las nuevas

---

<sup>1</sup> Ángel Ganivet, *Idearium Español*, Granada: Ventura y Sabatel, 1897; Julián Marias, “El 98 antes del 98: Ganivet”, en *RILCE. Revista de filología hispánica* 13, 1997, p. 122.

<sup>2</sup> Así lo describía Azorín en el periódico ABC en el año 1913, en lo que se considera la acuñación del término “generación del 98”. Azorín, “La generación de 1898”, en *ABC* (10/02/1913), p. 8.

voces pudieron buscar referentes, aunque en el mejor de los casos encontrarían precursores, como el propio Ganivet, como Unamuno o Costa, o incluso Galdós. Existió algo así como apóstoles liberadores de la regeneración nacional,<sup>3</sup> discípulos desordenados predicando la destrucción del orden de la Restauración, pero en ningún caso hubo un movimiento unitario. Ésa es una de las características fundamentales del ambiente del 98: su disparidad en cuanto a doctrina se refiere. Surgieron planteamientos regenerativos a la luz del Desastre, quizá demasiado heterogéneos entre sí, de donde procede la escasa coherencia interna que en ocasiones se asocia con el término “generación del 98” teniendo en cuenta la multiplicidad en sus modos de expresión, en sus fórmulas de actuación y en sus pretensiones de futuro.<sup>4</sup>

Precisamente el problema central del que se trata aquí es, en esencia, uno de los puntos de desencuentro entre una promoción intelectual tan genialmente irruptora como variada. La necesidad de ruptura trajo consigo dilemas sobre cómo encarar la pérdida o modificación de la tradición, y determinar qué pasado específico debería recuperarse -y cuál desecharse- de cara al mejor funcionamiento futuro de la realidad cultural y social. Y es que a partir de 1898 en España todo personaje público desligado de los partidos dinásticos tuvo su idea propia de hacia dónde y cómo debía dirigirse su desnortado país, siendo unos planteamientos más originales que otros. Una unión surgida a colación de las experiencias de la guerra hispano-estadounidense fue el célebre el grupo de “los Tres”, compuesto por Azorín (por entonces aún conocido por José Martínez Ruiz), Pío Baroja y Ramiro de Maeztu, que en 1900 ya se dejan ver juntos colaborando en un proyecto unitario, aunque no es hasta un año después cuando lanzan su proclama regeneracionista a través del *Manifiesto de los Tres*. Son éstos literatos que hacían de su dieta el periodismo político, especialmente Maeztu (quizás los dos primeros más por conveniencia que por convicción), repercutiendo hondamente en la mentalidad ideológica de las élites burguesas, lo cual nos ofrece una imagen del dinamismo de la prensa y de la intelectualidad militante frente al exiguo poder del sistema parlamentario oficial, incapaz

---

<sup>3</sup> Pedro Laín, “La generación del noventa y ocho”, en Pedro Laín, *España como Problema (II)*, Teruel: Galaxia Gutenberg, 2006, p. 52.

<sup>4</sup> Aunque es una acotación pertinente y útil, los propios adscritos a esa generación criticaron en ocasiones su imprecisa acuñación. El más radical en este sentido fue Baroja -seguramente el menos influenciado en su literatura por el estigma del 98- pues en sus memorias rechaza tal adscripción conceptual. Ver Pedro Laín, “La generación...”, p. 38.



ya de convencer de su utilidad.<sup>5</sup> No es casualidad que se hablara desde el periódico *El País*, órgano del partido republicano de Ruiz Zorrilla, de que una vez “descartados los hombres políticos, solo quedan al frente de la nación los hombres de letras” y de que una vez “agotada la generación de políticos, surge a ejercer la soberanía de los pueblos la generación de intelectuales”,<sup>6</sup> quienes habrían de asir los mandos de los cambios a acometer. En esas mismas páginas y entonando la misma línea editorial se expresaba convenientemente Baroja, aprovechando tal influjo periodístico.

El panegírico regeneracionista de “los Tres” venía a confirmar la esencia explícitamente heterogénea del 98, convirtiéndola en su condición triunfante, pues allí se afirmaba que había en España “un gran número de hombres jóvenes, de ideas nuevas trabajadores humildes”, matizando que “no tienen una orientación única” aunque “tampoco la pueden tener. La desorientación actual es un resultado del medio ambiente. Uno de los caracteres típicos de nuestra época es la rápida digestión de los ideales”.<sup>7</sup> La desorientación era el efecto conseguido, conscientemente o no; aunque a juzgar por el respaldo románticista de los tres literatos, cercanos a tesis irracionalistas y negativas más que positivas (por entonces ninguno planteó un programa concreto de actuación política viable), no es extraño que santificaran tales presupuesto e incluso se vincularan del alguna manera a la generación de 1830, con Larra como máximo exponente y emblema por el que brindar la nueva etapa de aspiraciones idealistas y actitudes ilógicas.<sup>8</sup>

Mientras que Azorín se sumirá en una borrosa concepción anarco-aristócrata de la sociedad para colocarse finalmente al lado de posiciones de la derecha conservadora maurista, y Baroja penetrará cada vez más en sus posturas biologicistas de luchas morales -influenciado por el nietzscheanismo- plasmadas en sus estudios sobre la novela,<sup>9</sup> la pretensión de Maeztu girará en esta época, en cambio, en torno a la aspiración de retomar ciertos paradigmas simbólicos más allá de los tópicos tradicionalistas, con el objetivo de actualizar debidamente el ser nacional sin descartar para ello cuantos elementos

---

<sup>5</sup> “Que su éxito [de Maeztu] como periodista político le condujese a su propio callejón sin salida, lo convierte en un síntoma de la debilidad del sistema político español”. José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid: Espasa, 2000, p. 16.

<sup>6</sup> Periódico *El País* (31/01/1901), p. 1.

<sup>7</sup> Ramón Gómez de la Serna, *Azorín*, Buenos Aires: Losada, 1957, p. 197.

<sup>8</sup> Pedro Laín, “La generación...”, p. 90. Esta tendencia romántica, decimonónica, tenderá a cambiar por parte del grupo de “los Tres”. El Azorín posterior, plenamente maurasiano, despotricará contra tal romanticismo; y así también Maeztu, una vez madurado su pensamiento.

<sup>9</sup> Donald Shaw, *La generación del 98*, Madrid: Cátedra, 1977, p. 138.

autoritarios fueran necesarios. Este planteamiento netamente historicista irá asumiendo cada vez mayor rol para Maeztu. A este respecto, el vasco va a encontrar en Joaquín Costa un aliado intelectual, aunque no tardarán demasiado tiempo en toparse con antagonismos difíciles de conciliar. Pero ese, en cierto modo, constituye otro de los rasgos de la generación del 98.

Joaquín Costa y Ramiro de Maeztu estrecharon amistad justo después del Desastre de la guerra hispanoamericana. Una guerra, por cierto, a la que el vasco había sido reclutado y de la que vivió plena experiencia, aunque no llegara a combatir, pues antes sucedió la traumática derrota.<sup>10</sup> En Palma tuvo que asistir a la pérdida lejana de un imperio que nunca quiso defender -sabedor de la hemorragia que iba a provocar esa guerra- y al éxodo silencioso de la población que hasta se podía imaginar entonces invadida. En sus carnes sintió la humillación, y explotó con sus escritos periodísticos en reflexión iracunda pero sin doctrina plenamente definida. Por todo, el esquema teórico a tener en cuenta para entender esta etapa de Maeztu se inscribe en sus ideales juveniles, que distan enormemente de los que finalmente quedarán plasmados en el ideario de su futura publicación *Acción Española*. Por ejemplo, el joven Maeztu, en un escrito de 1902, describe al ejército como un agente cohesionador de la unidad social española, completamente necesario a falta de otros sujetos capaces de generar la debida terapia nacional.<sup>11</sup> Esto lo seguirá pensando hasta sus últimos escritos. Sin embargo, en adelante mantendrá la convicción de que el proceso de agrupación de la sociedad habrá de llegar por otros métodos. En ese futuro, el ejército sólo será una herramienta para aplicar debidamente, a través de una larga dictadura circunstancial, su visión de una corrección católica de la modernidad. En cuanto España recupere su unidad espiritual definitivamente, el ejército dejará de jugar el papel de pegamento social.

Pero quizás lo más curioso de la biografía del vitoriano es que éste tenía por entonces, en su ser joven, un fuerte sentimiento anticlerical compartido con gran parte de la nómina de noventayochistas, como Baroja, Unamuno, Azorín y Costa. Baste ver sus reacciones ante la recién estrenada por aquel entonces *Electra*, obra teatral de Galdós,<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Javier Varela, "Introducción", en Ramiro de Maeztu, *Hacia otra España*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 22.

<sup>11</sup> Ramiro de Maeztu, "El deber social del ejército", en *El Imparcial* (13/02/1902), p. 2.

<sup>12</sup> Lily Litvak, "'Los tres' y *Electra*. La creación de un grupo generacional bajo el magisterio de Galdós", en *Anales Galdosianos* VIII, 1973. En sus últimos años, Maeztu escribiría sin embargo que la gran afición

para darse buena cuenta de ello. Su conversión al catolicismo será aguda y determinante en su postrera filosofía. Maeztu también coqueteó con las ideas socialistas entendidas como aspiración desconocida, pero verdadera, de la masa, a través de un confuso socialismo como meta.<sup>13</sup> Toda esta gavilla de ideas le acompañarán, de una u otra manera, hasta bien entrado el siglo XX, y por eso será visto con agrado por la prensa progresista, llegando a escribir para los periódicos de Lerroux (*Las Noticias*) y de Blasco Ibáñez (*El Pueblo*). Autores e ideas que en su versión madura -la más influyente e importante, en todo caso positiva en su acción- vituperará sin reservas.

Es este todavía moldeable Maeztu el que conoce a Costa y se deja impresionar por su pulida retórica. En Costa y Maeztu confluían unas perspectivas intelectuales nada desdeñables sobre todo en sus inicios, destacando la crítica a la inutilidad del parlamentarismo español. Los dos veían el juego político de la Restauración como una falsedad, y no sólo en cuanto a forma (corruptelas, arribistas, caciquismo, clientelismo...) sino como fondo, en tanto que la política liberal venía a sugerirse como una impostura intrahistórica, utillaje inadaptable a la naturaleza de España. En todas sus apuestas dialécticas había un objetivo reiterado por ambos: acabar con la anquilosada podredumbre política. No hay más que releer las páginas de *Hacia otra España* y de *Oligarquía y caciquismo* para encontrar todas las referencias que se desee al respecto. De esta última obra -una mole literaria de esforzados diagnósticos y soluciones- procede la celeberrima creación de ese cirujano de hierro que a tales alturas de la historia española venía a ser solución definitiva a unos problemas demasiado arraigados ya como para permitirse descartar reparaciones superficiales. Y qué duda cabe de que Maeztu se contagió de esa política quirúrgica. En echarle todos los cerrojos posibles al Cid y a un pasado trufado de ensoñaciones y utopías, también estarán los dos de acuerdo; al fin y al cabo, las resistencias hacia el progreso científico y económico de un pasado caballeresco -a la par que improductivo- constituían aquella raíz de la que germinaban estas desdichas. Se trata, cómo no, de la eterna desgracia del hidalgo español que sin haber catado apenas nada del

---

que le asaltó en ese momento se debió más a su estima al arte galdosiano que no a su anticlericalismo. Ver Ramiro de Maeztu, "Razones de una conversión", en *Acción Española* 62, 1934, p. 6.

<sup>13</sup> "...donde el pueblo, por no comprender nada ni anhelar nada, ni siquiera comprende que en los anhelos socialistas está el único camino por el que pueda conseguir su mejoramiento". Ramiro de Maeztu, "La Asamblea de Zaragoza", en *Hacia otra España*, p. 169.

proceso de modernización se viste, a trompicones, de noble secularizado e ilustrado, sin estar realmente preparado para adquirir los usos políticos del Estado inglés o francés.<sup>14</sup>

Unos años más tarde, empero, comenzaron las desavenencias entre Maeztu y Costa, de un modo notorio a partir de la pretensión de éste de acabar con el panorama político a través de Unión Nacional: es decir, a través de otro partido político, nada menos. Esto no se lo perdonará Maeztu, cuya decepción dejó paso al furibundo ataque que plasmó en su opúsculo “Cómo se hará la nueva España”,<sup>15</sup> socarronamente dedicado al aragonés. También advertirá entonces la lastimosa candidez que Costa imprime a sus formulaciones acerca del caudillo a liderar la regeneración: un periodo de evaporación parlamentaria, sí, pero sólo con vistas a una mejora democrática del pueblo que lo encamine al mejor cumplimiento de la constitución. Por último, criticará que el cambio de paradigma productivo, llamado a resolver los aspectos de la economía interior, se base en reformas agrarias infecundas y de corto alcance, por no decir irrealizables. Desde luego, las fórmulas de Maeztu para la nueva España no iban a seguir esos caminos.

El proyecto de Maeztu, a diferencia del sentido esencialmente agrícola que Costa tenía, fue desde el inicio la transformación industrial y capitalista de España. Esto quedará siempre íntimamente relacionado, además, con su obsesiva mirada hacia la periferia vasca y catalana, en donde tales sociedades mejor desarrolladas industrial y económicamente fueron tanto objeto de paradigma a seguir como focos problemáticos dadas sus reivindicaciones separatistas. Desde luego que se puede apreciar, ya en esos años de principios de siglo, una visión de la producción nacional de signo efectista llamada a ahogar los llantos políticos de todo tipo ante la mejora material de la industria y sus consabidos beneficios:

Sólo cuando en el resto de España se creen en gran número industrias similares, tendrá algo que temer el obrero catalán o vascongado de la concurrencia de los demás obreros españoles. Y entonces no serán los castellanos los que pasen el Ebro, sino los catalanes y los vascongados; los obreros ya hechos. Sentados estos precedentes, ¿qué le va ni le viene al obrero español con que sea esta o la otra bandera que ondee en los edificios públicos? ¿Qué pueden interesarle las prédicas separatistas?<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Pedro Laín, *A qué llamamos España*, Madrid: Espasa-Calpe, 1971, p. 87. Laín se pregunta al respecto: “¿Podrían entenderse, si no, (...) la increíble fe del liberal español en la eficacia social del ‘pronunciamiento’?”.

<sup>15</sup> Ramiro de Maeztu, “Cómo se hará la nueva España”, en *Hacia otra España*, pp. 209-218.

<sup>16</sup> Ramiro de Maeztu, “El separatismo peninsular y la hegemonía vasco-catalana”, en *Hacia otra España*, p. 188.

Esto es: problemas políticos que se podría solucionar con medidas económicas a nivel estatal, porque el separatismo no tiene que ver con el obrero o el empresario sino con una intelectualidad que aprovecha su pluma ágil para promover ambiciones políticas de acuerdo a espurios intereses. Precisamente por ello es necesario que hombres capaces en administración, economía y fomento se pongan al frente de la política española para, sin más pretensiones que la mejora de la industria y el dinero nacional, resuelvan de raíz el problema de España. Donde ganen las medidas de acción racional y no la oratoria vacía parlamentaria. Estará Maeztu, de este modo, del lado de la Asamblea de Zaragoza donde empresarios/industriales se reunían para solucionar problemas concretos, y no con las Cortes, donde a su juicio el mayor afán del lugar consiste en conseguir réditos personales por parte de políticos profesionales. Así, Maeztu siempre va a reivindicar -con más o menos vehemencia dependiendo de su etapa juvenil- su apego al capitalismo, a los empresarios y a la burguesía activa, conectándose todo a través de un prístino sentido del nacionalismo español<sup>17</sup>. Justo aquí, antes de su “conversión” a los axiomas del catolicismo tradicionalista, es la época en que Maeztu se envuelve entre las aportaciones de Nietzsche y del darwinismo social. El vasco, todavía con severos tintes anticlericales, reivindicará al empresario industrial como el superhombre de su tiempo.

A través de sus publicaciones, extendidas en el tiempo, se puede comprobar que Maeztu nunca se desligó de la influencia nietzscheana. Desde sus primeros textos regeneracionistas a expensas de Costa pero teñidos de vitalismo, desde sus primeros escritos recogidos en *Hacia otra España* hasta su inconclusa *Defensa del Espíritu* (1936), última obra que preparaba como culminación a su concepción de la filosofía de Nietzsche, el escritor vasco fue reelaborando su doctrina siempre teniendo presente al pensador alemán, variando en cada etapa la perspectiva concreta pero siempre guardando receloso sus lecciones. Por ello es común ver a lo largo de sus escritos -todavía jóvenes o ya maduros- referencias típicamente nietzscheanas como la llamada a la juventud y al hombre nuevo, la visión positiva del enfrentamiento directo, la voluntad casi instintiva que predomina sobre la racionalidad pasiva y esencialmente lógica, las derivaciones morales y sociales de este último conflicto, etcétera. Así como para el alemán, hay en

---

<sup>17</sup> Pedro González Cuevas, *Maeztu. Biografía de un nacionalista español*, Madrid: Marcial Pons, 2003, p. 22.

Maeztu un término crucial en su producción filosófica: la voluntad de poder. La sociedad a cambiar, el hombre a construir, la moral a utilizar, sólo encuentran sentido completo cuando se relacionan con la meta de la voluntad que alienta la acción<sup>18</sup>. Al final es en esta voluntad donde radican las verdaderas esperanzas para cualquier cambio real que pueda producirse y que prospere apartado de la decadencia vital instaurada en el país desde el 98. La cuestión principal para Maeztu será encontrar la fórmula específica en la que esa voluntad de poder esté en condiciones de generarse en España; y, como se ha ido apuntando, el protagonista de las transvaloraciones, el llamado a ser el “superhombre” se encarnará en la figura del capitalista ideal. Sus ensayos quedarán teñidos del sentido de “predica de los poderosos, encarnado en el espíritu capitalista de los que saben apreciar el dinero”.<sup>19</sup>

Su idea era que una élite empresarial e industrial intelectualmente preparada se agenciara el rol de cohesionar la realidad española a través de la proyección capitalista. Esto ya se pudo entrever al celebrar Maeztu las virtudes surgidas de círculos empresariales como la mencionada Asamblea de Zaragoza. Celebró también la concepción de una nueva política que estuviera regida por estos empresarios, pues “Maeztu, en todo caso, entenderá la política como actividad guiada por una aristocracia de hombres superiores”, formándose entremedias una “alianza entre intelectuales y capitanes de industria”, que ya en 1903 había intentado llevarla a la práctica con empresarios de la zona vasca, y que poco a poco resultaría en su ambición de que los políticos quedaran finalmente sustituidos por la élite técnica.<sup>20</sup> Estos serán los hombres capaces de Maeztu, quienes no sólo cambiarán la política y la economía española sino que proporcionarán un nuevo rumbo a su historia; el auténtico *Übermensch*. Y de tal concepto, tal método: a decir de Nietzsche, siempre hubo a lo largo de la humanidad apariciones esporádicas de estas fuertes personalidades provocando lapsos de concienciación e inaugurando etapas históricas, pero de lo que se trata ahora es de crear un programa filosófico que los haga emerger sin que sea mera causalidad azarosa. Y así lo entenderá Maeztu. Es fundamental para él que los intelectuales más valiosos creen las

---

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 2012; *Nietzsche, Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 1984, p. 34.

<sup>19</sup> José Luis Abellán, “Ramiro de Maeztu o la voluntad de poder”, en *Triunfo* 592, 1973, pp. 23-26.

<sup>20</sup> Javier Varela, “Introducción”, pp. 29-30.

condiciones materiales para que los “superhombres” germinen en la agotada España y la industrialicen con nuevos valores.

Tal concepción filosófica va de la mano de un sistema que por aquellos años se encontraba en un momento álgido: el darwinismo social. Teóricos lamarckianos de este signo como Herbert Spencer y, de nuevo, Nietzsche, reivindicarán la vida como lucha por la existencia dentro de una sociedad entendida como organismo vivo:

La ‘explotación’ no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida.<sup>21</sup>

Esta es la teoría del combate social instintivo, o la sustitución del débil por el fuerte. De ahí que toda vida en sociedad conlleve, por su misma esencia, altas cotas de “sana” desigualdad. Si la política nacional no funciona es, de facto, por la ausencia del individualismo que lucha por su propio destino, un destino mucho más valeroso que la gañanía institucionalizada de la Restauración, y que es lo propio de España al haber sido domeñada por una “una subversión de los valores darwinistas, la dictadura de la raza de los inútiles, de los escribanos, de los archiveros, de los funcionarios y leguleyos”<sup>22</sup>. Dentro de este antiigualitarismo básico es donde se halla para Maeztu con plena conciencia la función social -casi podría hablarse en términos de santidad- del empresario, correspondiendo al ímpetu de la vida social con un individualismo emprendedor sobrepujante al decaído Estado.

La confianza última en este sistema, una vez superadas algarabías algo inmaduras, la encontrará Maeztu al viajar en 1925 a Estados Unidos invitado por el Colegio de Middlebury. Verá entonces con sus propios ojos el elitismo e individualismo de la clase empresarial norteamericana en pleno apogeo de posguerra y, aun siendo ésta de mentalidad típicamente protestante, querrá exportar a España sus principios. No sólo eso, sino que es a su vuelta cuando publica su libro *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, con claras referencias a Nietzsche aunque moviéndose ya en el territorio del sentido religioso. Don Juan representa el poder, pero de un modo más bien negativo, como luego se verá. En este sentido, y tras su paso por la embajada argentina, Maeztu ya ha llevado a cabo su

---

<sup>21</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien...*, p. 222.

<sup>22</sup> José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal...*, p. 63.

“conversión” al tipo de espiritualismo que regirá todo su pensamiento maduro. No abandonará sus tesis del superhombre empresarial, pero las conectará con un sentido preciso de catolicidad, y concretará su visión de España bajo cierto prisma tradicionalista antimoderno. Tampoco hay que olvidar, pues, que Nietzsche es un crítico de la Modernidad, quizás el más importante y desde luego el más virulento, y Maeztu recordará estas enseñanzas aunque ya no comparta su visión herética. Queda ahora, por tanto, especificar la causa tradicionalista del vitoriano y su conexión con el catolicismo combativo.

### Catolicismo y concepción medieval

Maeztu volvió de su larga estancia en Londres en 1919, y por entonces ya ha recabado el léxico del liberalismo y del gremialismo inglés, así como las exigencias confusas de un sintético fabianismo liberal en su forma aunque socialista en sus vías de realización. Sin embargo, la Gran Guerra le ha hecho albergar algunas desconfianzas políticas, y ha exacerbado otras. La repercusión en su perspectiva tiene también aspectos positivos, que no hacen sino fortalecer con un remozado sentido nacionalista, propio de posguerra, las premisas capitalistas antes apuntadas: “La motivación subjetiva de las masas nacionales de trabajadores, alentadas por una intensiva propaganda que los idealizaba como salvadores de la patria, llevó a Maeztu a ver en este fenómeno de la economía de guerra una reespiritualización del trabajo”.<sup>23</sup> Por ello no puede sorprender que su obra “frontera”, la que marca un cambio de signo ideológico claro en sus supuestos generales, se llame *La crisis del humanismo* (1919), y cuyo subtítulo sea “Los principios de autoridad, libertad y función a la luz de la guerra”.

Su espiritualización, entre los años bélicos, es ya imparable. Para entonces comienza el fervoroso ascenso de su conversión católica, y sus diatribas se enfocarán casi a modo de redención hacia la estética de toda una generación -la del 98- de la que ya no se siente perteneciente. Esto lo celebra en 1917 su amigo Manuel Aznar, quien escribía con él en la revista *Hermes*:

La preocupación de Maeztu tiende ahora su vuelo firme hacia principios inmutables (...) Aquellas antiguas ansias de conquista nietzscheana se han convertido en un anhelo impetuoso de ascensión

---

<sup>23</sup> José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal...*, 163



hacia lo Eterno, hacia lo Infinito, hacia lo Imperecedero (...) Todo es religión; todo es sentido religioso del mundo. El hombre ha podido reclinar la cabeza y reposar el espíritu en los principios eternos.<sup>24</sup>

No es que, como dice Aznar, Maeztu se haya desecho de sus pretensiones nietzscheanas, sino que más bien ha cambiado la forma en la aplicación de ciertos postulados. Esto es fundamental para entender el tipo de tradicionalismo que entablará el vitoriano con el pasado histórico y con el futuro político. Y no se trata de otra cosa que de la manera en la que han de sostenerse y aclamar determinados mitos.

La simbología es un tema característico en Maeztu. Aunque en su periodismo siempre afloraban las consignas retóricas, metafóricas y literarias, no es allí, a su propio decir, donde se consigue profundizar en las “actualidades duraderas”, sino en el texto sosegado de la sabiduría organizada y madurada.<sup>25</sup> De estos años data precisamente el libro *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, un conjunto de textos -algunas partes publicadas en el diario “La Prensa”<sup>26</sup>- cuyo contenido es la asimilación y la reflexión sobre los tres principales mitos hispánicos. A través de la mirada sobre ciertas figuras de la historia española que han determinado el ser actual del pueblo español se puede desgranar la configuración básica de su esencia. Si bien Don Quijote y la Celestina representan el amor y el saber respectivamente, Don Juan es el portaestandarte del poder. Las tres esferas, en opinión de Maeztu, deben permanecer juntas. Aquí es relevante comprender, como no podía ser menos, la instancia específica de “poder” que simboliza en sí mismo el mito de Don Juan. Y si tiene importancia es precisamente porque reclama para sí el tipo de moral nietzscheana de la que antes se ha hablado. Don Juan es un alegato continuo de la ética de Nietzsche:

Don Juan es el mal, porque es el capricho absoluto y una ley para sí mismo. Pero no hay nada tan feliz como la omnipotencia del capricho. ¿Por qué no hemos de ser el mal, si esto es lo que nos gusta? ¿Por qué seguir respetando prohibiciones que nosotros no establecimos? (...) Si las palabras malo y bueno carecen de realidad objetiva, si su significación depende exclusivamente

---

<sup>24</sup> Manuel Aznar, “Maeztu el filósofo. Retorno al Evangelio”, en *Hermes* 4 (1917), citado en Pedro González Cuevas, *Maeztu. Biografía...*, p. 195.

<sup>25</sup> Rafael Santervás, “Maeztu y Araquistain. Dos periodistas acuciados por la transformación de España”, en *Cuadernos de Historia Contemporánea* 12, 1990, pp. 133-140.

<sup>26</sup> Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

de las clases sociales que ocupan el Poder, si la totalidad del universo es indiferente al bien y al mal, si no hay un Dios en los cielos y Don Juan nos gusta, Don Juan tiene razón.<sup>27</sup>

Maeztu tienta al lector con las mismas armas con las que Nietzsche reponía su ética: a través de la activación de la sospecha en los supuestos metafísicos donde descansa su modo de ser y de actuar. Y no le quita razón al filósofo alemán, sino que lo utiliza convenientemente. En su artículo de lapidario título “Razones de una conversión” Maeztu tiene a bien tomar a Nietzsche como el incitador de la vuelta a los templos, una vez señalados los pecados del mundo, ya que el superhombre no es más que la superación del hombre pecador. Porque afirmará de modo no menos desconcertante que “lo que Nietzsche nos enseña es lo mismo que la Iglesia nos viene diciendo desde siempre”.<sup>28</sup>

¿Qué representa Don Juan, en fin? A tales pecadores no superados, y más concretamente a los pueblos modernos que han perdido los ideales cristianos y luchan con un individualismo sin sentido, vacío, junto a “una voluntad que nada quiere, fuera del inmediato antojo; un esfuerzo sin finalidad, heroico por el temperamento y nirvánico por la falta de principios”.<sup>29</sup> Esta es una utilización de Nietzsche, por así decirlo, en sentido negativo: nos enseña a clasificar a los débiles de espíritu, pero de ninguna forma es capaz de ofrecernos una ampliación fáctica sobre lo que fundar el camino a seguir, al menos teniendo en cuenta los nuevos postulados del vitoriano. No podrá ya seguir una doctrina anticristiana y completamente material y sensualista, porque a estas alturas ha puesto al espíritu inamovible por encima de cualquier otro precepto. Y por eso se basará ahora en la idea de raigambre kantiana del apriorismo moral enlazado, por lo demás, en los Evangelios. Del mismo modo es el Don Juan una insignia puramente negativa. Tan útil para identificar un rasgo histórico del genio español, la consigna va a ser idéntica a la que ya con Costa, en sus primeros escritos de *Hacia otra España*, había proclamado: *¡no seamos Quijotes!* En este momento, muchos años después, podría exclamar del mismo modo, si la lozanía de su juventud hubiera continuado aséptica ante el tiempo: *¡no seamos Don Juanes!*

Esa es la piedra de toque desde la que considerar el futuro historicismo de Maeztu: la reivindicación de los clásicos sometida a su reclasificación. La ausencia de sacrificio

---

<sup>27</sup> Ramiro de Maeztu, *Don Quijote...*, pp. 103-104.

<sup>28</sup> Ramiro de Maeztu, “Razones de una conversión”, en *Acción Española* 62, 1934, p. 10.

<sup>29</sup> Ramiro de Maeztu, *Don Quijote...*, p. 102.

comunitario de los Don Juanes españoles (y que se identifican claramente con los escuadrones del 98), y su mera vanidad individualista en busca del propio ideal eterno, es lo que Maeztu asocia a la devaluación de una sociedad que vive de ideas modernas caducas, mundanas y no-absolutas. Los pueblos modernos viven de ideas, como no puede ser de otra forma, pero son ideas que han perdido el ímpetu espiritual verdadero. Maeztu quiere devolver el peso de la tradición a las cuestiones presentes, pero en un sentido específico, y en esto no se desliga del todo de su pasado regeneracionista. Así como criticó una vez a Menéndez Pelayo por su historicismo iluso, estará de acuerdo en tomar la tradición como única fuente que, una vez renovada, contenga principios de originalidad. Porque en la “tradición es todo escuela”, dirá, “lo mismo el acierto que el error, el éxito que el fracaso, porque ella ha creado en torno nuestro lo mismo lo que tenemos y gozamos que lo que no tenemos y habemos menester”.<sup>30</sup> En acertar con el tipo de renovación de los mitos y sus efectos estará la pretensión máxima de esta etapa intelectual. Veamos cómo.

Dos son los conceptos que sobrevuelan la definitiva producción maeztiana: el superhombre espiritual, redentor de los pecadores, y la herramienta del tradicionalismo renovado pero antimoderno. El superhombre como se ha expuesto hasta ahora sólo tiene, a decir de Villacañas, un único escenario posible a su disposición en la esfera del tiempo moderno, y es el de la lucha económica.<sup>31</sup> El hombre-empresario superador es el accionador del cambio español y ha de fundamentarse necesariamente en un sentido católico del obrar. En relación supeditada a esto, es necesaria la composición de un esquema intelectual tradicionalista -en el sentido indicado- que apueste por la negación de las categorías secularizadas del orden Moderno que aniquilan la pretensión expansionista del espiritualismo católico.

El antaño liberal e intermitente socialista había dado paso finalmente al venero tradicionalista. Es un tipo de tradicionalismo, como se podrá inferir de lo visto hasta ahora, diferente al que por aquel entonces sostenían los carlistas primigenios o los epígonos de Vázquez de Mella, por ejemplo. Y es por supuesto completamente otro proyecto -todo y compartiendo ciertas inquietudes políticas- que el del fascismo español,

---

<sup>30</sup> Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid: Gráfica Universal, 1941, pp. 264-265.

<sup>31</sup> José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal...*, p. 62.

aunque Giménez Caballero le considerara un camisa parda,<sup>32</sup> en especial por su posicionamiento ante la modernidad, como más tarde se podrá ver. Es ciertamente complicado hablar con precisión de “las derechas” españolas en un momento histórico como, por ejemplo, el de la dictadura de Primo de Rivera, debido a sus confluencias y a sus en ocasiones ligeras pero determinantes divergencias. La derecha española ha solido confluir sanamente entre sus diferentes grupos buscando objetivos comunes, aun manteniendo discrepancias en sus estrategias políticas y en sus líneas ideológicas, al menos según el diagnóstico de Paul Preston para esta época.<sup>33</sup> Quizás lo más recomendable sea, pues, una primera diferenciación entre las posibles derechas atendiendo al criterio del extremismo. Teórica y generalmente hablando se puede separar a una derecha conservadora-liberal, deudora del proyecto de Cánovas y cuyos principios se hallan en una democratización institucionalizada -aunque más formal que real y con todas sus limitaciones caciquiles- con un parlamentarismo alejado de los deseos de la masa social y de solvente estabilización de los partidos electorales dinásticos; la otra derecha, la más extrema, simplemente abomina del juego democrático y parlamentario en sus dos aspectos, formal y fáctico, ante el cual no pretende una reforma para su mejora o limitación sino su supresión en aras de sistemas políticos más del estilo corporativo o fascista, pero sin renunciar a apropiarse del afecto las masas.<sup>34</sup>

No es este el espacio -a todas luces limitado para con conceptualizaciones de este tipo- de determinar minuciosamente la esencia de cada ideología reaccionaria. Por ello, ante todo se ha de apuntar hacia el tipo de pensamiento conservador que más interesa aquí, y que no es otro que el del integrista católico tradicional propuesto al albur doctrinal de Acción Española, en donde se reflejan la forma y fondo del pensamiento maeztiano. Una derecha específica que desde el inicio de la Gran Guerra hasta prácticamente la dictadura de Primo de Rivera copó la esfera ideológica conservadora fue, claramente, el maurismo. Hay que tener en cuenta que la derecha española de esta época fue eminentemente católica, lo cual limitó en mucho la incorporación de movimientos típicos de la revolución conservadora. España no se fijó, salvo en contadas excepciones, en la Italia futurista que pregonaba mediante su estética el advenimiento de

---

<sup>32</sup> Ernesto Giménez Caballero, “Conversación con un camisa negra”, en *La gaceta literaria* 4, 1927, p. 1.

<sup>33</sup> Paul Preston, *Las derechas españolas en el siglo XX: Autoritarismo, fascismo y golpismo*, Madrid: Editorial Sistema, 1986.

<sup>34</sup> Pedro González Cuevas, *Historia de las derechas españolas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 38.

un profascismo modernista, y cuando lo hizo fue aguando su potencial esencia. En cambio, importó de modo entusiasta a los contrarrevolucionarios nacionalistas de la Francia republicana, que además eran monárquicos tradicionalistas. Y aunque éstos fueran conservadores no vinculados a la religión, no hubo mayor problema en aceptarlos indicando su especificidad laica y remendando esta circunstancia, tal y como ya había hecho Maeztu con Nietzsche.

La más profunda estocada política que recibió el sistema canovista, por delante de desafíos izquierdistas o de tensiones obreras, fue la aparición del fenómeno maurista como detonador de la ya muy débil Restauración. Un golpe tan fuerte debido a que fue provocado desde las mismas filas conservadoras -que en cierta manera se consideraban ahora regeneracionistas- junto al deseo de adoptar forma de partido de masas mediante instrumentos de política modernos, y cuyas consecuencias reivindicativas condenaron la pasividad de los viejos partidos. Los adalides del pensamiento reaccionario y tradicionalista, como los afamados Charles Benoist y Charles Maurras, serán las armas de radicalización de esta derecha española, a partir de entonces mucho más activa y combativa, sin miedo ya al imaginario social de las clases populares.<sup>35</sup>

El maurismo, movimiento ideológico complejo y en ocasiones contradictorio, compartió con el pensamiento de Maeztu no pocos puntos en común. En su postrero posicionamiento político, una vez vuelto al tradicionalismo monárquico y religioso, Maeztu fue capaz de activar una visión de España que con el tiempo “le pondría al frente o al lado de un núcleo de teóricos y actores políticos que, procedentes del maurismo, no buscaron la oportunidad, sino que poco a poco la produjeron”.<sup>36</sup> Un compañero de aventuras con un carácter intelectual similar al de Maeztu fue precisamente un maurista de primera hora: José Calvo Sotelo. En su iniciativa política, tanto Maeztu como Calvo se van a distanciar de un tradicionalismo “débil”, inactivo, partiendo en cambio desde posiciones de lucha capitalista a favor de una causa histórica acorde a los nuevos tiempos. De hecho, Calvo Sotelo se inició en las propuestas mauristas de regeneración y acabó, como Maeztu, en la oleada contrarrevolucionaria de planes económicos e industriales. Desde luego que Maeztu podía hacer buenas migas intelectuales con la élite de maurismo,

---

<sup>35</sup> José Antonio Piqueras, *Cánovas y la derecha española*, Barcelona: Ediciones Península, 2008, pp. 258-263.

<sup>36</sup> José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal...*, p. 170.

sobre todo teniendo en cuenta el plano económico y la preponderancia de grandes empresarios en la esfera de poder del movimiento conservador, así como su marcado intelectualismo.<sup>37</sup>

El choque aquí con la tendencia carlista, aun contando con la “renovación” postulada por Vázquez de Mella, es claro. Este tipo de tradicionalismo no puede conectar con los acontecimientos que se están produciendo desde prácticamente los inicios de siglo. Sin embargo, el punto de convergencia con el carlismo y de distanciamiento con los mauristas es el papel del Estado en el proyecto tradicionalista. El último Maeztu compartirá con los carlistas del Partido Católico Tradicionalista su enconado antiestatismo al entender que la preeminencia del poder, en todas sus esferas, corresponde completamente al sentido de nación religiosa de corte medieval. La estructura estatal no puede resolver los problemas de cuestión social, defendían los mellistas, sino que la solución ha de recaer en una suerte de “persona colectiva” a modo de socialismo jerárquico en consonancia con la unión de gremios en representación de la sociedad.<sup>38</sup> El vasco verterá críticas muy duras acerca de la burocracia racionalista y del papel preeminente del Estado, en contra de la causa de Calvo Sotelo o Antonio Goicoechea, cuyos planteamientos estatistas se vinculan a un sistema autoritario claramente moderno. La apuesta de Maeztu irá por los derroteros del gremialismo que había estado germinando en él desde su estancia en Inglaterra, y que dará paso más adelante a un sindicalismo y corporativismo reaccionarios. A este respecto, si alguien fue hasta las últimas consecuencias en su afán tradicionalista, fue él, al plantear sin titubeos una monarquía católica arraigada en una concepción *neomedieval* de España. No hay aquí contradicción teórica en sus postulados; al contrario, por ejemplo, que Calvo Sotelo, quien en su defensa de la monarquía como forma de gobierno tradicional se veía en complicaciones al no renunciar a un tipo de Estado moderno donde la capacidad del rey y de la religión es por principio limitada.

En este sentido, y sabiendo la voluntad de Calvo de optar por un partido de masas, opción de raigambre maurista todavía, no podía caminar por más tiempo junto a tradicionalistas del estilo de Maeztu. Lo mismo ocurre en cuanto a la actuación ya en la

---

<sup>37</sup> Manuel Tuñón, “Maura, el ‘maurismo’ y sus élites”, en *Mayurqa* 16, 1976, pp. 81-83.

<sup>38</sup> Antonio Manuel Moral, “Permanencias y transformaciones en el carlismo”, en Antonio Cañellas, *Conservadores y tradicionalistas en la España del siglo XX*, Asturias: Ediciones Trea, 2013, p. 97.

Segunda República de la CEDA de Gil-Robles que, si bien hermanados en sus objetivos, prefirió una vía legalista -es decir, aceptación del juego democrático para su destrucción a corto plazo- en un momento histórico en que lo moderno parecía radicar en mantenerse tradicional. La cuestión central gira, por tanto, sobre el modo maeztiano de entender los procesos políticos modernos. Así, pueden ser desechados para el último Maeztu -el de *Acción Española* y *La crisis del humanismo*- aquellos componentes que en la esfera pública referencian al tiempo revolucionario, desencadenante del fatal socialismo, y que además conforman una inaceptable herejía en el más puro sentido menendezpelayista. La reivindicación de este pensamiento, es decir, la impugnación de la modernidad como hecho político, y la sustitución de la Teología política moderna por la Teología clásica medievalista serán las coordenadas que dirijan los esfuerzos del grupo de Acción Española.

#### La teología política en *Acción Española*

El dominico Juan González Arintero representará para Maeztu, que a estas alturas ya ha vuelto de su embajada argentina y ha afianzado completamente su religiosidad, el momento teórico en el que se hace necesario una adaptación entre las formas sociales del nuevo siglo y las doctrinas eclesásticas católicas. En la obra de Arintero se promueve una compatibilización entre cierto darwinismo social que conecta y la teología más ortodoxa, todo ello a través de una acepción de la mística religiosa aplicada a la mundanidad.<sup>39</sup> Esta mística concreta rechaza el plano puramente contemplativo con la que ésta se ha comprometido históricamente para, en su lugar, presentarse como una acción mundana que incida en tópicos del trabajo, el ahorro y la creación de bienes a través de una mirada religiosa; compendiado en una frase, esto significa la utilización provechosa del dinero.<sup>40</sup> El ámbito de la actuación en el terreno secular quedará transido por la comprensión religiosa de la vida social, inundando poco a poco el ámbito de la política y sus esferas de acción mediante el proceder teológico.

Este tipo de comprensión la política, cabe explicar, queda lejos de los modelos de democracia cristiana como el cedista. Y se aleja precisamente por cuanto tiene de

---

<sup>39</sup> Juan González Arintero, *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, Madrid: Editorial Católica, 1959; *La verdadera mística tradicional*, Salamanca: Editorial Fides, 1925.

<sup>40</sup> Ramiro de Maeztu, *El sentido reverencial del dinero*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.

ortodoxa. De nuevo resuena el modelo típico de Menéndez Pelayo de denunciar la heterodoxia como lo negativo, como lo opuesto a la esencia puramente española y que por tanto es imperativo negar. Lo que no puede existir en la base de una futura política a confeccionar es el elemento moderno -y de este modo, hereje y antiespañol- que implica la asunción de un rol participativo en el estadio público de la democracia de masas; y menos aún conceder si quiera algo de crédito a la blasfema República a modo de partido legalista, por mucho que la intención última sea acabar con el propio modelo parlamentario. De este modo es preciso tener siempre presente que la derecha de esta época, aunque amplia y diversificada, atiende normalmente a un criterio conjunto de acción, lo cual nos devuelve al diagnóstico de Preston de que las derechas podían entenderse muy bien aunque sus vías de actuación divergiesen o sus objetivos últimos no fueran del todo pareados. Un ejemplo de esto lo vemos cuando la CEDA de Gil Robles y la agrupación Acción Española de Maeztu, aun estando en permanente estado de conflictividad y proponiendo vías de actuación distintas, coincidieran en el destino de crear un Estado católico-corporativo. Del mismo modo, sólo así se comprende el pacto entre los monárquicos de Renovación Española con los fascistas de Falange, concretado en el pacto entre Antonio Goicoechea y José Antonio Primo de Rivera en la que se aceptaba la resolución, por parte del último, de no atacar al partido católico ni la doctrina propiamente monárquica.<sup>41</sup> La correlación política entre la derecha española, bien fuera conservadora o radical-revolucionaria, demócrata-cristiana o fascista, se afianzó cada vez más cuanto el momento de golpe de Estado y de guerra civil se presentían, vista la radicalidad de los discursos de ambos bandos. Gran parte de esta derecha se mantuvo unida ante el enemigo común republicano, fácil de identificar y demonizar. Pero no hay que olvidar que una vez transitada la victoriosa posguerra batallarán de nuevo los dos sectores que habían dejado en latencia sus intereses de política nacional, identificados, sobre todo en los años 50, en falangistas e integristas nacionalcatólicos.

Incluso el decimonónico carlismo, renovado por Vázquez de Mella en sus formas y no tanto en sus contenidos, encontró su sitio en la escena política llegado el momento de contar con escuadrones beligerantes para la causa del Bloque Nacional. Sin embargo, no era éste el plan de Maeztu en su esfuerzo por reimplantar la tradición a la realidad

---

<sup>41</sup> Raúl Morodo, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid: Alianza, 1985, pp. 80-81.



social española del siglo XX. Como ya se ha tenido la ocasión de ver, el tradicionalismo para Maeztu sobrepasa el modo ciertamente simplista del carlismo militante por cuanto permanece en continuo contacto con los avances de corte económico; pues si la tradición española es la que debe sujetar el tejido social antimoderno, al ser la verdadera esencia española, sólo necesita de su adaptación a las formas concretas de ver y aprehender el mundo en su contemporaneidad. Este modelo cohesionador de ideas tiene que pasar por la “reconciliación entre lo religioso y el desarrollo económico, entre mundo y ultramundo, entre tradicionalismo y liberalismo”.<sup>42</sup>

Con la debida actualización del pasado aplicada a la causa política, acción deudora de las enseñanzas del Padre Arintero, resulta fácil asimilar que la trilogía conceptual de Poder, Saber y Amor, que se habían representado en los mitos de Don Juan, Don Quijote y la Celestina, corresponden a la mirada típicamente premoderna de la organización conjunta de lo Bueno, lo Bello y lo Verdadero, y que en esta época corresponden a la unidad clásica transformada en Dios.<sup>43</sup> Estos atributos conforman la esencialidad de Dios en su inmanencia medieval. Desde este humus filosófico partirá Maeztu para matizar su sentido organizativo del Estado como vinculación del Hombre para con unas premisas estrictamente funcionales que originan derecho objetivo, en contraposición al voluntarismo y subjetivismo modernos. Esta es la lección principal de *La Crisis del Humanismo*. Allí se esfuerza Maeztu en demostrar que en el cosmos medieval las funciones sociales eran producidas por la propia naturaleza del sistema, emitidas por mandato de tradición, jerarquía y obediencias, y que en último término remitía a las exigencias de un Dios infalible. El objetivismo basado en la pura sumisión del sujeto hacia su función social estaba fuera de cuestión. En el mundo moderno, sin embargo, se ha sustituido este “organicismo funcional” por un individualismo ético que, siendo él mismo subjetivo, establece su propia idea de derecho y de reglamentación social acorde a los estándares del hombre. Una vez detectado este problema histórico, la solución radical debe pasar por “eliminar estos derechos subjetivos”. Así pues, “solo se deben conceder derechos objetivos si están vinculados a la función social”.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Pedro González Cuevas, *Maeztu. Biografía...*, p. 205.

<sup>43</sup> Ramiro de Maeztu, “Dios es Amor”, en *España y Europa*, Madrid: Espasa-Calpe, 1959, p. 150. La escolástica medieval se apropió del esquema platónico de las ideas eternas, y transfirió estos atributos a un Dios mucho más concreto que el “Uno” del filósofo griego.

<sup>44</sup> José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal...*, pp. 185-187.

Hasta el momento, la Modernidad así entendida se ha desarrollado en su máxima expresión y con ella han devenido fatales consecuencias. La creación última de sus ideales, el peor error derivado de ellos, es para Maeztu la configuración del Estado moderno. Y señala sin ambages el autor de tal pecado: Hegel. Para el vasco es Alemania, con su deuda hegeliana, la hereje superlativa en donde se condensan los más deleznable errores históricos. Hegel es el superador de los sistemas medievales; su filosofía rompe definitivamente con ese concepto de Estado como equilibrio corporativo y funcional, y en contraposición edifica un tipo de Estado que ya no es si quiera visto como necesidad, como instrumento al servicio de la normalidad social primigenia, sino como el símbolo último de la conciencia individual moderna que se torna encarnación de valores absolutos. Es, baste decirlo así, la presencia de Dios en la tierra, la armonía de dos mundos que comparten una única verdad.<sup>45</sup> De aquí surge la tentativa del hombre posmedieval de fundar su propio derecho subjetivo, una vez observada la secularización de las formas divinas en la idea de Estado, en donde el pueblo entiende que sus derechos han sido transmitidos de instancias teológicas a presupuestos asimismo metafísicos pero basados en la normatividad de la racionalidad formal. Así lo relata Maeztu:

Se les escapó [este pensamiento sobre el Estado Moderno] porque la estabilidad de las sociedades de la Edad Media se basaba precisamente en la de sus Corporaciones, y éstas se estaban disolviendo ante los ojos distraídos de los teorizantes del Estado. (...) Las disolvió aquel gran descubrimiento de la personalidad humana que debemos al Renacimiento. El hombre de la Edad Media no fundaba derechos en su personalidad, sino en ser miembro de una corporación. Había los derechos del marqués y los del aprendiz, los del obispo y los del pechero; pero no había derechos del hombre.<sup>46</sup>

La universalidad abstracta de los derechos así entendida es el blanco de sus ataques, porque es la manera en que se alimenta la herejía moderna. Y recurre Maeztu de nuevo a sus mitos bienhadados para completar su explicación teológica -casi antropológica- acerca de las diferencias entre el lado herético alemán, con su procedencia reformista, y la vertiente católica de entender el mundo: “El caballero muere, pero no se arrepiente de su amor. Esto es característico de Alemania. Don Juan y Don Quijote se arrepienten. En vano recorrerá el lector los clásicos teutones en busca de un caso de

---

<sup>45</sup> Georg W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Universidad, 1975, pp. 100 y ss.

<sup>46</sup> Ramiro de Maeztu, *La crisis de humanismo*, Barcelona: Editorial Minerva, 1919, p. 24.

arrepentimiento. Y ello por culpa de Lutero”. Los mitos hispánicos, nuestras tradiciones, sirven como revulsivo mental ante la confrontación con la realidad, y nos ayudan a realizar la senda correctiva ante los óbices erráticos. No es menester ser Quijote, sino que debemos aprender de sus lecciones. La Alemania hegeliana desestima este proceder y, directamente, apela a su fe individual para que ocurra la salvación. Sin arrepentimiento, sin examen de conciencia, no queda más que la ignorancia del propio pecado<sup>47</sup>. La consecuencia es la individualidad jurídica formalista. A ésta se le achaca la carencia de objetividad, cuyo resultado es la producción arbitraria del sujeto para con el Derecho aplicable, un ocasionalismo que es derivado de la ausencia de creencia en cualquier principio o norma superior a la voluntad del hombre común: romanticismo político en su máximo esplendor.<sup>48</sup>

El ideal de Estado maeztiano va a edificarse por derroteros completamente opuestos a esto, partiendo del modo católico medieval y aceptación la condición del equilibrio de poderes internos aplicados a su funcionalidad objetiva, auspiciado por el gremialismo “guildista” superador a una vez del Estado totalitario moderno y de la anarquía sindical. La organización social que se origina a partir del funcionalismo conduce inequívocamente a “una estructura sociopolítica de carácter gremial”. Y así, la tensión moderna, último desencadenante por cierto de la Gran Guerra, “entre autoridad y libertad, individuo y sociedad es superada mediante la restauración de los gremios, como correctivo tanto al individualismo anárquico como del estatismo burocrático”.<sup>49</sup> La virtud de este tipo de asociacionismo laboral y económico es una de las piezas maestras del esquema político de Maeztu para España, debido a que el grupo económico planteado va estar en condiciones de desarrollar un capitalismo pleno, y no sólo sin renuncia de su catolicismo sino auspiciado por la devoción al trabajo y a la creación de los bienes que la fe comporta. La revelación del superhombre económico nacional está cada vez más cerca.

Obviamente, a estas alturas el enfrentamiento con Weber en este sentido se hace diáfano. Aunque coincidía con el alemán en que la concepción económica que llevaba a fundar un capitalismo cuasi ideal como el de Estados Unidos estaba basada en el estrato religioso del puritanismo, disentirá de él en tanto que postula el catolicismo como un

---

<sup>47</sup> Ramiro de Maeztu, *España y Europa*, p. 136.

<sup>48</sup> Eugenio Vegas, *Romanticismo y democracia*, Santander: Cultura Española, 1938, pp. 61-62.

<sup>49</sup> Pedro González Cuevas, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 71.

modo ideológico-religioso tan efectivo o más que el calvinismo como base conducente a la natural proliferación del sistema capitalista. En esta lectura católica de Weber, Maeztu quiere impugnar el diagnóstico weberiano de que la religión de un país es lo que determina sin distinción el modo económico del mismo; el argumento de Maeztu al respecto es indicar cómo en los países católicos se ha desarrollado también, y no en menor medida, el capitalismo, mientras que en regiones calvinistas, como Escocia, a duras penas han traspasado en los últimos tiempos el estadio feudal.<sup>50</sup> En esta senda se puede encontrar por fin la renovación religiosa que Maeztu desea adquirir en su afán de consagrar un virtuoso superhombre capitalista alentado por el catolicismo y su sentido reverencial del dinero. Y es que el anticapitalismo del que ha hecho gala la Iglesia tradicionalista en la mayoría de sus discursos ha de ser sustituido por un ejército católico-empresarial que propugne una concepción diferente del dinero y la potenciación de un capitalismo industrial ascético que esté alejado a su vez del materialismo sensualista.

Con todo, la concepción político-social del Estado no puede estar más alejada, como puede suponerse, de las categorías de teología política que se fue desarrollando desde inicios del siglo XX, y que en su forma pertenecían a la corriente histórico-conceptual propugnadora de la idea de la secularización de los términos teológicos y su transmisión al imaginario político moderno. Esta forma de entender la teología política se planea como un planteamiento genuinamente político, no religioso. Una vez transferidas las categorías teológicas al bagaje político, este último se desembaraza de cualquier amarre religioso. Así, la teología política moderna deriva desde Dios sus atributos que han quedado secularizados en la ciencia política eliminando de inmediato todo sentido espiritual. El precursor de la teología política de este signo es el jurista alemán Carl Schmitt, y en sus obras quedan condensadas las premisas más importantes de esta teoría,<sup>51</sup> aunque también quepa la crítica hacia el formalismo derivado del romanticismo político.

El plan de Maeztu tiene como objetivo, por el contrario, reactivar la plena potencia de la religión en las esferas de acción fragmentadas por el individualismo moderno, que asimismo han quebrado el equilibrio social clásico. Esta es la otra versión de la teología

---

<sup>50</sup> Ramiro de Maeztu, “Economía y Religión”, en *España y Europa*, p. 146; José Alsina, “Ramiro de Maeztu y la formulación del capitalismo católico”, en *La Razón histórica* 16, 2011.

<sup>51</sup> Carl Schmitt, *Teología Política*, Madrid: Trotta, 2009.

política -esta puramente teológica- en donde la doctrina religiosa es la instancia primera desde donde acordar y plasmar los planes políticos. La fe misma es la que debe dominar el escenario social. Pero que este sea su plan no obsta para que Maeztu entienda y acepte que el análisis de Schmitt es el correcto. Dios es en estos tiempos, de hecho, invocado como Estado, al menos desde que Hegel impregnara con su teoría la manera de entender la política estatal moderna, aunque los desencadenantes fueran Kant, Rousseau y, antes, Hobbes, los reformistas eclesiásticos y ciertos intelectuales renacentistas. En contra de los teóricos políticos deudores de la modernidad, Maeztu va a defender la reconfiguración de la Europa de posguerra no a través de categorías teológicas secularizadas, sino con una teología real.

Sobre este tema existe una interesante polémica en el panorama reflexivo acerca pensamiento conservador español que rodea la forma de entender y aplicar el término “teología política” de modo riguroso y certero. Para José Luis Villacañas es incorrecto utilizar tal término con el fin de sugerir una teoría política basada en la actitud premoderna de la religión como principio organizador de todas las esferas sociales. Según sus palabras, “la teología política, como dejó claro Carl Schmitt en su obra y en su posterior discusión con E. Peterson y H. Blumenberg, es una categoría específicamente moderna y solo puede surgir en un territorio en el que se haya abandonado la religión como fundamento del orden político”. El término se relaciona, solamente, con un sentido arraigado en la modernidad sin posibilidad de agenciárselo el tradicionalismo medieval, debido a que “la teología política no pretende describir la forma en que una teología construye categorías políticas; antes bien, confiesa de alguna forma la muerte de Dios”.<sup>52</sup> Pedro González Cuevas, siendo objeto de esta crítica, rechaza de plano tal consideración teórica y entiende que sí es lícito aplicar el término para momentos históricos premodernos, y en su opinión es más correcto utilizarlo así porque su sentido original se consagró mucho antes que Schmitt, básicamente desde el estoicismo clásico. Dicho esto, Cuevas considera que la crítica expuesta es a su modo de ver “puramente nominalista. Villacañas utiliza -y cree que yo utilizo también- el concepto en el sentido schmittiano. No es así. El concepto de ‘teología política’ es muy anterior a Schmitt”.<sup>53</sup> En este

---

<sup>52</sup> José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal...*, pp. 26-27. Villacañas llama a este programa de religión como espacio genuinamente político por el nombre de “clasicismo católico”, para diferenciarlo de la Teología política de raíz schmittiana.

<sup>53</sup> Pedro González Cuevas, *Maeztu. Biografía...*, pp. 19-20.

opúsculo se ha hecho énfasis en la diferenciación entre la Teología política moderna, secularizada, y la Teología aplicada directamente a la acción política que propone Maeztu desde posiciones tradicionalistas, y por tanto no parece menester enzarzarse en polémicas acerca de cómo sería mejor nombrar estos conceptos, especialmente si ya han sido expuestos sus matices debidamente.

Sobre este germen ideológico nace la sociedad Acción Española, ya en la España de la II República, y cuya revista saldría a la luz en diciembre de 1931. En este punto se cierra el ciclo doctrinario de Maeztu, cabeza autorizada por sus colaboradores y descriptor último, junto a Vegas Latapié, de la línea ideológica que abrazaría la revista. La nómina de colaboradores en la misma es extensa y agrupa sectores de derecha en cierta medida heterogéneos entre sí aunque sin escapar nunca de la ortodoxia impelida por el tradicionalismo conservador y el catolicismo social.<sup>54</sup> Otro factor de agrupación igualmente importante fue sin duda la provisión monetaria que de la revista hicieron aristócratas, terratenientes y burguesía industrial y económica, con lo que quedaba claro cuáles eran los intereses a defender y propugnar. De este modo entraban en el proyecto intelectuales antiguos y renovados carlistas, derechistas autoritarios próximos al fascismo, y también mauristas y alfonsinos radicales; españoles todos, desde el filósofo católico hasta el doctrinario del nacionalismo integral.<sup>55</sup>

Se puede decir que el fin último de la revista consistió en formar una conciencia social y política que conjugara religión, monarquía, corporativismo y tradicionalismo (como se ha visto hasta ahora, las señas de identidad de la producción maeztiana) en un momento de la historia española ciertamente antagónico para con tales elementos. En ella comprendían que la infiltración de una doctrina ideológica concreta precedía a todo cambio que se quisiera llevar a cabo con éxito en España.<sup>56</sup> Eso es lo que llevaría a José Pemartín a concluir que ninguna empresa meramente material iba a conducir hacia la victoria de la derecha, porque son las ideas traspasadas a la sociedad “las que hacen las revoluciones”, viendo en Acción Española el vehículo propicio ante tal cometido.<sup>57</sup> El

---

<sup>54</sup> Raúl Morodo, “La formalización de Acción Española”, en *Revista de Estudios Políticos* 1, 1978; Juan Vallet de Goytisolo, “Eugenio Vegas Latapié, académico de ciencias morales y políticas”, en *Verbo*, 2002, pp. 403-404.

<sup>55</sup> “El banquete de ‘Acción Española’”, en *Acción Española* 46, 1934, p. 1005.

<sup>56</sup> Eugenio Vegas, *Escritos políticos*, Madrid: Cultura Española, 1940, p. 11; José Alsina, “La última etapa de Ramiro de Maeztu: Acción Española y conspiración antirrepublicana”, en *La Razón Histórica* 17, 2012.

<sup>57</sup> “El banquete...”, en *Acción Española* 46, 1934, p. 1003.

programa de concienciación llevaba implícita la necesidad de la recomposición, del hermanamiento nacionalcatólico creador de un frente común ante el combate que se estaba librando dentro de España entre los hijos y los enemigos de la misma, y que de momento era sólo dialéctico, aunque apuntaba a una ineludible confrontación directa.

El grupo de Acción Española logró así actuar de aglutinador de una gran parte de la derecha en el periodo republicano. Pero no se debe confundir el momentáneo repliegue derechista por mor de un enemigo común con la unificación de la doctrina de cada colaborador y su pertenencia a un grupo concreto. Hay que saber diferenciar las corrientes políticas que en un momento histórico determinado confluyen por el proyecto de concienciación ideológica nacional, y se ha de ser cauteloso con ello. Que allí escribieran Sánchez-Mazas, Ramiro Ledesma o José Antonio Primo de Rivera no convertía en fascistas a los ideólogos de Acción Española ni varió el rumbo de sus ideales. Simplemente, porque en el plan para España de Ramiro de Maeztu o de Eugenio Vegas no podía entrar la idea de un Estado totalitario con un poder casi ilimitado, por encima de cualquier precepto eclesiástico, apoyado en un partido de masas y con un proyecto revolucionario.<sup>58</sup> Y esto por mucho que teóricos falangistas desearan la compatibilización entre el moderno y foráneo fascismo y las fuerzas religiosa y tradicional típicamente españolas. Que estos sujetos se vieran desde el integrismo católico monárquico como empuje aliado ante el terror rojo republicano no implica que en ningún momento hubiera mezcolanza doctrinal.

En este mismo sentido, que en la revista *Acción Española* escribiera Benoist o hubiera traducciones de textos de Maurras no conlleva de suyo la asimilación del integrismo monárquico francés. Este fue muy influyente sobre todo a la hora de superar la debacle ideológica que supuso para las derechas el derrumbamiento progresivo del sistema canovista, ya desde principios de siglo. Sin embargo, el integrismo católico español no podía de ninguna manera aceptar preceptos doctrinarios que se confesaban abiertamente ateos y evitaban referencia alguna a la religión en sus propuestas políticas.<sup>59</sup> De hecho, el movimiento extranjero que sí fue asumido con total naturalidad fue el tradicionalismo lusitano, de acusado hermanamiento histórico con el español. En un

---

<sup>58</sup> Jorge Vigón, “Actualidad internacional”, en *Acción Española* 19, 1932, p. 71. Vigón critica tanto el tradicionalismo falangista enfundado en supuestas ‘novedades’ como el juego nacionalsocialista de enaltecer los triunfos democráticos siendo en esencia plenamente antidemócratas y antiparlamentarios.

<sup>59</sup> Pedro González Cuevas, *Acción Española...*, pp. 26-35.

editorial de la revista, que sin duda representaba las ideas profundas de *Acción Española*, se llegaría a afirmar que se encontraban “encajados entre dos movimientos nacionalistas fronterizos: el francés y el portugués”, añadiendo que “mientras aquél es un producto de filosofías y de deducciones políticas, éste, el portugués, es históricamente experimental. Y nosotros estamos más cerca de Portugal que de Francia, en todo”. Asimismo se describía al grupo de Acción Francesa como espectro pavoroso, realzando el espíritu nacional-tradicionalista y católico español ante proclamas más bien heréticas.<sup>60</sup>

Se renovaba así la pertinente tesis de Menéndez Pelayo en cuanto que la esencia histórica del pueblo español hay que buscarlo en sus mismas raíces constituyentes: catolicismo, tradicionalismo y monarquía. Y lo que provenga del exterior va a determinarse sin remedio en antiespañolismo, no tanto por chocar con los valores enunciados sino por sus injerencias subsidiarias, que no acabarían de conectar con el ser real de la nación. Tesis que contradice la obra de Javier Herrero, la cual se funda sobre el argumento de que el pensamiento tradicionalista español no es propiamente tal, sino un constructo importado de Europa.<sup>61</sup>

De alguna forma ocurre un hecho asimilable en la obra de Raúl Morodo. En este caso,<sup>62</sup> Morodo plantea paralelismos e influencias entre los fascismos europeos y el proyecto de Acción Española. Más allá de que pudieran darse encuentros intelectuales y avenencias más o menos amistosas, encuadrándose en un escenario global de fluctuaciones ideológicas típicas del escenario europeo de posguerra, se comparte aquí el diagnóstico de Cuevas de que es ciertamente peligroso intentar explicar el movimiento de Acción Española a través del prisma de los movimientos políticos europeos. Según Cuevas, el fenómeno de Acción Española es producto típicamente español debido no sólo a sus raíces tradicionalistas clásicas sino a la perspectiva histórica que aúna la debilidad congénita del liberalismo español y su rápido auge debido a causas externas:

Su aparición [Acción Española] fue un fenómeno característico de una sociedad que, como la española, estaba pasando, a través de un proceso de rápidos cambios, por una etapa de democratización fundamental, caracterizada por la incorporación masiva de grandes sectores populares hasta entonces excluidos del ejercicio efectivo de los derechos políticos; y era expresión

---

<sup>60</sup> “Homenaje a nuestro director”, en *Acción Española* 10, 1932, p. 421.

<sup>61</sup> José Luis Villacañas, “Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español”, en *Res Publica*, 13-14, 2004.

<sup>62</sup> Raúl Morodo, *Los orígenes ideológicos...*, pp. 92-100.



de la posición social de los sectores aristocráticos españoles, que aceptaban los ineludibles cambios específicos en la esfera económica -lo que genéricamente puede entenderse como capitalismo corporativo-, pero que rechazaban la extensión de los demás cambios requeridos o implicados en la transformación, pretendiendo mantener incólumes las instituciones tradicionales, familia Monarquía, Iglesia, educación y estratificación clasista.<sup>63</sup>

De alguna manera este planteamiento se alinea con la propuesta de Maeztu de dotar a España de un nuevo sentir capitalista en el que se desarrollaría la industria y se multiplicarían los bienes, creando riqueza con vocación de fe, quedando impune el estrato tradicionalista cuasi medieval que mantendría a salvo la nación pura en la turbulencia de los tiempos modernos. Por eso mismo Maeztu reclamó una dictadura larga, y no meramente comisarial, que enderezara la tendencia espiritual y dejara atrás tanto ideales modernizadores como la apuesta puramente rural y anquilosada que había capitalizado el carlismo, para pasar a un capitalismo industrial y a una sociedad corporativa que respetara tanto el progreso económico como los resortes tradicionales.

Si en la etapa de Acción Española no se incide tanto en el despegue de la economía -y esta tesis es la que se defiende aquí- es debido a la acumulación de fuerzas reunidas con motivo de sobrevivir a la revolución progresista que están llevando a cabo los sucesivos gobiernos de la II República. Y este factor es el que a su vez determina la aglutinación de unas derechas antes dispersas y celosas entre sí. Tal categorización, en el fondo muy schmittiana, del enemigo político como figura perfectamente determinada ante la cual unir esfuerzos a través de una retórica necesariamente maniquea puede explicar el vaivén de los posicionamientos de la derecha española y, concretamente, del núcleo formado alrededor de Maeztu. Las fuerzas de la derecha española, diferentes en sus cimientos más profundos, se unieron históricamente en torno a un objetivo común, como se ha detallado. Lo crucial para los diferentes grupos fue entonces aislar sus presupuestos ideológicos más divergentes y llevar a la realidad el ejemplo de su fama unionista. El enemigo republicano -para ellos adalid total de la lucha revolucionaria socialista, antitradicionalista y anticonservadora- y el posterior episodio bélico fratricida serán las coyunturas que abonen el campo de la solidaridad derechista, la cual quedará más o menos soldada en el franquismo pero que continuamente ofrecerá signos de latente resquebrajamiento. En la vuelta a la normalidad de la derecha victoriosa tras la Guerra

---

<sup>63</sup> Pedro González Cuevas, *Acción Española...*, p. 14.

Civil, ya bajo la hegemonía del franquismo político y sus diferenciadas familias sociológicas, es donde se deben indagar los incipientes conflictos intestinos.

## Capítulo 2. Premisas ideológicas de la modernización franquista. Adaptaciones, tensiones y contradicciones

### Sobre la renovación del franquismo

La historiografía sobre el franquismo ha sido unánime al advertir la necesidad de transformaciones y concesiones que el Régimen tuvo que materializar a fin de sobrevivir en un periodo de posguerra mundial fundamentalmente hostil a su legitimación de origen fascista y antiliberal. La necesidad de equipararse al resto de naciones occidentales, en las cuales recaía la decisión última de continuar o no con su existencia, llevó a la dictadura a un incómodo trajín de adaptaciones, algunas de ellas más fáciles de implementar que otras, pero que indicaban la senda hacia la normalización española a través de la renovación de algunos de sus aspectos más tradicionales. Por ejemplo, desde el falangismo político hubo tentativas concretas para una “modernización” política que acompañara la realidad social acorde a la época; entre otros procedimientos, se llevó a cabo un intento de renovación como fue el rumbo que tomó el Instituto de Estudios Políticos, de innegable tendencia ideológica falangista. El Instituto se afanó en la construcción de un discurso adecuado a las realidades europeístas, en los que se abogaba por una mayor participación social -aunque controlada y excesivamente jerarquizada- de la población afín a la postura clásica del Movimiento. Del mismo modo, hubo contactos y hermanamientos entre esta institución y otras similares radicadas en países europeos, usualmente bajo un discurso político en clave católica y anticomunista.<sup>1</sup> Es, de hecho, en la confrontación entre dos modelos de institucionalizar el franquismo -el de Falange encarnada en los resortes políticos del Movimiento y el del nacionalcatolicismo, ambos con proyectos para renovar de algún modo la reaccionaria imagen del Régimen ante los nuevos retos internacionales- se pueden encontrar gérmenes diferenciados y alternativos de adecuar el franquismo a la situación histórica. A decir de Ismael Saz, las crisis surgidas

---

<sup>1</sup> Nicolás Sesma, La construcción del discurso europeísta del franquismo desde el Instituto de Estudios Políticos (1948-1956), en *Historia Contemporánea* (30), 2005, pp. 161-165.

de esta prolongada batalla serían una forma peculiar y adecuada de entender la problemática existencia del franquismo.<sup>2</sup>

Y sin embargo, la renovación a estudiar aquí, tanto por su profundidad estructural como por su éxito frente a otras fórmulas y su repercusión en la evolución del franquismo, debe recaer en la que planteó el otro contendiente en la batalla ideológica, a la postre cifrado en el triunfo del grupo nacionalcatólico. Para este grupo, contrariamente a la intención falangista, el paso para renovar el sistema franquista consistía en preceptos eminentemente económicos, ahondando en las herramientas técnico-administrativas de raigambre aparentemente despolitizada y desideologizada. La modernización se daría de acuerdo a la equiparación económica con los países más desarrollados (mayor renta per cápita, mejor balanza fiscal, progresiva terciarización del país). Este es el sentido genuino de “modernización” que, a partir de los años 50, comienza a emerger para teorizar sobre el desarrollo de las sociedades y los Estados a nivel mundial. Con la caída de los fascismos tras la Segunda Guerra Mundial no se pudo retomar un programa modernizador a la manera decimonónica, y no solo por haber quedado cuestionado con la extrema “racionalización” de la que hizo uso el nazismo, por ejemplo, sino por la aparición en la escena internacional de actores que comenzaban a reclamar un estatuto distinto: las nuevas naciones surgidas tras 1945, el llamado Tercer Mundo, las antiguas colonias en procesos de independencia... En efecto, los Estados siempre olvidados en el juego de poder internacional, usualmente domeñados por un régimen colonial fuerte, requerían ahora ponerse a una altura similar -en parámetros económicos, sociales, políticos...- a las naciones que habían regido hasta entonces el destino mundial. Así, la tendencia en las hipótesis sobre la modernización, en la segunda parte del siglo XX, reside fundamentalmente el estudio del desarrollo de los países del Tercer Mundo y su equiparación a países considerados desarrollados. Esta “homologación de modernidad” queda dirigida hacia Estados Unidos, el país más desarrollado que representaría, como ejemplo paradigmático a seguir, las aspiraciones de las naciones subdesarrolladas.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Ismael Saz, “Mucho más que crisis políticas: el agotamiento de dos proyectos enfrentados”, en *Ayer* 68, 2007, p. 136.

<sup>3</sup> Tanto el paradigma estadounidense de desarrollo como la independencia política de los países del Tercer Mundo serían, para el sociólogo Alvin So, dos de los principales elementos constituyentes de los nuevos procesos modernizadores, junto a la relevancia sociopolítica del expansionismo soviético tras la Segunda Guerra Mundial. Ver: Alvin So, *Social Change and Development. Modernization, dependency and world-system*, California: SAGE, 1991, pp. 17-23.

Lo que se encuentra en este campo de investigación, sin embargo, es que no existe ya una premisa clara de modernización unidireccional y hegemónica, más allá de los datos de progreso económico. Es decir, que ya no hay un concepto ilustrado de modernidad, por ejemplo, que puede cumplirse de manera global, sino un término problemático sobre qué signifique ser moderno y, en consecuencia, de qué manera se lleva a cabo un proceso de modernización.<sup>4</sup> Es por eso que el foco principal para las nuevas teorías radicarán en el modo en el que se desarrollan los Estados y las sociedades que se han considerado precisamente como subdesarrollados. Las mediciones económicas, por ello mismo, tomarán una centralidad absoluta a la hora de afirmar tales procesos de modernización, siendo así que términos como “modernización” y “desarrollo” tendrían una utilización sinónima, aunque no exenta de dificultades teóricas.<sup>5</sup>

En este contexto, los parámetros a utilizar para definir una transición de un estadio tradicional (premoderno, subdesarrollado) a uno moderno han solido recaer en el aumento de la renta per cápita de la población y la potenciación industrial, en el aspecto económico; a partir de este punto, y aunque subsumido a la cuestión econométrica, también el grado de alfabetización, el cambio en patrones culturales (religioso, intelectual, ideológico...) hacia posiciones más complejas y seculares; y la extensión de los medios de comunicación y una mayor participación política de la sociedad o, al menos, la máxima racionalización de esta.<sup>6</sup> En la mayoría de casos, sin embargo, la modernización como desarrollo partirá axialmente de las pautas de “despegue económico” (*take-off*) como indicador principal y posibilitador del resto de avances.

---

<sup>4</sup> Si bien el proceso de modernización conlleva en sí mismo un apareamiento u homogeneización de los Estados. Ver: Giovanni E. Reyes, “Four main theories of development: modernization, dependency, world-system and globalization”, en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas* 4, 2001. Es por ello que, como se verá, por mucho que la esencia del franquismo fuera contraria, en un principio, al carácter que mostraba los países más desarrollados y democráticos, no había otra alternativa posible a una cierta asimilación.

<sup>5</sup> Luís Costa Pinto, “Modernización: concepto o ideología”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 14, 1980, p. 146. Hay que advertir que Costa Pinto no está de acuerdo con esta equiparación terminológica, pues para el sociólogo brasileño la modernización efectiva de un país va más allá de procesos de mero “desarrollo”, necesitando además, entre otros factores, proyectos y movimientos de las subjetividades colectivas en las diferentes esferas sociales. Ver: José Maurício Domingues, “Desenvolvimento, modernidade e subjetividade”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 40, 1999, pp. 85-87.

<sup>6</sup> Joyce Appleby, “Modernization theory and the formation of modern social theories in England and America”, en *Comparative Studies in Society and History* 20, 1978; S. N. Eisenstadt, “Multiple modernities”, en *Daedalus* 129, 2000; S. N. Eisenstadt, “Some Reflections on Political Sociology and the Experience of Modernizing Societies”, en *History and Theory* 1, 1974.

Aproximarse a la complicada interrelación entre estos aspectos será central para entender la modernización a la que accede el franquismo y problematizar algunas de sus asunciones básicas. Por lo demás, cabe señalar que todas las experiencias consideradas modernizadoras van a ser acotadas al ámbito estatal franquista, esto es, a los procesos y desarrollos que se llevaron a cabo conscientemente desde las contingencias del propio Régimen, y no a otro tipo de hitos modernizadores (como podrían ser las experiencias desde el exilio, el asociacionismo clandestino, las rupturas individuales y aisladas dentro del Régimen, etcétera) que pudieran incorporarse a la normalidad española una vez extinguido el franquismo.

Finalmente, para comprender los cambios operados en el franquismo en torno a su modernización durante el periodo histórico investigado aquí -la década de los 50, principalmente- y evitar posibles distorsiones ante un panorama teórico realmente complejo, parece adecuado realizar una postrera diferenciación entre términos que marcan la explicación acerca de la naturaleza de tales cambios. Si bien se ha solido afirmar sin ambages que el franquismo, especialmente desde el inicio de la década mencionada, sufrió una modernización en varias esferas o implementó las pautas para el conocido desarrollismo, se hace necesario determinar si tales experiencias se llevaron a cabo de manera interna en el franquismo -mediante un movimiento propio acorde a la naturaleza del sistema- o de manera exógena -adaptando unas corrientes globales que responden a una situación general determinada-.

El tipo de modernización a la que se hace referencia aquí es una evolución desde gérmenes que ya se encontraban latentes en el franquismo, especialmente desde aquellas facciones del Régimen que entroncaban con movimientos intelectuales tendentes al desarrollismo económico, al estilo de la “época dorada” de Estados Unidos desde los años 50.<sup>7</sup> Esta tiene queda asociada con la integración en el marco sociopolítico occidental de posguerra, aunque exclusivamente desde las premisas del desarrollismo económico y sus parcelas adyacentes (turismo, emigración, dinamización audiovisual), que pueden afectar indirectamente a otros terrenos no solo económicos o administrativos. Esta clase de modernización, como desarrollo de la capacidad económica e industrial, y su correlativa

---

<sup>7</sup> Stephen Marglin, y Juliet Schor. *The Golden age of capitalism. Reinterpreting the experience of postwar*, Nueva York: Oxford University Press, 2000, p. 39 y ss.

racionalización de la estructura político-administrativa, es el que se va a resaltar aquí. También existen “adaptaciones”, las cuales hacen referencia, en general, a los cambios en el Régimen que en ocasiones incluso contradicen los estatutos fundacionales del franquismo, como mayor permisividad cultural, una caída de las ideologías políticas en pro de una ideología de la asepsia que choque con el tradicionalismo y el catolicismo franquista, o también una racionalización del Estado adaptada a los estándares administrativos estadounidenses. Es complicado diferenciarlos netamente porque van históricamente ligados: la asunción de las premisas desde el integrismo de cierto corte “europeísta” se realiza a la vez que la necesaria adaptación que impone el contexto de posguerra y la caída de los fascismos.<sup>8</sup>

Lo principal a la hora de abordar esta problemática es fundamental no caer en la indulgencia de considerar al régimen franquista como un agente del progreso civilizatorio, sin más; pero, por otro lado, tampoco se ha de restar relevancia a cierta estrategia de modernización a la europea que equiparara finalmente a España, en algunos aspectos, a Europa, y permitiera indirectamente un mayor acoplamiento a los estándares de la Unión Europea toda vez que se afianzó la democracia en España. Matizar algunas de las equivocaciones o confusiones políticas y sociológicas es clave para no caer errores historiográficos que invitan a reconocer como mérito del franquismo la puesta en marcha de una política económica de rasgo occidental, puente dispuesto desde donde se accede a la posterior integración europea, para con ello legitimar o blanquear periodos existentes de la dictadura. De igual modo, es primordial resaltar algunas de las contradicciones que surgen en el intento de modernización franquista (como adaptación a algunas realidades occidentales, mayormente) no solo por entender más hondamente este proceso, sino para discernir entre una adaptaciones forzadas -supervivencia requerida tras la posguerra- y un desarrollo más o menos natural de aspectos ideológicos contenidos en el franquismo. Es decir, cómo algunas de las contradicciones o tensiones que se perciben denotan un proceso modernizador más o menos impostado.

---

<sup>8</sup> No pasa desapercibida, en el mismo plano, la transformación del lenguaje por la que la dictadura franquista abogó en busca de su aceptación internacional, incluyendo referencias constantes como “desarrollo”, “paz” o “bienestar”, intentando así trasladar su legitimidad de origen militar a una legitimidad de ejercicio imitando al Estado de Derecho clásico. Ver: Nicolás Sesma, “Franquismo, ¿Estado de Derecho? Notas sobre la renovación del lenguaje político de la dictadura durante los años 60”, en *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea* 5, 2006, p. 47.

## La sociedad postindustrial

El sociólogo estadounidense Daniel Bell acuñó y dio forma, en la década de los años 60, al término “sociedad postindustrial”, con el cual quería describir los cambios de una sociedad industrial clásica a otra posterior concretada en parámetros como la terciarización de la economía, la primacía del sector tecnológico en aspectos estructurales de la sociedad o el aumento de profesionales técnicos en esferas como la economía y la política. Significa el pensamiento teórico de la llamada sociedad del conocimiento o sociedad de la información, y que ya desde los años 50 del siglo XX presencié la aparición de términos como economía de posmadurez o incluso post-capitalista. Sin embargo, la acuñación de Bell retrata una etapa de las sociedades occidentales más compleja, radicada en aspectos económicos, políticos y culturales que se entrelazan y otorgan un sentido más global. No se refiere, como sí hacían usualmente las otras denominaciones, a una etapa ulterior que culmina linealmente un trayecto caminado por una sociedad anteriormente, sino un cambio trascendental en cómo los patrones de las diferentes esferas sociales se transforman en otros bajo una lógica interna propia.<sup>9</sup>

Para determinar la pertenencia a una sociedad postindustrial, Daniel Bell fundamenta sus parámetros, como no podía ser de otro modo, en aquellos del país considerado más avanzado: Estados Unidos. Sin embargo, esos parámetros también confieren el calificativo de postindustrial a un tipo de sociedad cuasi antagónica a la norteamericana, como es la de la Unión Soviética. ¿Cómo se concibe que estos patrones de sociedades más desarrolladas y modernas, normalmente vinculados al capitalismo y al liberalismo, sean también achacables a los territorios socialistas -y no lo olvidemos, en plena Guerra Fría-? En ello hay una clara senda weberiana que vale la pena destacar, ya que es una de las características primordiales a la hora de plasmar el funcionamiento estatal durante la época. En efecto, todo Estado moderno está, para Weber, transido del fenómeno de la burocratización, que es la nota común de la modernidad política en su camino hacia la racionalización de los sistemas más avanzados. La burocracia como forma de administrar la política interna del Estado en todos sus aspectos se impone tanto

---

<sup>9</sup> Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid: Alianza, 1976. Para la diferenciación entre las teorías y conceptos expuestos, ver p. 57.



en los espacios abiertos del capitalismo, el libre mercado y el parlamentarismo como en la organización ordenada del comunismo internacional. Así, el elemento burocrático es lo decisivo y predominante en las formas políticas modernas:

Toda la historia del desarrollo del Estado moderno, en particular, se identifica con la del moderno funcionariado y de la empresa burocrática, del mismo modo que toda la evolución del gran capitalismo moderno se identifica con la burocratización creciente de las empresas económicas. La participación de las formas de dominación burocrática está en ascenso por todas partes.<sup>10</sup>

Las demandas técnicas tanto en los aspectos económicos e industriales como en los genuinamente políticos homogeneizan, por tanto, los países con ideologías tan opuestas como los arriba mencionados. El aviso que ofrece tal diagnóstico es claro y coincide con otra de las corrientes de moda que se originó durante los mismos años 50 del siglo XX, como es el fin de las ideologías clásicas como motores de la regulación social.<sup>11</sup> La explicación de Bell acerca de las sociedades industriales o postindustriales, basadas en parámetros no meramente de producción ni de las ideologías adyacentes tiene como objetivo la superación de la óptica marxista anclada en aquellas premisas, y desde donde se resaltaban las contradicciones entre estos sistemas. Ciertamente, los análisis derivados de esta teoría y otras similares de la época proveen de diagnósticos muy útiles a la hora de entender la evolución compleja de los asuntos políticos y sociales.<sup>12</sup> La importancia fundamental que constituye el fenómeno de la burocratización política queda indisociablemente unida, por lo demás, a otros componentes que en esa misma línea constituyen el engranaje de las sociedades postindustriales: el valor de la ciencia como un valor social, la implicación cada vez mayor de la técnica en la toma de decisiones políticas, la progresiva burocratización de aspectos sociales, culturales e intelectuales, y las tensiones entre intelectuales “técnicos” y los tradicionales.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 708.

<sup>11</sup> A este respecto, es interesante el artículo de José M. Pérez sobre la fuerza de las élites culturales para totemizar patrones culturales y sociales a partir de la Segunda Guerra Mundial. “El papel de las élites intelectuales en la concepción de los procesos de modernización y cambio social de S. N. Eisenstadt”, en *Sociología histórica* 7, 2017, p. 377-383.

<sup>12</sup> Obviamente, no se quiere decir con todo ello que los análisis de procedencia teórica marxista hayan perdido su validez para dotar de explicaciones el mundo interconectado y tecnológico de posguerra, si bien hubo intelectuales que defendieron este hecho -usualmente con intenciones ideológicas poco neutrales-. El más conocido exponente quizás sea Francis Fukuyama y su explicación sobre el triunfo incuestionable del liberalismo y del capitalismo. Ver: Francis Fukuyama, *El final de la historia...*, pp. 11-24.

<sup>13</sup> Daniel Bell, *El advenimiento...*, 64.

Una vez más cabe destacar que en todos estos parámetros que van constituyendo para Bell la verdadera faz de una sociedad postindustrial prevalece una visión de cariz científico, cercano al positivismo, basado en la materialización tecnológica y en la aplicación de pautas técnicas y que, por lo tanto, abren el camino a cualquier tipo de régimen político a ser considerado postindustrial. Todo esto, unido a que la legitimación de la época parece residir precisamente en la capacidad de los Estados para permanecer y manejarse en este ámbito postindustrial, conlleva un claro olvido de otras premisas - políticas, sociales, institucionales, legales- que restringen el ámbito de la “modernización” a la funcionalidad concreta del análisis estadístico y la administración efectiva de la sociedad. Y, sin embargo, esta óptica meramente técnica ayuda a explicar aquella comparación entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, por cuanto en ambos territorios fungía la más amplia racionalización política y la efectividad técnica aplicada a amplios márgenes de sus sistemas. Del mismo modo, si se continúa con la equivalencia teórica entre Estado moderno como Estado postindustrial se puede llegar a entender todas las prebendas con las que se atendió a la aceptación del franquismo desde agencias y organismos que estaban fuertemente guiados por estos parámetros.<sup>14</sup> En efecto, ¿de qué otra manera se podría entender la España franquista como un Estado modernizado, si no solamente a través del prisma de la batalla por la eficiencia y racionalización política típicas de la sociedad postindustrial? Es por ello importante analizar en qué medida se “racionalizó” el sistema franquista, y su alcance a la hora de presentarse como perseguidor de la modernización postindustrial, lo cual se ve correspondido con los espaldarazos que durante los años 50 va recibiendo tanto de la incipiente Europa comunitaria como del inesperado aliado estadounidense. Solo después se estará en condiciones de detectar y analizar las contradicciones que surgen en el franquismo a raíz de esta modernización, habiendo visto primero las propias contradicciones que surgen en los países más avanzados.

#### Sobre la racionalización política

---

<sup>14</sup> Ricardo Martín de la Guardia, “El lento camino de la historiografía española sobre la integración europea”, en L. Delgado, R. Martín y R. Pardo (eds.): *La apertura internacional de España. Entre el franquismo y la democracia (1953-1989)*, Madrid: Sílex, 2016.

Como se ha expuesto anteriormente, la racionalización de las formas políticas y su progresiva burocratización siguen en paralelo a una caída en las fuerzas ideológicas que tradicionalmente habían sustentado el tablero político. Esta implementación de pautas técnicas para la administración política de la sociedad y su correlativo desprestigio de las ideologías clásicas como motores de acción política responden a aquella primera utopía de Saint-Simon, en donde la organización social máximamente racionalizada sería llevada cabo precisamente por industriales y científicos. Estos, por descontado, ya habrían implementado tales técnicas en la organización de las empresas y las grandes industrias, por lo que quedarían capacitados para imprimir su eficiencia productiva también al escenario público. Los más capacitados para dirigir la “administración de la riqueza pública” serían los industriales más importantes o exitosos, pues son los hombres “más capacitados de administrar bien sus negocios y de la forma más apropiada para mantener la tranquilidad pública”.<sup>15</sup> Los “managers” avalados por sus resultados en cuanto a creación de riqueza, basado en un control administrativo absoluto, deberían hipotéticamente organizar de forma eficiente la política como un asunto más de producción industrial técnica.

La herencia sansimoniana de los técnicos industriales como los mejores gobernantes del mundo moderno, no desprovista de cierta retórica proletaria asumida también por futuros socialistas, quedará en autores posteriores como Thorstein Veblen, que adaptará el discurso utópico a las condiciones históricas del siglo XX. El resultado es una defensa de lo que tempranamente se conoció por tecnocracia, y que básicamente hace referencia a las mismas premisas de la organización eficiente de la política. Pero cabe matizar la apreciación de Max Weber sobre esta continua e inevitable burocratización de las esferas sociales modernas. Para los positivistas deudores de Saint-Simon y Auguste Comte la razón instrumental a la que se debe someterse el espectro político parece tanto deseado como necesario.<sup>16</sup> En Weber, sin embargo, existe aún el rasgo marcadamente kantiano de la valoración idealista de una razón no meramente instrumental, que someta por entero los aspectos civiles como siendo realidades objetivas, sino que también hay una crítica a esa unilateralidad que amenaza con disolver los valores humanistas comunes

---

<sup>15</sup> Saint-Simon, *El catecismo político de los industriales*, Barcelona: Orbis, 1986, p. 68.

<sup>16</sup> De ahí las célebres eras que, para Comte, configuraban de una manera teleológica y apremiante la transición de toda sociedad: teleológico, metafísico y positivista o científico. Ver: Auguste Comte, *Curso de Filosofía positiva*, Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004.

a la tradición occidental.<sup>17</sup> Independientemente del juicio al que se someta este proceso, la cuestión parece radicar en su inevitable imposición.

Aunque con caracterizaciones propias del anómalo caso español, en el franquismo también aconteció una burocratización en ese sentido. Desde luego no como una racionalización que permitiera adaptar exigencias sociales contra natura, siendo que la esencia del franquismo reside, mayormente, en la restricción de todo aspecto “liberal”. Pero si nos ceñimos a esa noción de modernización como adaptación a las premisas de la teoría postindustrial, no hay, en principio, ningún impedimento para ser trasportada a un sistema ausente de elementales derechos civiles. Lo que sí exige esta aparente racionalización del franquismo es enterrar otra de las fuentes originarias de su sistema político, y que residía en un implacable caudillismo forjado a la lumbre de las teorías fascistas. El falangismo, arengado por la situación histórica de los años 30, había confeccionado hasta principios de los 40 una teoría política basada en los líderes carismáticos que lograron la movilización social revolucionaria, los cuales servían perfectamente de ejemplo para su propósito totalitario. La pura ideología, servida por la retórica para seducir y dirigir a las masas, era todavía canalizadora de fuertes principios de dominación política. Sin embargo, como también explicó weberianamente Manuel García-Pelayo,<sup>18</sup> el sino de todo poder carismático-caudillista se funde al final, y especialmente en esta época moderna, en un aparato burocrático destinado a afianzar las estructuras conseguidas tras la revolucionaria toma del poder, deshaciéndose a la vez de una retórica que solo funge ya como recordatorio de la conquista pasada.

Esta es por tanto la vertiente concreta de la racionalización política, que no conlleva por sí misma otras virtudes civiles. Por mucho que la racionalización de la autoridad condujera, para Samuel P. Huntington, a una mayor participación en los procesos políticos y con ello a una vía para la democratización progresiva,<sup>19</sup> lo cierto es que en las teorías sobre la modernización de posguerra -como ha quedado dicho- no se encuentra el requisito de la democratización. La modernización estatal queda dirigida, más bien, hacia la realización de criterios de eficiencia técnica que se corresponden con

---

<sup>17</sup> Carlos Moya, *Señas de Leviatán...*, p. 184.

<sup>18</sup> M. García-Pelayo, *Burocracia y tecnocracia*, Madrid: Alianza, 1982.

<sup>19</sup> Samuel P. Huntington, “Political development: America vs. Europe”, en *World Politics* 18, 1966, pp. 378-414.

criterios de eficiencia económica que los sustenten. No es de extrañar entonces que la racionalización de estructuras políticas, administrativas y jurídicas como proceso de modernización hacia lo postindustrial quede unida a una necesidad económica imperante. En un Estado donde prime el crecimiento técnico y científico -con sus estándares de desarrollo aplicados además al ámbito político- que asegure su modernización sobresaldrá la importancia máxima del crecimiento económico que se relaciona con esa visión del progreso.

Desde estos criterios de eficiencia aplicado al desarrollo de los países surge también la célebre descripción de W.W. Rostow sobre las etapas de crecimiento económico. Según su doctrina, la modernización de los Estados, formulada a través de sucesivas etapas o fases, adquiere su materialización primera desde la esfera económica. Es la dimensión económica, pues, la que permite clasificar a las sociedades. Según esto, todas las sociedades están en disposición de transitar por cinco etapas consecutivas: sociedad tradicional, creación de las condiciones para el despegue, el despegue como tal, una etapa de transición hacia la “madurez” y finalmente un estadio de consumo de masas.<sup>20</sup> Como vemos de nuevo, los condicionantes para sostener el desarrollo se basan sobre todo en los resultados económicos, si bien luego pueden añadirse otros componentes sociales o culturales que completen la operación modernizadora. El patrón económico sigue siendo, sin embargo, la condición necesaria para establecer la denominación moderna de los países industrialmente avanzados. También en el pensamiento de Saint-Simon existía un tránsito entre fases con una clara proposición de progreso:

Todos los pueblos de la tierra tienen hacia el mismo fin; este fin hacia el cual tienden es el de pasar desde el régimen gubernamental, feudal y militar, al régimen administrativo, industrial y pacífico. (...) Cada pueblo ha adoptado una marcha de carácter personal; cada pueblo se ha abierto un camino particular para alcanzar dicha meta.

El concepto teleológico del progreso de las sociedades es aquí innegociable y denota todavía el apego a aquellas teorías a las que se ha hecho referencia anteriormente. Parece evocarse aquí también la premisa del destino único y lineal de las sociedades a la

---

<sup>20</sup> W.W. Rostow, *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1993, pp. 57 y ss. En España, las premisas de Rostow fueron recibidas y discutidas en la revista *Información económica* ya en los años 60.

manera hegeliana, caminando inexorablemente hacia la realización histórica absoluta. Lo cual no es descabellado que fuera utilizado por un coetáneo de Hegel como fue Saint-Simon, cuya producción comprende el primer tercio del siglo XIX. También por ello es entendible que dominara en su discurso un severo eurocentrismo: “Los pueblos europeos se han acercado más que ningún otro de la tierra a dicho fin, y las menos alejadas son, hoy en día, las naciones francesa e inglesa”.<sup>21</sup> El paradigma del Estado “absoluto” en el contexto que aquí se trata, ya traspasado la primera mitad del siglo XX, recaerá en este caso en los Estados Unidos. Tanto para Bell como para Rostow -por mencionar a los dos teóricos contemporáneos utilizados hasta ahora- es EEUU la fuente de parámetros a medir, y el ejemplo a seguir, para transitar la modernización que describen.

Durante los años 50, España no solo contrajo una deuda con el reciente aliado estadounidense, en forma de adaptaciones diversas extraídas de su funcionamiento estatal persiguiendo ese nivel de modernización, sino que a costa de ofrecer un sinnúmero de beneficios del país norteamericano con el fin de ser aceptado en algunos grupos internacionales y tener acceso al crédito económico que, utilizado de la manera apropiada, otorga el ámbar de la prosperidad económica desde donde se puede edificar toda la pretensión postindustrial. Ciertamente, hasta el año 1951 no encontró el franquismo el modo de relacionarse institucionalmente con las naciones que comenzaron a guiar el rumbo de la política internacional. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta principios de la década de los 50 se repitieron las sanciones e impedimentos comunitarios para España, pues las potencias occidentales (y por supuesto, tampoco el bloque soviético) no permitirían la integración de un país que había constituido su régimen político a través de las formas fascistas que tanto esfuerzo les costó derrotar. Aunque la posición de estas potencias era evitar la adhesión del incómodo régimen de Franco en el núcleo de las relaciones internacionales, tampoco previeron intervenir directamente en la política estatal española ni desestabilizar la posición que fue adquiriendo poco a poco España.<sup>22</sup>

El cambio de gobierno del franquismo, precisamente en 1951, permitió el paso estratégico en su acercamiento a Europa, en un momento, todo hay que decirlo, donde la

---

<sup>21</sup> Henri Saint-Simon, *El catecismo...*, p. 79.

<sup>22</sup> Raimundo Bassols, “España y Europa durante el franquismo”, en *Historia Contemporánea* 30, 2005, p. 117.

flexibilidad a la hora de tener más aliados en el contexto de Guerra Fría también comprometió la actitud de los países democráticos. Ese mismo año se inicia una nada desdeñable entrada de crédito desde Estados Unidos, que comenzaba el goteo de ayudas económicas a una España apartada de los planes de recuperación europea. Esta fue la baza con la que jugó el franquismo para ganar el potencial financiero que fuera poco a poco revirtiendo la desastrosa situación económica y productiva nacional, y que seguiría contando con una serie de pactos con el aliado americano durante esa década. El punto de culminación hacia el despegue de la legitimación franquista en el contexto internacional lo marca la firma del Concordato con la Santa Sede, llevado a cabo en 1953 y reclamado amistosamente por Franco ya desde 1951, cuando se cumplía el centenario del anterior pacto. Un concordato que tiene más de simbólico, en términos de legitimación o de mera representación exterior española, que de beneficioso en términos económicos, pues era España la que se comprometía a otorgar ciertas prebendas al Vaticano. El verdadero respaldo económico -y también, en cierto modo, legitimador- provendría de los pactos que durante esa década comenzaron a firmarse sucesivamente con el gobierno estadounidense, que además reforzaría la imagen del régimen franquista con las visitas oficiales de la élite gubernamental de Estados Unidos. La visita del presidente republicano Dwight Eisenhower, en el año 59, completaba la estrategia de adaptación satisfactoria de España en el tablero geopolítico internacional.<sup>23</sup>

Pero si hay un momento en la racionalización del franquismo en el que los resortes estatales se vieron alterados en favor de la espiral modernizadora, ese fue el de la ordenación político-administrativa, o “reforma de la administración estatal” que condujo a los conocidos planes de estabilización y de desarrollo. Esta reforma se llevó a cabo a través de sucesivas leyes que configuraron la nueva pragmática del Régimen en cuanto a su posición económica, fundamentalmente, pero cuyo éxito radicaba en cambiar los procedimientos políticos anteriores, basados en el pensamiento aislacionista y de autarquía -y que además se corresponde a un estilo de dominación política de preferencia

---

<sup>23</sup> A la altura de 1959 ya se había olvidado por completo el rechazo que el tradicionalismo español profesó al país norteamericano -ya desde el Desastre de 1898- y que continuó durante la primera etapa del franquismo, que siempre acusó a aquel de perpetrar la conjura masónica y de sofocar los valores morales católicos. El cambio de discurso, extremadamente favorable ahora, se puede ver en algunas crónicas periodísticas de la época, como las del periódico *ABC* del 22/12/1959 (donde se dedicaron numerosas páginas a cubrir este insólito evento), especialmente el artículo de José María Pemán “El viajante de la paz” (p. 3).

caudillista-. Algunas de estas leyes fueron el Decreto-Ley sobre la reorganización de la Administración Central del Estado (1957), la Ley de Régimen Jurídico de la Administración (1957) o la Ley de Procedimiento Administrativo (1958), si bien el comienzo de la real de la consolidación administrativa fue en diciembre de 1956, con la misma creación de la Secretaría General Técnica de la Presidencia de Gobierno, punto neurálgico de toda reforma organizativa posterior.<sup>24</sup> Como se puede ver, la importancia de la ejecución administrativa en el proceso de racionalización estatal es máxima, debido a que son estos canales los que ofrecen la eficacia a la hora de elaborar planes de crecimiento económico. Y si bien es cierto que las reformas basadas en la operatividad eficiente de la administración son de carácter político -pues es en el sistema ejecutivo en el que recae estos cambios-, la finalidad a la que responden estas premisas de cambio es del tipo económico. Es decir, que la racionalización se encarna en la estructura político-jurídica, pero en tanto que es habilitadora del proceso posterior que se designará a través de los planes de desarrollo, estos sí directamente entablados con la economía.

La subordinación política al aspecto económico resulta obvia en esta situación, pero a su vez es el arreglo racionalizador de la política la que permite el despliegue del desarrollismo. Al entender esta interrelación de estratos es visible la preponderancia casi ontológica, en tanto que condición de posibilidad, de la reforma administrativa desde la que puede surgir un plan económico, al contrario que como lo sugiere el historiador Roberto López en su texto “Europeísmo y tecnocracia: los límites de la apertura a Europa en el franquismo”, donde tal reforma parece un simple añadido de la corriente “tecnocrática”.<sup>25</sup> No es necesario seguir insistiendo en el binomio administración-economía, aclarada la reciprocidad entre ambos términos y otorgándole a la remodelación del marco institucional un paso -necesario y, por tanto, primero- a la ordenación económica. En efecto, la racionalización administrativa sostiene la racionalización del sistema económico, tal y como dejó sentado con fruición documental y metodológica

---

<sup>24</sup> Esta es la posición que le otorga claramente Laureano López Rodó -artífice de las principales reformas mencionadas- en una conferencia dictada en la London School of Economics en el año 57. Para más detalles, ver su artículo “La reforma administrativa en España”, en *Documentación Administrativa* 1, 1958.

<sup>25</sup> Roberto López Torrijos, “Europeísmo y tecnocracia: los límites de la apertura a Europa en el franquismo”, en Salvador Forner y Heidy-Cristina Senante (eds.): *Miradas a Europa. Percepciones y relatos desde España*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2020, p. 164.



Francisco Javier Paniagua.<sup>26</sup> La correspondencia entre el poder político y el poder económico se maximiza ya desde la entrada de los nuevos ministros en 1957, con Mariano Navarro Rubio y Alberto Ullastres -carteras de Hacienda y Comercio, respectivamente- y con la batuta de mando de Laureano López Rodó desde la Secretaría General Técnica. La anterior ruta político-económica, marcada por la autarquía, quintaesenciaba el desorden económico y político; solo una burocratización sistemática de los resortes estatales, adheridos a estos campos de gestión, permitiría la racionalización completa que dinamizaría la economía española. Una burocracia que en sus propósitos no se desligará nunca de la esencia sansimoniana:

Por eso, la suprema aspiración de un país no consiste ya en tener una Administración inofensiva, frenada por complicadas normas procesales. Nadie quiere ahora una Administración inocua, sino idónea, rápida y eficaz. Pero una acción administrativa concebida de ese modo exige mucho del Estado y de sus funcionarios. Manejar tan colosal aparato no es tarea de aficionados, sino suma responsabilidad que no pueden asumir funcionarios mediocres.<sup>27</sup>

En este punto, Paniagua sigue el análisis de Carlos Moya sobre la burocratización, que desde la óptica de una sociología política de influencia marxista extiende el análisis de estas nuevas formas del capitalismo avanzado. La racionalización ha traído consigo, además, aquello que Carl Schmitt diagnosticó como el fin de la política por el sucedáneo económico; que, por cierto, también relaciona con la nuda técnica:

El clerc del siglo XIX (el máximo exponente es K. Marx) se convierte en experto económico, y la única cuestión es ya hasta qué punto el pensamiento económico en general sigue haciendo posible el tipo sociológico del clerc y hasta qué punto los economistas nacionales y los síndicos con formación de economistas pueden representar una élite espiritual con capacidad de dirección.<sup>28</sup>

Tras las palabras de Schmitt se reconoce el vaciamiento de la fuerza política en tanto que esfera referente para las demás, entre ellas la economía, siendo que el espíritu de los tiempos ha volteado la situación. Se podría ver el paralelismo con la presencia burocrática ya señalada, que se establece en torno a criterios economicistas. Es tentador

---

<sup>26</sup> Francisco Javier Paniagua, *La ordenación del capitalismo avanzado en España: 1957-1963*, Barcelona: Anagrama, 1977, pp. 23-34.

<sup>27</sup> López Rodó, “Nuevo espíritu de la burocracia”, en *Documentación Administrativa* 66-67, 1963, p. 11.

<sup>28</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2016, p. 114.

auspiciar la decaída de la política clásica en un entorno de referentes técnicos y de aparente neutralidad de gestión. Este es un punto central en las teorías sobre la burocratización de las sociedades y de sus extensiones, como la tecnocracia, como si la neutralidad y la asepsia ideológica se establecieran como el tótem indiscutible tras estos pagos políticos. Este es el principal desencuentro entre los académicos antes mencionados, y que da una idea de la polémica que entraña este tema. Así, Francisco Javier Paniagua disiente del profesor Moya a la hora de calificar las dimensiones institucional o administrativa y la política: “califico de política la reforma analizada frente a opiniones como la de Moya que interpretan esta reforma del Estado en cuanto pura reforma técnica”.<sup>29</sup> Paniagua subraya el componente esencialmente político que existe tras la decisión de alterar las bases para producir una ordenación económica. Por mucho que la “decisión” política esté subyugada al componente económico no se deduce una mera cuestión de técnica, sino que hay una clara correspondencia ideológica detrás de esa asunción ordenadora. Esta aclaración será interesante rescatarla más tarde, cuando se trate la fase pretendidamente desideologizada del Régimen.

Por el momento, se puede apuntar brevemente que el suelo político-ideológico que conforma la pretensión de adaptarse a las dinámicas occidentales, en los términos concretos que han sido expuestos, se establece en torno a la familia integrista del franquismo, deudora de los planteamientos maeztianos inscritos desde la extinta revista *Acción Española* y adalides del nacionalcatolicismo herencia de Menéndez-Pelayo.<sup>30</sup> A través de plataformas institucionales y culturales de un claro perfil tradicionalista surgen las voces de jóvenes y polémicos historiadores, cuyo principal adalid será Rafael Calvo Serer, para publicar una serie de textos llamados a legitimar teóricamente la opción nacionalcatólica, de monarquía tradicional y autoritaria, y relacionada con una gestión pragmática en cuanto a lo económico que se pueda relacionar con sectores conservadores europeos y americanos, todo ello sin prejuicio de las bases sólidamente defendidas por el sistema franquista. La investigación y producción científica, por lo demás, quedará enmarcada en una defensa espiritual de los avances nacionales, una estrategia por la cual incluso la producción material y económica podía responder a criterios católicos. Una

---

<sup>29</sup> Francisco Javier Paniagua, *La ordenación...*, p. 34.

<sup>30</sup> Pedro C. González Cuevas, *Acción Española. Teología Política y nacionalismo autoritario en España. (1913-1936)*, Madrid: Tecnos. 1998; Raúl Morodo, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid: Alianza, 1985.

muestra de ello es la asimilación del objetivismo científico con la razón religiosa, que fundamentaba la ciencia nacional como aspiración a Dios, de forma que este conato sapiencial entrañaba un valor universal e impulsor, tanto espiritual como material, de la patria.<sup>31</sup>

La vinculación espiritual mediante un concepto específico de capitalismo católico se resolverá en la prolífica membresía del Opus Dei que representan las élites del poder ejecutivo franquista y que, sin ser completamente homogéneo, dibuja un panorama ideológico suficientemente definido. Por otro lado, es siempre útil la matización acerca de las conexiones entre los personajes con un poder real en la esfera gubernamental franquista y los ideólogos o teóricos del tradicionalismo defensores de una modernidad claramente economicista, pues aunque se suele englobar con el término “tecnócrata” a quienes caen cerca de esta postura “modernizante”, no existe una continuidad que se base “exclusivamente en la convergencia sobre ciertos principios de la tecnocracia”, por mucho que tales personajes “compartieran el tradicionalismo político, cultural y religioso que era moneda común en la intelectualidad cercana al régimen”.<sup>32</sup>

En este sentido, resulta central destacar el contexto político y social del franquismo en el que se desarrollan las políticas racionalizadoras. No hay que olvidar que, aunque se esté hablando constantemente sobre cambios o transformaciones durante el franquismo -pasando de una etapa genuinamente caudillista y protagonizada por el pensamiento falangista a otra que defiende un tradicionalismo monárquico dentro de la modernidad económica, por ejemplo- la base que rige el dominio del Régimen sigue siendo la misma para todas sus etapas: el control represivo de la sociedad civil, la imposición directa de los ideales franquistas, el autoritarismo como principio rector de todo el juego político, la ausencia de libertades civiles fuera de la mentalidad dictatorial, etcétera. Ese es el único sentido desde el que puede entenderse la matización de Félix Ortega sobre la modernización, cuando apunta que “el Estado como aparato burocrático capaz de propiciar la racionalidad específica de la modernidad, así como posibilitador

---

<sup>31</sup> José María Albareda, *Consideraciones sobre la investigación científica*, Madrid: CSIC, 1951, p. 403.

<sup>32</sup> Jesús M. Zaratiegui, “Los orígenes ideológicos de la tecnocracia en España (1940-1962)”, en A. Cañellas (coord.): *La tecnocracia hispánica. Ideas y proyecto político en Europa y América*, Gijón: Trea, 2016, p. 58.

de la representación y legitimidad democráticas, es una conquista reciente”.<sup>33</sup> De nuevo se encuentra aquí la no diferenciación entre la racionalidad política, que de algún modo sí se da en el franquismo, y su corriente relación con la democratización, que no es al necesariamente correlativo.

Como se ha explicado, aunque el tipo de dominación que legitima la política franquista transite de un tipo carismático-caudillista hasta una dominación de corte burocrático-racional, ello no implica que otras esferas en el terreno público puedan verse afectadas positivamente. Una vez más será preciso remarcar que los cambios legales durante la década de los 50 -estimados en los procesos ejecutados desde el año 57- no representan un avance en las posibilidades democráticas o sociales.<sup>34</sup> Esta consideración es otro de los acicates para el éxito de las reformas destinadas a allanar el pavimento económico, con el despliegue de los Planes de Desarrollo de los años 60 y 70, que pudieron llevarse a cabo estrictamente por una voluntad política sencillamente omnipotente. Lo que esto significa es que bastó tener el beneplácito -aunque a regañadientes en un principio- de Franco para que los políticos que tejieron el nuevo rumbo económico del país no encontraran oposición alguna, dándose las “condiciones de control social y estabilidad que favorecieron el proceso industrializador por encima de cualquier otra consideración”.<sup>35</sup> No rendir cuentas a la ciudadanía por las decisiones más trascendentales de un país es propio de este tipo de regímenes, ciertamente. No tendría por qué temblar la mano a estos dirigentes a la hora de encauzar las nuevas políticas desarrollistas, incluso sabiendo de antemano que la imposición abrupta de planes económicos o la misma inclusión en organismos internacionales para el comercio podrían devenir consecuencias que se dejaran sentir en la base social.<sup>36</sup> La premisa era salvar sobre todo la cota económica y conseguir el espaldarazo de los socios occidentales para

---

<sup>33</sup> Félix Ortega, *El mito de la modernización. Paradojas del cambio social*, Barcelona: Anthropos, 1994, p. 26. En un libro reciente, editado por Lorenzo Delgado y Santiago López (*Ciencia en transición. El lastre del franquismo ante el reto de la modernización*. Madrid: Sílex, 2019) se sugiere que el mismo desarrollo económico, utilizado por el franquismo como instrumento de legitimación, minó la política científica en pro de las expectativas puramente económicas.

<sup>34</sup> Para una diferenciación entre la apertura económica llevada a cabo por el sector afín a la tecnocracia y la apertura más genuinamente política -aunque mucho más sutil por ello mismo-, ver: Antonio Cañellas, “Los caminos de la apertura política (1962-1969)”, en *Memoria y civilización* 12, 2009.

<sup>35</sup> Francisco Javier Caspistegui, “Los matices de la modernización durante el franquismo”, en A. Mateos y Á. Herrérin (coord.): *La España del presente: de la dictadura a la democracia*, Madrid: Asociación de Historiadores del Presente, 2006, p. 276.

<sup>36</sup> Antonio Moreno Juste, *Franquismo y construcción europea*, Madrid: Tecnos, 1998, pp. 171-202.

seguir creciendo, una vez realizado los retoques burocráticos internos necesarios para el despegue. Significa por tanto un cambio en el Régimen, no de Régimen.<sup>37</sup> Ello viene a reivindicar, como ha quedado sentenciado, la modernización como puro desarrollo de núcleo economicista, elemento cumbre de la evolución postindustrial de los Estados.

### Modernización y desarrollo parcial

Una vez puesta en marcha la racionalización de las estructuras estatales arriba mencionadas, en la década de 1950, España se ponía en ruta tras los países más desarrollados y “modernizados” en la caracterización aquí reconstruida, pero estaba muy lejos todavía de poder equipararse a ellas. Utilizando las categorías de Rostow, se puede afirmar que España se encontraría en la etapa de despegue (*take-off*), o al menos había iniciado los procesos de ese lanzamiento económico, puesto que sus efectos todavía tardarían unos años en percibirse. Durante los años 60 comenzaría el gran vuelo de los datos económicos que harían percibir a España como una de las naciones de más crecimiento. Ciertamente, la situación de penuria económica con la que se había enfrentado España tras la Guerra Civil era desoladora. Todo ello, unido a la política autárquica que se inició con el franquismo, asoló un panorama nacional que se resistiría a abandonar el largo periodo de hambre, racionamiento y estraperlo. A nivel industrial y comercial, las políticas basadas en los preceptos totalitarios de la producción se prolongaron hasta el aperturismo económico ya mencionado.<sup>38</sup> El despegue posterior fue en cierto modo algo previsible teniendo en cuenta estas circunstancias, una vez tomadas las medidas de mayor liberalización económica en un contexto mundial, además, muy favorable para la expansión comercial de las naciones.

Se podría decir entonces, con Rostow, que España ha emprendido el despegue económico hacia las posiciones de los países desarrollados y, si se consolida en su transición de camino hacia la madurez, en unos años estará en condiciones de estacionarse en la última etapa: una era de consumo de masas. Por ello, en el momento en que el franquismo burocratiza sus estructuras, las adapta a la modernización y racionaliza sus

---

<sup>37</sup> Álvaro Soto, *¿Atado y bien atado? Institucionalización y crisis del franquismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp. 20-25.

<sup>38</sup> Antonio Elorza, *La modernización política en España*, Madrid: Endymion, 1988, pp. 433-450.

circunstancias económicas, no se puede hablar propiamente de que se encuentre en un estadio de subdesarrollo; esto sería admitir que la única evolución que le queda al país para ponerse a la altura de los demás es la económica, y que una vez conseguido este propósito se alienaría sin más a las grandes potencias. Sin embargo, y aunque el factor económico sea también allí el principal conector hacia la modernización, no solo se trata de salir de un estadio de penuria económica, sino que entran en juego otros factores que determinan la modernización de la que se está hablando en este trabajo -la relacionada con la sociedad postindustrial- y que engloba otras perspectivas y parámetros como se ha explicitado en el segundo apartado (y que tienen que ver con la tecnología, la información, la comunicación de masas, etc.). Si España no puede considerarse como una “sociedad postindustrial” es porque, además de faltar todavía una maduración de los efectos económicos y productivos, carece de elementos que sí están presentes en los países postindustriales consolidados, y cuyo paradigma será siempre EEUU.

Esto nos devuelve a las tesis de Daniel Bell, que en cierto modo son más completas y complejas que las etapas de crecimiento de Rostow, pues estas últimas no trascienden la esfera económica concreta. Como se dijo, los estudios de Bell conectan diferentes ámbitos y sus índices no exclusivamente económicos son los que concretan la definición de postindustrial. Aun así, para ambos autores el fin al que tienden las sociedades se cifre en la consolidación de una “sociedad de masas” de especificidad postindustrial, si bien para Rostow este término queda cercado con la más restrictiva “consumo de masas”:

A medida que se aproximaba la etapa de la madurez técnica, los hombres comenzaron a dar por sentado aquello para lo que habían nacido, que en este caso era una sociedad industrial muy avanzada, por lo que empezaron de manera creciente a reconsiderar los fines a los que podía dedicarse la economía madura. En un sentido bastante técnico, a medida que se aproximaba la madurez y se traspasaba esa fase, la sociedad comenzó a prestar menos atención a la oferta y más a la demanda, menos a los problemas de producción y más a los problemas de consumo y de bienestar, en el sentido más amplio del término.<sup>39</sup>

Lo que interesa del diagnóstico de Bell, aun teniendo ciertas similitudes con las etapas rostowianas, es el surgimiento de contradicciones que se dan en las sociedades desarrolladas precisamente por haber mantenido una constante racionalización sistemática. El crecimiento económico de las sociedades occidentales reside en un

---

<sup>39</sup> W. W. Rostow, *Las etapas...*, p. 133.

capitalismo requiere de aquellos fenómenos que tienen a asemejarse con la modernización de posguerra, como el de la burocratización de las estructuras políticas. Asimismo, se encontrarían procesos de otra naturaleza, como la secularización de la capa social o la pérdida de unos valores tradicionales relacionados con el nacimiento de la burguesía clásica. La racionalización política como base del desarrollismo económico, que es lo que finalmente determina la modernización de los Estados y sus sociedades, se encuentra dialécticamente con otra esfera que completa el puzle: la cultura. Por decirlo brevemente, para Bell una sociedad (que aquí generaliza como la totalidad de un país o Estado) está dividida en tres esferas autónomas: “Divido la sociedad analíticamente, en una estructura tecnoeconómica, el orden político y la cultura. Estos ámbitos no son congruentes entre sí y tienen diferentes ritmos de cambio; siguen normas diferentes, que legitiman tipos de conducta diferentes y hasta opuestos”. Y la división tripartita de esferas es lo que finalmente ofrece la explicación a las contradicciones nacientes, pues son “las discordancias entre esos ámbitos las responsables de las diversas contradicciones dentro de la sociedad”.<sup>40</sup>

Tal y como había expuesto un decepcionado Carl Schmitt acerca de la superación de la política por la economía como centro neurálgico de los Estados, también en Daniel Bell encontramos un diagnóstico similar. Esta es la razón por la que el sociólogo norteamericano eleva a “hecho político fundamental” de la segunda mitad del siglo XX la implantación a escala global de las economías dirigidas estatalmente. Un suceso histórico como que las naciones queden administradas por los Estados, mediante planes técnicos y con objetivos economicistas, implicaría la decaída de la política tradicional - “decisionista”, siguiendo el glosario schmittiano-, lo cual sería un síntoma más del éxito burocratizador y evidenciaría al mismo tiempo la centralidad absoluta del proceso racionalizador y modernizador. No menos elocuente es que el resultado de este modelo económico tenga un efecto calmante sobre los aspectos sociales clásicos: “Las nuevas ‘luchas de clases’ de la sociedad postindustrial son menos un conflicto entre administradores y obreros en la empresa económica que un forcejeo entre varios sectores organizados para influir en el presupuesto del Estado”.<sup>41</sup> Si bien este diagnóstico no es postulado absoluto, desde el cual la vida política clásica ha perecido irrevocablemente, sí

---

<sup>40</sup> Daniel Bell, *Las contradicciones...*, p. 23.

<sup>41</sup> Daniel Bell, *Las contradicciones...*, p. 36.

parece un modo teórico que podía beneficiar la actitud desmovilizadora y excluyente de un régimen como el franquista, anhelante de una sociedad sin oposición alguna, siquiera intelectual. Esto queda conectado además con el pensar economicista de los nuevos ministros tecnocráticos, por el cual se enjuiciaba que la renta per cápita creciente limitaría cualquier impulso de protesta social dura.<sup>42</sup> La sustentación teórica que conectó en España ambas sinergias quedó reflejada en el libro de Gonzalo Fernández de la Mora, a tenor de la polémica caída de las ideologías y sus gratas consecuencias toda vez que comenzó el proceso burocratizador. Precisamente, Fernández De la Mora se inspira de forma clara en el conocidísimo título de Daniel Bell, *The end of ideology*.

Todas estas aspiraciones a transformar España en una nación industrialmente avanzada, y las medidas ya cumplidas dedicadas a tal efecto, confeccionan un proceso hacia el pleno desarrollo económico; pero el cariz de una sociedad postindustrial también reivindica otras facetas relacionadas con la complejidad creciente, tal y como se dijo al principio. Y aunque el franquismo quiera detener esas demandas anexas al acontecimiento postindustrial, aplicando solo las virtudes economicistas, es imposible desligar estas exigencias de los parámetros modernizadores; esto es, en última instancia, lo que crea las tensiones entre ambos momentos, entre las esferas que Bell había repartido. Se debe discernir, ante todo, entre las contradicciones que asolan al mundo postindustrial ya consolidado, y que tiene que ver con la aplicación racionalista y la pérdida de los valores burgueses tradicionales, tal y como había quedado expuesto por Bell en “Las contradicciones culturales del capitalismo”, y otro tipo de contradicciones, que surgen en durante las sendas del camino al desarrollo total. Este último punto es el que nos interesa desarrollar aquí. Como es obvio, la España franquista que empieza a modernizarse se encuentra en ese momento: ha iniciado el despegue, mantiene un ritmo decidido en la implantación de medidas desarrollistas, otea un destino más o menos claro al respecto, pero todavía se siente alejada del objetivo. Es por ello que, sin poder asignar a aquella España el epíteto de subdesarrollada, sí encuentra una definición acorde a su naturaleza transitoria: un Estado en semidesarrollo.

---

<sup>42</sup> Laureano López Rodó, *Política y Desarrollo*, Madrid: Aguilar, 1970.



## La situación del semidesarrollo español

El estadio en que un país ha abandonado el subdesarrollo y, habiendo iniciado un despegue preferentemente económico, se encuentra en un camino hacia el desarrollo maduro, corresponde al estadio de *semidesarrollo*. Esta conceptualización transicional entre etapas de desarrollo fue popularizada en España por Fernando Morán en su conocido libro *Novela y semidesarrollo*.<sup>43</sup> Siguiendo los análisis sobre la modernización del sociólogo Costa Pinto,<sup>44</sup> ya mencionado en este trabajo, y también las explicaciones sobre el desarrollo de Tierno Galván, el profesor Morán termina definiendo el semidesarrollo como el estadio anterior al desarrollo -que aquí se ha caracterizado por pertenecer al ámbito sociológico postindustrial-, donde hay despuntes autoconscientes de ese desarrollo final, pero todavía sin alcanzarlo plenamente; es decir, una situación donde se ha iniciado el despegue, similar al tipo rostowniano, con el suficiente impulso como para que las tensiones entre las esferas -que ahora quedan descoordinadas entre las que están más desarrolladas y las que lo están menos- adquieran un pulso dialéctico.<sup>45</sup> Todo ello sin llegar a resolverse en un punto de desarrollo armonizado, que ya se presentaría en una sociedad postindustrial madura. Morán utiliza la explicación de modernización como desarrollo que se ha mantenido en este trabajo y, por otro lado, relaciona el término semidesarrollo directamente con el ámbito cultural de la novela, que para el autor significa el ambiente desde donde se pueden analizar las tensiones referidas. Esto es así porque la novela “como género literario pretende la comprensión de la totalidad”.<sup>46</sup>

Este análisis, más allá de los componentes puramente culturales y de crítica literaria -muy de moda en la época en que se publicó el texto-, contiene una serie de reflexiones apropiadas para el sentido de esta investigación, y que nos pueden servir para comprender la naturaleza de los cambios en el franquismo. Uno de ellos es, por ejemplo, es la coexistencia del alto grado de modernización de ciertas esferas, que principalmente

---

<sup>43</sup> Fernando Morán, *Novela y semidesarrollo. Una interpretación de la novela hispanoamericana y española*, Madrid: Taurus, 1971. Curiosamente, fue Fernando Morán, como ministro de Asuntos Exteriores en el primer gobierno de Felipe González, uno de los protagonistas de la entrada de España en la CEE en 1985, un hito que se le había negado al franquismo en su petición de 1962.

<sup>44</sup> El sociólogo brasileño habla de *marginalidad estructural* al detectar estas tensiones del semidesarrollo. Ver: Luís Costa Pinto, *Desarrollo económico y transición social*, Madrid: Revista de Occidente, 1969, pp. 59 y ss.

<sup>45</sup> Fernando Morán, *Novela...* pp. 198-199.

<sup>46</sup> Fernando Morán, *Novela...*, p. 93.

se corresponden con el ámbito económico, con regímenes dictatoriales donde se concentra un poder unívoco y concentrado en pocas manos. Así, se desataca que el “cambio económico es más rápido que el social, y este que sus consecuencias a largo plazo: la necesidad del cambio político que libere los obstáculos que se oponen a que el crecimiento económico alcance el desarrollo mediante la reforma de las estructuras”.

La fórmula usual de superar esta barrera política es la adopción de la gestión puramente tecnocrática que se haga cargo de derivar un Estado todavía arcaico a uno sistemáticamente eficaz para las demandas de crecimiento económico. Se encuentran en este punto notables reminiscencias del camino reformador del franquismo, cuando asume a la tecnocracia como estadio político posibilitador de una dictadura del desarrollo, sustituyéndose al personalismo carismático-caudillista que, además, se inspira en la despolitización y la desideologización crecientes. La desideologización, experimentada cuando se asume una etapa de intensa burocratización como la aquí descrita, así como los periodos dedicados predominantemente a la eficacia administrativa para la producción y la economía, intuyen los procesos que explicaba Carl Schmitt sobre el desvanecimiento de las cuestiones la política clásica. No es por ello inoportuno traer a colación la reflexión de Javier Varela sobre la primacía del discurso economicista de los años 50 y 60 en España, y que para él tiene un resultado paradigmático en la cuestión ideológica de la época: “El problema español iba disolviéndose -y cayendo en el ridículo- conforme España entraba en las vías de industrialización y urbanización crecientes”.<sup>47</sup> Un diagnóstico quizás simplista, pero que entronca con la línea teórica del grupo integrista que resolvía de una manera asimismo simplista todo problema, encarando las fuerzas políticas prácticas hacia devenires postindustriales. Este fin del debate esencialista surge a expensas de un regeneracionismo entendido ahora, a diferencia del finisecular, de una manera mucho más abierta a las virtudes europeas y occidentales de procedimiento económico. Este es el diagnóstico del historiador Juan Sisino Pérez, quien ve en los ministros desarrollistas y sus teóricos económicos -con Fuentes Quintana a la cabeza- a los continuadores ideológicos de Joaquín Costa, encargados de desbancar la querrela

---

<sup>47</sup> Javier Varela, *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*, Madrid: Taurus, 1999, p. 20.

esencialista por una que ponga el foco en la alternativa económica.<sup>48</sup> La polémica sobre el “ser de España” se va difuminando ya durante los años 50 pero se recupera de alguna manera el ideario de Costa para la modernización e industrialización de España -pero sin los ecos angustiosos que habían caracterizado al regeneracionismo-. Una vez defendida esta tesis, la conclusión al esfuerzo franquista por el desarrollo económico y su integración en el concierto comunitario es la siguiente:

En contrapartida, la segunda tesis consiste en defender que el camino hacia una modernización europeísta no solo se fraguó desde la oposición a la dictadura sino también, y de modo muy significativo, desde el pragmatismo tecnócrata que se instaló en los ministerios económicos de la propia dictadura.<sup>49</sup>

Esta conclusión, aparentemente polémica, no es necesariamente equivocada; simplemente precisa de las aclaraciones y matizaciones recorridas en la angustiosa senda de comprender el significado polifacético de la modernización franquista. En ese camino se encuentra no solo la pretensión “europeísta” del franquismo, sino la imitación de los modelos económicos y culturales de Estados Unidos que, recordemos, seguía siendo a estas alturas el principal valedor internacional de España. El acercamiento a la gran potencia se puede rastrear, por ejemplo, en un regeneracionista de primera hora como fue Ramiro de Maeztu, autor de aquella irredenta colección de textos periodísticos en pleno cambio de siglo aunados bajo el sugerente título de *Hacia otra España*. Una conexión entre épocas muy a tener en cuenta, siendo que el pensador vasco es además una de las principales referencias intelectuales de la fase tecnocrática del franquismo.

En todo caso, de este tipo de imitación o “aculturación” a los modelos avanzados habla Costa Pinto, en la equivalencia modernización como adaptación al sistema de valores estadounidenses. Para la España franquista tenía todavía más sentido una aculturación a los valores norteamericanos -y primariamente, como vimos, los económicos- porque el relato de la Europa que se había creado tras la posguerra incluía un indeseado acercamiento a la democracia que por aquel entonces España no tenía intención de aceptar. De hecho, hay que mencionar que los países liberales europeos

---

<sup>48</sup> Juan Sisino Pérez Garzón, “Modernización y europeización en el pensamiento español de la segunda mitad del siglo XX: hacia el fin de las angustias regeneracionistas”, en C. Gómez Benito (coord.), *Joaquín Costa y la modernización de España*, Madrid: Congreso de los Diputados, 2011, p. 218.

<sup>49</sup> Juan Sisino Pérez Garzón, “Modernización...”, p. 203.

significaron para las secciones antifranquistas una continua posibilidad de cambio, sobre todo cuando España comenzó a tener acuerdos y a integrarse tímidamente en el escenario comunitario. La oposición antifranquista mantenía la esperanza de que el espíritu europeo arreciara en España también alrededor de sus formas políticas y sociales, y no solo en su vertiente economicista.<sup>50</sup> Este tipo de aculturación provoca usualmente las tensiones a las que se ha hecho referencia, debido a que es una adopción de parámetros externos que muchas veces implican grandes cambios en varias facetas de la sociedad y del Estado; y una de las causas de tensiones, en este caso internas, son debidas precisamente a la desigual velocidad a que diferentes sectores avanzan hacia esa aculturación.

Por otro lado, aunque se siguiera una pauta a la estadounidense con pretendido distanciamiento de las presiones democráticas de la Europa liberal, el franquismo no pudo escapar del rutilante modo de vida de los países vecinos, por mucho que ejerciera un gran esfuerzo por encofrarse en aspectos sociales; algo que también provocará no pocas contradicciones y desajustes entre sus diferentes ámbitos internos. Así pues, aunque uno de los objetivos naturales del franquismo tras su implantación forzada con las armas fue mantener un sentido tradicionalista de España, especialmente en lo que respectaba a la moral y las actitudes sociales, fue inevitable compartir soslayadamente una actitud más acorde a la sociedad moderna al abrirse a los espacios europeístas (y en contradicción con lo que pudiera representar un pensamiento tradicional de la sociedad): individualismo, secularización, pluralismo político, relativismo cultural y ético, consumismo...

Sugería Daniel Bell que las teorías sociológicas de los 50 descubrieron la alienación social y las facetas ocultas de la sociedad de masas: “la teoría de la sociedad de masas vio en el mundo moderno la destrucción de los vínculos grupales primarios tradicionales, la familia y la comunidad local”.<sup>51</sup> Para el franquismo, la disolución de este tipo de vínculos era todavía más notable, y se remontaba ni más ni menos que a la decadencia ilustrada. Así, una de las metas del franquismo siempre fue justificar teóricamente la existencia histórica del tradicionalismo, en su afán de hacer ver que el pasado podía ser guía para el presente "moderno". El grupo Arbor, especialmente, se dedicó a entablar el tradicionalismo como mejor camino hacia el futuro, utilizando la

---

<sup>50</sup> Luís Domínguez, “Hereditades labradas y algunos baldíos. España y la integración europea en la historiografía”, en *La apertura...*, p. 34.

<sup>51</sup> Daniel Bell, *Las contradicciones...*, p. 53.

historiografía como método para justificarlo. Por ejemplo, encontramos en gran parte del periodo franquista un puritanismo como ideología, que en los países desarrollados (postindustriales) se ha extinguido, mientras que en España se intenta restaurar: primero, mediante el control de las costumbres de las políticas tradicionalistas; y segundo, en el momento de intentar relanzar una economía con cierto espíritu cristiano que respaldara las operaciones económicas.

Este pensamiento consiguió una forma concreta y práctica, y sobre todo efectiva estructuralmente, al importarse las medidas económicas del ordoliberalismo alemán, en tanto que planificación estatal de la producción, y cuya defensa de una base en torno a cierto espiritualismo cristiano consiguió aceptarse rápidamente por el franquismo.<sup>52</sup> Esta variante modernizada de defender los estatutos más tradicionales e integristas era la única fórmula, en este naciente periodo histórico, de conseguir algún resultado real. En este sentido, en la última parte del interesante texto del profesor Francisco Javier Caspistegui sobre la modernización franquista, en la que se centra en el caso de Navarra, pareciera que, más allá de que ello lo auspiciara un sistema contrarrevolucionario y reaccionario como fue el franquismo, se volviera con al contexto franquista de las viejas disputas acerca de los males que pueden asolar la patria si la tecnología comienza a sembrarse en las costumbres católicas. Utilizando documentos públicos de la época, Caspistegui logra evocar ese temor a que la industria corrompa el modelo de vida tradicional navarro, basado en el campo y la agricultura, y penalice sus costumbres seculares; todo ello recordando los temores decimonónicos que mediante encíclicas papales condenaban a los liberalismos, a las formas industriales y a las tecnologías que lo auspiciaban. Algo que queda muy lejos del renovado tradicionalismo, tal y como se ha visto hasta ahora, que no duda en ejercer su derecho a servirse de los nuevos instrumentos técnicos que logren domar los desmanes liberales, y hacerlos servir a su favor en una suerte de “modernidad reaccionaria”.

El reaccionarismo clásico -que todavía podía perdurar en algunos sectores franquistas anclados en los discursos de los años 30 y 40- sí se opone de lleno a las

---

<sup>52</sup> Para la defensa de este modelo económico desde el grupo Arbor, y más concretamente desde el pensamiento de Calvo Serer, ver: Jerónimo Molina, *La tercera vía en Wilhelm Röpke*, Navarra: Universidad de Navarra, 2001. Como es lógico, esto no debe llevar a la suposición de que, al iniciar prácticas económicas del ordoliberalismo, se consiguiera de facto un reforzamiento de los vínculos tradicionales y espirituales, que siempre permanecen en un plano teórico difícil de materializar en la realidad social.

posiciones liberales en todas sus facetas, con un deseo de volver a una pretendida premodernidad más que utilizar los medios más novedosos para transmitir su mensaje. Pero como se ha indicado, esta intención de retornar a un estado premoderno ya no se corresponde con los epígonos tardíos de Maeztu y la *Acción Española*, pues los tecnócratas/integristas no piensan de ninguna manera en volver a estadio medieval, si bien en la retórica y de forma residual se aprecian elementos reaccionarios a la antigua (crítica del afrancesamiento, de la filosofía radical derivada de la ilustración...) pero de ningún modo se contraponen ya a un discurso en cierto modo europeísta, de grandes avances industriales y tecnológicos, o de renuncia a una verdadera doctrina católica (o premoderna) que guiara la acción política del Estado. Esta diferencia es fundamental. La hora de la apertura económica se podía cifrar con la juiciosa sentencia de Pérez-Embid sobre la balanza entre España y el exterior: europeizar los medios desde los que alcanzar unos fines plenamente españoles. Lo cual no implica desligarse de la religión, ni mucho menos. Desde las tribunas del integrismo, como se ha evidenciado, se llamaba a que el trasfondo de todos estos cambios fuera mantener la esencia tradicional, esencialmente inseparable de la marmita católica. Así se explicaría que el mismo López Rodó, en su discurso de acceso a la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, utilizara varias encíclicas del papa Juan XXIII en donde se insta a producir una mejora del bienestar social como una de las responsabilidades de los cristianos, así como el introducir el deber de los poderes públicos para mejorar las condiciones de los ciudadanos tanto social como económicamente.<sup>53</sup> Quizás se encuentra en ello una formulación similar a la inscrita por Pérez-Embid, en tanto que los fines de todas las reformas tendría como objetivo la permanencia legítima de un Estado tradicionalista, utilizando para ello los medios modernos que condujeran asépticamente a ellos.

Así, la única forma de hacer pervivir las demandas de los valores tradicionales tenía que pasar por manejar el tradicionalismo en un sentido más moderno, más “europeísta”. El contexto social y político mundial, en especial en aquellos terrenos tendentes a una modernización efectiva, denotaba un tipo de sociedad característica del periodo postindustrial, y que tiene que ver con la pluralidad implícita en las nuevas

---

<sup>53</sup> Laureano López Rodó, “Administración pública y desarrollo económico”, en *Documentación Administrativa* 65, 1963, pp. 10-11.

sociedades. Como explica Eisenstadt, para las nuevas teorías de la modernización, en general, lo estático se corresponde con la inexistencia de grupos sociales (lucha de clases, medios liberales de oposición, pensamiento crítico, cultura de la información de masas, etc.), mientras que en las sociedades avanzadas existe sociedad pluralista armada de contradicciones y oposiciones, y que en definitiva se mantiene en una dialéctica social típica de la situación postindustrial.<sup>54</sup> Ahora bien, se ha tratado el tema de la sociedad/cultura de masas en el franquismo de un modo muy concreto, tal y como se ha señalado anteriormente, pues no había opinión pública como tal. Este es el pluralismo que es inherente al espíritu desarrollado de los países occidentales y a su modernización.<sup>55</sup>

Con todo ello, se puede concluir que en el camino hacia su peculiar modernización, la España franquista va a encontrar sus propias contradicciones, que no son tanto las del mundo postindustrial aquí descrito, sino las propias de una sociedad en semidesarrollo, a la estela de los países desarrollados -siendo una de sus metas conseguir equipararse a ellos- pero que no ha conseguido todos los ítems que la identifican con ella. Sus paradojas, disrupciones y contradicciones son las típicas de los Estados que no han racionalizado del todo su sistema político-social, que no han conseguido pues completar su modernización, pero que desde una esfera más sensible a estos cambios -la esfera cultural- se perciben de forma notoria. La tensión entre un sentir social que desea más libertad, que comienza a inspirarse en los patrones culturales europeos y estadounidenses es cada vez más latente en un país ya no tan lejano una vez acortada la brecha económica, pero que demandaba -silenciosamente en la mayoría de los casos- otro tipo de normalizaciones: sociales y políticas.

Es así que algunos autores han afirmado que el franquismo se define mucho mejor por la paradoja y por la negación que por la “coherencia y el asentimiento”,<sup>56</sup> un tipo de contradicción que tiene mucho que ver con la propia indefinición ideológica del Régimen y que, además, tuvo como consecuencia dotar “de visibilidad a las contradicciones sociales” una vez encaminado el rumbo de integración occidental.<sup>57</sup> Las premisas de la

---

<sup>54</sup> S. N. Eisenstadt, “Studies on...”, p. 236.

<sup>55</sup> José Reig, *Identificación y alienación. La cultura política en el tardofranquismo*, Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2007, p. 53.

<sup>56</sup> José Ángel Asuncion, *Sociología cultural del franquismo (1936-1975). La cultura del nacionalcatolicismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 18.

<sup>57</sup> José Reig, *Identificación...*, p. 16.

modernización seguirán los patrones de países concretos, usualmente Estados Unidos. A la vez, los países más avanzados contemplarán un interés en sacar a los países subdesarrollados de su situación y “modernizarlos”, pues hay en ello un claro prurito geoestratégico: declarar moderno al Estado antes subdesarrollado se seguía necesariamente de su acatamiento a las premisas occidentales de las cuales participaba también económicamente. Este avance significará la legitimación de un Régimen que años antes veía amenazada su existencia tanto por no encontrar hueco en la comunidad internacional, opuesta ideológicamente a todo lo que representara los ecos del fascismo, como por encontrarse en una situación al borde de la quiebra económica. Las variaciones hacia la modernización no necesariamente ocurren *desde* el franquismo, por sus propias dinámicas como sistema, sino *en* el franquismo, pero todas quedan finalmente interrelacionadas entre sí, entre complicados esquemas de adaptación y renovación.



## Capítulo 3. La necesaria institucionalización del carisma. Burocracia y caudillismo durante el Régimen franquista

### Introducción

La cúspide del poder político franquista estuvo mayormente copada de personas que, además de la lealtad a la ideología del nuevo Régimen, se caracterizaban por pertenecer al cuerpo mismo del Estado. Sería erróneo, sin embargo, atribuirle las características de una administración burocrática y racional: el sentido de este tipo de burocracia es muy diferente al uso estrictamente político del mismo. Para determinar la esencia política que opera en los mandos del franquismo es conveniente especificar antes el proceso de la toma de decisiones, es decir, en quién recae ese poder y bajo qué presupuestos se ejecuta. Algunas comparaciones con las teorías sustentadoras de este procedimiento con las teorías sobre la dominación y la legitimidad ofrecerán la clave real de la finalidad modernizadora de algunos agentes del Régimen, concretada en las reformas político-administrativas de los años 50 y 60. Tras estas reformas, la legitimidad adquirida estará posicionada en la racionalidad burocrática y las leyes procedimentales, sin que de ello se suceda necesariamente la instauración de un Estado de Derecho ni premisas democráticas.

### El sentido de la burocracia como política

Jesús María Rotaeché y Rodríguez de Llamas (1889-1970) fue Subsecretario de Marina Mercante durante el franquismo. El cargo se creó en 1942 para sustituir en funciones a las Direcciones Generales de Comunicaciones y Pesca Marítima. Siempre mediante decreto, y aunque sus tareas dependieran directamente del Ministerio de Marina, la elección del subsecretario se había de producir expresamente a través del acuerdo entre Industria, Comercio y Marina. La disposición jurídica dictaba, además, que

el nombramiento recaería necesariamente en un oficial de rango de capitán de navío o de almirante. Siguiendo el procedimiento de este modo, el 13 de marzo de 1942 el capitán de Navío Jesús María Rotaache cesaba como director de Comunicaciones Marítimas y se convertía en el primer subsecretario de Marina Mercante de la historia de España.<sup>1</sup>

Que la naturaleza de esta subsecretaría tuviera como imperativo legal la designación de un marino de guerra no es, en principio, algo históricamente destacable.<sup>2</sup> Sin embargo, dos perspectivas acerca de este mismo hecho son útiles a los objetivos de este estudio. Ante todo porque el subsecretario Rotaache había pertenecido, al menos desde 1930, al cuerpo de funcionarios del Estado: su brillante trayectoria como marino e ingeniero le llevaron a obtener reconocimientos como la Orden de Santiago -Dignidad Trece- para finalmente diplomarse en Estado Mayor, entrando de lleno en relaciones internacionales de gran calado y, posteriormente, en asuntos ministeriales. Por otra parte, cabe recordar que la elegibilidad como subsecretario provenía de su experiencia como marino de guerra, ya que el puesto quedaba restringido a la probatura de la carrera y sus específicas cualidades técnicas. Para resumirlo, dos habían sido al menos las características por las que se había producido el ascenso, ligadas a la condición de su pasado como marino de guerra: la pertenencia a un cuerpo funcional y el puesto como consagrado experto asociado a tal cuerpo.

A partir de aquí podrían sugerirse algunos análisis cercanos a la teoría política, en relación a la adecuación de este cargo y de otros similares al ámbito público franquista de esta época, como que su legitimidad venía ciertamente “dada por su competencia técnica”.<sup>3</sup> Parece innegable que con ello se buscara una resolución eficaz a los retos concretos de un determinado ministerio, en la senda de la “relación armónica entre la política, la técnica y la burocracia” con la que lograr “la correcta marcha de los

---

<sup>1</sup> BOE, 27 marzo de 1942, núm. 86, pág. 2163. Para el acta de creación de la nueva subsecretaría, ver BOE 7 marzo de 1942, núm. 66, pág. 1643 y Diario Oficial del Ministerio de Marina, núm. 56, pág. 300. La información de Jesús María Rotaache puede encontrarse en: Archivo Histórico Nacional, expediente n.º 607 (moderno) de la Orden de Santiago del Almirante de la Armada Don Jesús de Rotaache y Rodríguez de Llamas, Menchacatorre y Cigarán, 1925.

<sup>2</sup> Según la bibliografía centrada en la existencia histórica de la burocracia, el cuerpo administrativo que provee al Estado con un grupo organizativo suele caracterizarse por un sentido tan profesional como fiel a la ideología y el poder del mismo. Ver: Alejandro Nieto García, *El pensamiento burocrático*, Granada: Comares, 2002, y Manuel García-Pelayo. *Burocracia y tecnocracia*, Madrid: Alianza, 1982.

<sup>3</sup> Pedro Carlos González Cuevas, “La derecha tecnocrática”, en *Historia y Política* 18, 2007, p 35.

mecanismos del Estado”,<sup>4</sup> consiguiendo por lo demás un feliz manejo “profesional y técnico” de la política. La acción política del subsecretario Rotaecche podría quedar así concebida como una suerte de “administración del patrimonio común” dada su excelencia técnica, imputable solo “a los gestores profesionales” como él.<sup>5</sup>

Al contrario de lo que podría pensarse, el de esta subsecretaría no es un caso excepcional dentro del franquismo. Más instancias gubernamentales, y aún de mayor grado, fueron reclutadas entre funcionarios de carrera, llegando a copar los cargos ministeriales y sus resortes de poder no solo administrativos sino políticos, hasta el punto de que el franquismo ha podido ser considerado, a este respecto, un “régimen burocrático” (*Beamtenstaat*).<sup>6</sup> Los ministerios y subsecretarías de la dictadura se ocuparon desde su inicio con abogados del Estado, diplomáticos, catedráticos de universidad, ingenieros y militares, en porcentajes variables dependiendo del lapso temporal pero siempre sobrepasando el 60%. En otros gobiernos, como por ejemplo los de los años 50, se llegó al 100% de “burocratización”.<sup>7</sup>

Pero, ¿en qué sentido debe entenderse esta apelación burocrática sobre el franquismo? Si nos atenemos a algunos de los principales estudios dedicados a la manera en que el Régimen basó su legitimación,<sup>8</sup> el sentido de esta recae en dos vertientes principales: una legitimación proyectada desde una victoria militar (levantamiento en armas y posterior Guerra Civil) a favor de unos ideales contrarrevolucionarios, negadores

---

<sup>4</sup> Antonio Cañellas, (comp.). *La tecnocracia hispánica*, Gijón: Ediciones Trea, 2016, p. 15

<sup>5</sup> Ángeles González, “La otra modernización: tecnocracia y mentalidad de desarrollo en la península ibérica (1959-1974)” en *Historia y Política* 35, 2016, p. 317. Las tres referencias bibliográficas utilizadas en este párrafo se corresponden con algunas de las contribuciones más relevantes y actuales en la explicación de la etapa “tecnocrática” del franquismo, y que aquí se ha superpuesto en la explicación sobre el proceso de burocratización con el objetivo de resaltar las dificultades conceptuales de su diferenciación.

<sup>6</sup> “Franco’s Spain, especially in the period 1959-75, has been defined as a government of bureaucrats...”, en Carl Dahlström y Víctor Lapuente, *Organizing Leviathan. Politicians, Bureaucrats and the Making of Good Government*, Cambridge: Cambridge University Press 2017, p. 81. Por otro lado, la participación en la discusión del rumbo de la política estatal de esto “burócratas” que se situaron en la cúspide del poder franquista venía primada por su misma vinculación con el Estado. Ver Rafael Bañón, *Poder de la burocracia y Cortes franquistas (1941-71)*, Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública, 1978, pp. 65-66.

<sup>7</sup> Juan Álvarez, *Burocracia y poder político en el régimen franquista*, Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública, 1984, pp. 8-9, 33.

<sup>8</sup> Entre los más importantes: Enrique Moradiellos, “La doctrina del caudillaje en España: legitimidad política y poder carismático durante el franquismo”, en *Hispania* 254, 2016; Ferrán Gallego, *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Barcelona: Crítica; Alfonso Álvarez Bolado, *Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

del compromiso ante la Modernidad entendida como ilustración y progresismo; y, por otra parte, una actitud catolizante y providencialista que proyectaba en el Régimen y su Caudillo un halo de legitimación ultramundana, basada en las prebendas concedidas por la Iglesia católica española. Así las cosas, la presencia de burócratas no significa que el Estado franquista tuviera un cuerpo administrado racionalmente, al modo de las clásicas organizaciones burocráticas deudoras de las teorías sociológicas del poder que más adelante se detallarán.

Por lo que respecta al franquismo, una parte de la estructura administrativa recayó en el seno del Movimiento Nacional, organizándose mediante delegaciones y direcciones provinciales. Las Cortes y la Junta política fungieron como núcleos de toma de decisiones estatales, al menos a nivel formal, si bien otros centros políticos como las mismas cúpulas ministeriales tuvieron una influencia aún mayor.<sup>9</sup> Sin una estructura racional de base, el franquismo operó mayormente de manera contraria al principio burocrático weberiano: el personalismo del caudillo barría cualquier deseo de mando político diferente al tradicional o caudillista, mientras que la legitimidad del cargo no quedaba exenta, ni mucho menos, de la asignada por un providencialismo que encumbraba el mandato carismático. Por el contrario, la caracterización precisa de una organización propiamente burocrático-racional se ha de buscar, principalmente, en la ideología político-jurídica de los sujetos políticos que conforman los gobiernos a partir del año 1957, y cuya aspiración institucionalista constituye el inicio formal de la etapa desarrollista en la España de Franco. Bajo este proceso de reforma legislativa se encuentra la clave comprensiva en cuanto a la burocratización, políticamente real, del Régimen. Esta es la tesis que se defiende aquí.

Así, para empezar este estudio de reconversión jurídica, la cuestión principal va a recaer en la caracterización de un régimen que ha podido ser considerado como “burocrático” no por la existencia de personas a cargo del Estado cuya tareas caen en la regulación política del propio Estado, sino principalmente por el grado de racionalización que se asume en la esfera política, y que en España acontece en forma de una singular institucionalización jurídica.<sup>10</sup> Tales modos de actuación responden en última instancia a

---

<sup>9</sup> Miguel Ángel Giménez, *El Estado franquista. Fundamentos ideológicos, bases legales y sistema institucional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014b.

<sup>10</sup> Esta es la manera weberiana de ordenarse en las variantes como “dominación legal” u “ordenación racional-burocrática”, y que solo a partir de las reformas de los años 50 pueden verse como tales debido a

un modo protoformal de entender la regulación legal del poder franquista; una regulación que llegó de la mano de nuevos planes jurídicos de los años 50, cuya insignia fue la Ley de Reforma jurídica del año 1957.

Cabe aclarar que no se va a realizar un recorrido por el concepto de burócrata en este artículo, ni se va a analizar la presencia histórica de cierta burocracia administrativa en España, para así ahorrarnos la ingrata empresa de determinar de una vez por todas qué sea la “burocracia”. Lo más relevante para el fin de este estudio es ahondar tanto en los nuevos procedimientos de gobierno durante el franquismo como en la legitimidad sobre la que su política quedaba respaldada. Siguiendo esta lógica, creo que es oportuno transitar por algunas preguntas clave, más que por la vía de la genealogía conceptual; cuestiones precisas que ya se hicieran los expertos en la política burocrática, y que encajan adecuadamente con la concreta y real existencia del poder ejecutivo franquista -y desde las cuales pensar este cambio de paradigma político-, como por ejemplo si el cuerpo legislativo legisla efectivamente o se limita a legitimar *pro forma* proyectos legales elaborados por el aparato burocrático, o si el gobierno está compuesto mayormente por funcionarios de carrera, sea nombrados por una instancia superior marginal a la organización burocrática, sea como resultado de un lucha por el poder desarrollada dentro de los límites de la capa superior de la organización burocrática,<sup>11</sup> etcétera.

### Poder y burocracia en Max Weber

Partamos de un axioma inicial: el estadio burocrático, la dominación centrada en la legalidad, el agente racional como ejecutor principal de las decisiones, el proceso administrativo como fórmula de coordinación y dirección estatal, etcétera, solo son variables a investigar aquí en tanto que conforman un centro de poder específico y, por lo tanto, son instancias de un fenómeno plenamente político.<sup>12</sup> Quién detente el poder y,

---

la institucionalización legal, si bien quedan lejos del paradigma parlamentario desde el cual Weber concibió este modo de ejercer el poder dentro los estándares propiamente europeos.

<sup>11</sup> Este orden metodológico se recoge del magisterio de Manuel García-Pelayo, promulgado en su clásico libro *Burocracia y tecnocracia*, Madrid: Alianza, 1984, p. 24.

<sup>12</sup> El desarrollo longevo de las características políticas en Weber, especialmente en su relación con la organización y la burocracia, puede rastrearse asimismo en Max Weber, *El político y el científico*, Madrid: Alianza 1972; *Escritos políticos*. Madrid: Alianza 2008. Ver también, a este respecto, Alejandro Nieto, *El pensamiento...*, p. 414: “Resulta preciso afirmar ya por adelantado que toda dominación es un fenómeno

en consecuencia, de qué tipo sea la dominación política sobre el resto, es lo que importa resaltar en este trabajo. Tal enfoque, pretendidamente recogido de la óptica sociológica de Max Weber, es fundamental porque siempre se pivotará en torno al poder del sistema concreto a estudiar -en nuestro caso, quién manda políticamente en el aparato franquista- lo cual determinará sobre qué tipo de legitimación se está gravitando. Así, el poder en este sentido<sup>13</sup> se corresponde al modo en el que una dominación se legitima ante la sociedad y, por tanto, la pregunta va a recaer en quién ostenta ese poder según la dominación que se está produciendo.

Es por eso que aquí la burocracia, entendida como el modo instrumental que utiliza el poder para subsistir (organización administrativa, mero engranaje racional), no será un factor fundamental; más bien se quiere aproximar a lo burocrático como un agente principal de dominación (la legitimación racional, propiamente burocrática). La categorización de un sistema político como representación ideal es lo que permite, siguiendo a Weber, describirlo cuando se da como momento político empírico, en este caso en la España franquista. Esto es útil porque, con su ya clásica tipología de la dominación política, Weber detalla la específica relación entre el “gobernante” y el aparato administrativo, siendo dos los criterios fundamentales de la dominación política de las masas: la legitimación del poder y su correspondiente organización administrativa. En este sentido, para Weber solo la ley provee de legitimidad dentro de la dominación legal. Para una legitimación similar de este tipo, el franquismo pudo inicialmente asentarse en dos pilares “legales”: uno es la disposición jurídica por la que Franco solo respondía, en la conformación de las leyes básicas, ante Dios y la Historia (con lo que quedaría anulada la disposición metafísica de la ley general entre gobernado-gobernantes); el otro es la existencia retórica de un tributo a la ley por parte del sistema franquista, aunque obviamente siempre se habla acerca de una ley proveniente de los principios fundacionales surgidos del 18 de julio.

---

político y, en consecuencia, que la dominación legal, expresada a través de una organización (presupuesto de la Burocracia), presenta también de forma inequívoca esta naturaleza”.

<sup>13</sup> En el tipo de obediencia hacia el poder (*Macht*), Weber (*Sociología del poder*, Madrid: Alianza, 2016, p. 69) distingue claramente entre *Herrschaft* y *Autorität*. El primero corresponde al modo en que la sociedad está en condiciones de aceptar el mando político en cuestión, de acuerdo a parámetros diversos pero siempre voluntariamente. El segundo consiste en el acatamiento al poder por la mera imposición, donde el poder del gobernante se detenta a través de la fuerza o coacción. Por eso aquí no se va a hablar de la dominación por represión directa (tema que ha sido profusamente investigado dentro de la historia del franquismo) sino de cómo se da una legitimación positiva ante la sociedad y antes los demás Estados.

Así las cosas, la legitimación política que respaldaría al franquismo no podría ser tanto la legal (o burocrática, o racional), sino que se ajusta, a primera vista, a la descrita por Weber como tradicional. Juntando a ello la necesidad epocal de una figura autoritaria que guiara -acaudillara- a las masas, una legitimidad carismática acorde a los regímenes fascistas también cobra protagonismo. ¿Se puede unir una legitimidad tradicional a una carismática? A este respecto, Weber no limitó en ningún momento la posibilidad de que en el curso de la historia se dieran convergencias de lo más destacables; al fin y al cabo, un tipo ideal es una mera construcción teórica -pura, ficcional- que no puede plasmarse como tal en la siempre convulsa realidad social. Por ello es razonable pensar en la posibilidad de una mezcla entre varias características de dominaciones y legitimaciones.

¿Cabría preguntarse, siguiendo el sentido weberiano, qué tipo de legitimación política específica corresponde al franquismo? Pues, como vimos, su estructura organizativa ha podido ser descrita múltiples veces como un sistema burocratizado, y siendo que la dominación legal es la única que se corresponde con una organización administrativa burocrática,<sup>14</sup> no cabría más que otorgar al franquismo una seña de legalidad o racionalidad quizás demasiado inverosímil. Sin embargo, la legitimación que nunca pretendieron ocultar los mandos franquistas fue la surgida de la Guerra Civil. Ciertamente la victoria de la sangre, la de los cruzados frente a la anti-España, revistió siempre una pátina providencialista, pero la causa última de la guerra fue devolver al país a un estadio político reaccionario que la aunara con el sentido puramente “español”, lo cual no significaba otra cosa que retornar al sino tradicionalista. La lucha contra la ideología moderna en su totalidad era su proclama más esencial, lo cual implicaba tanto la vertiente imperial como la católica.

### Teología católica e institucionalización del carisma

En una posible simbiosis de legados ideológicos, el mismo Weber analizó un tipo de formulación que a la postre le serviría grandemente como punto de reflexión en sus estudios sobre sociología de la religión: la dominación burocrático-carismática.<sup>15</sup> El

---

<sup>14</sup> Rafael Bañón, *Poder de la burocracia...*, p. 51.

<sup>15</sup> No pocos han sido los ensayos destinados a desentrañar esa extraña esencia ideológica del franquismo por la cual se entremezclaban fascismo y nacionalcatolicismo. Quizás el intento reciente más sistemático en este aspecto sea el ya citado libro de Ferrán Gallego, *El evangelio fascista*.

ejemplo para Weber es la Iglesia católica, que precisamente es una institución tan representativa del franquismo y su incombustible clericalismo. La dominación burocrático-carismática es ciertamente particular: hay organización, pero esta responde a un criterio de fe. Pero es obvio que el franquismo no tenía una estructura política como la de la Iglesia. El regreso a una teología política pura desde la óptica tradicional es una quimera dentro de un Estado moderno del siglo XX. Los principales fascismos pudieron incluso revestirse de poderes cuasi divinos, pudieron detentar suavemente los poderes papales, pero no utilizaron la estructura teológica para su Leviatán, pues este requiere de un pensamiento ordenador moderno, cuya estirpe todavía logra resistirse a la unión entre conciencia y Estado.<sup>16</sup>

Y, sin embargo, la imposibilidad de trasponer un modelo teológico a una estructura secular y moderna como es el Estado no evitó que las categorías de uno fueran adaptadas conceptualmente al otro. La organización de la Iglesia pudo ser imitada en ciertos aspectos en los sistemas políticos seculares, siendo así que una corporación carismático-burocrática sirve de modelo a la del Estado occidental.<sup>17</sup> De este diagnóstico proceden también las famosas tesis sobre la teología política que popularizó Carl Schmitt,<sup>18</sup> cuyos argumentos y liquidaciones fueron multiplicándose a lo largo del siglo XX. El franquismo no podía escapar del sentido del Leviatán hobbesiano: imposible dejar de ser un Estado moderno, por mucho que se pretendiera retornar retóricamente a un pasado de teología política de corte medieval. El Leviatán del primer franquismo estaba siendo organizado, aunque en principio lo fuera mediante una dominación más clásica o tradicional en torno a centros de poder demasiado apegados al reciente botín de guerra y a las complicaciones propias de la inestabilidad internacional. Como vemos, la legitimidad basada en el carisma católico no era plenamente capaz de ser el detentor de la legitimidad en un Estado que aspirara a igualarse a sus semejantes fascistas. El Estado y su configuración moderna, aparte de las propias características geopolíticas e históricas de España, lo impedían. La figura carismática que alentara a las masas para la revolución

---

<sup>16</sup> Esta es la lectura de las lecciones políticas de Hobbes, iniciador de una libertad conciencia privada que a la postre criticaría, en su deseo de rectificarla, Carl Schmitt y su renovada teoría del Estado. Ver Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Ciudad de México: Distribuciones Fontamara, 2008.

<sup>17</sup> Manuel García-Pelayo, *Burocracia...* p. 27.

<sup>18</sup> Carl Schmitt, *Teología Política*, Madrid: Trotta, 2009.



social (en este caso, bajo una paradójica misión tradicional) tan característica de este tercio de siglo podía llevar al sistema a una dominación bajo el amparo de un líder carismático; pero tampoco Franco lo era.<sup>19</sup>

Se podría decir, entonces, que el franquismo fue capaz de interrelacionar la legitimidad surgida de estos dos tipos de dominación: la tradicional y la carismática. La tradicional porque, aparte de que el tradicionalismo ideológico constituía un eje de la retórica del Régimen, no poseía unas reglas bien definidas para la regulación del sistema político, algo que se pretendía subsanar mediante el proceso de institucionalización posterior. La carismática provendría de la imagen pública del Caudillo como enviado por la gracia divina, algo que en el simbolismo fascista y nacionalcatólico quedaría patente. La intención teórica que fundara el centro político más visible y ejecutor del franquismo ideológico primigenio, es decir, Falange, se basó precisamente en la convergencia de un sentido tradicional con una unidad de mando carismática que guiara a las diferentes corrientes de la verdadera España ante su momento histórico. De esto precisamente se trató el caudillismo pretendido por Franco, si bien quizás solo de forma retórica. El gran teórico español que condensará las corrientes legitimadoras para el Nuevo Estado que surgía de una guerra fue, sin duda, Francisco Javier Conde. Donde la racionalización liberal había fallado, surgiría él para servirse del realismo político.

#### Teoría del caudillaje: política contra institucionalización

Francisco Javier Conde condensa en el plano teórico el estadio jurídico-político del franquismo que representa las bases falangistas del Movimiento Nacional. Otros protagonistas del ensamblaje teórico de la representatividad y estructuración estatal del Régimen, como Luis Legaz Lacambra, Juan Beneyto o Eugenio Vegas Latapié son lecturas inexcusables si se quiere entender la naturaleza política del franquismo desde sus propios formadores históricos. Ahora bien, en cuanto a la pretensión de un caudillismo singular -y en cierta manera novedoso en su formulación- dentro del franquismo, Conde es quien elabora el más relevante intento de legitimación y quien más incide en esta

---

<sup>19</sup> Félix Duque, “Teofranquismo. Una aproximación a la crítica de la teología política en los años sombríos”, en R. Navarrete y V. Rocco (comps.). *Teología y teonomía de la política*, Madrid: Abada Editores, 2012.

labor.<sup>20</sup> A nivel teórico, el esfuerzo de Conde por crear un profundo sistema del caudillaje se corresponde con la dominación carismática, alternando también parcelas de la dominación tradicional. Unido a su voluntad de traspasar la ventana de la simple teoría reaccionaria, la tarea de crear una arquitectura de poder aplicada al momento histórico-político es, con independencia del resultado, hercúlea. La misión requería ímprobos ejercicios de síntesis teórica, no exenta de retórica legitimista y en ocasiones contradictoria, en torno a las virtudes del caudillismo junto a la promesa de avanzar dentro de los nuevos tiempos posbélicos.

Conde se encuentra siempre en consonancia con las teorías programáticas del fascismo europeo, pero se encarga -mediante una contundente apelación a la característica tradicionalista propia de un caudillo- de diferenciar a Franco de los líderes fascistas demasiado alterados por la recurrencia moderno-hegeliana del totalitarismo.<sup>21</sup> Tanto Hitler como Mussolini son figuras que recurren a la dialéctica líder-masa, empujando a la Historia y sus pueblos en misiones todavía idealistas. El desarraigo con la simple persona -humilde patriota- es sintomático de la deuda decimonónica, y Conde se esfuerza en hacer notar que la actitud del Caudillo para con su pueblo es muy otra. Todo ello se corresponde con un sentido trascendental del que dota una teoría superadora, casi mística y en ocasiones en exceso metafísica, regada de sentencias suarecinas, en donde la inmanencia (que él achaca a la nuda racionalidad) se sabe incapaz de legitimar nada realmente válido. La legitimidad no puede provenir entonces de un sistema demoliberal; más bien piensa Conde en la unidad de destino que, superadora toda razón, encarna la “España en armas”.<sup>22</sup>

Desde luego que esta concepción de dominación política se desprende de una corriente más amplia, en la órbita del realismo político, que se hizo fuerte durante los años 1920 y 30 en Europa, como fue el “decisionismo”. El auge decisionista queda enmarcado en la crítica al normativismo liberal en una época de violentas críticas a los sistemas parlamentaristas y constitucionales. Su más insigne representante y la postre maestro de Conde, Carl Schmitt, ve en el caudillo fascista un guardián del derecho que

---

<sup>20</sup> Enrique Moradiellos, “La doctrina...”, p. 794 y ss.

<sup>21</sup> Francisco Javier Conde, *Contribución a la doctrina del caudillaje*, Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular, 1942, p. 36 y ss.

<sup>22</sup> Alberto Reig Tapia, “Aproximación a la teoría del caudillaje en Francisco Javier Conde”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 69, 1990, p. 69.

funda la legalidad nacional, y que está en condiciones de hacerlo porque manda allí donde la fría norma ha dejado de fungir como tal.<sup>23</sup> Esta dependencia personalista es semejante a las posturas de dominación tradicional o carismática.<sup>24</sup> El signo fundacional de lo político como un campo autónomo del resto de realidades sociales es una de las lecturas claves que Conde extrae de Schmitt. Se podría pensar entonces que Conde no solo intervino efusivamente en la teorización del caudillismo político que guiara la nueva etapa española (una tarea, digámoslo así, de “creación”) sino que también pensó su contribución como un modo de no caer de nuevo en los terrenos liberales que ya para mediados de los años 40 parecía destinado a ser el signo de los tiempos. Él era consciente de que el giro hacia el impersonalismo, propio de la mentalidad política moderna, ya ha determinado lo político como una esfera más del sistema social, relativizándolo y convirtiéndolo en una parte de la sociología.<sup>25</sup> Tal impersonalismo era un problema radicalmente moderno en cuanto a liberal, y Conde siempre se lo reprochó al gobierno de la Segunda República bajo el peyorativo término de “nomocracia”.

En este sentido, uno de los ataques que desde la guardia falangista se hacía a los “institucionalistas” nacionalcatólicos puede resumirse en la despersonalización de lo político:

La consecuencia, señala Conde (siguiendo estrechamente a Max Weber y sus doctrinas sobre el paso de la autoridad personal carismática al proceso moderno de racionalización) es que la vida política viene entonces supeditada a leyes causales, computables por el cálculo científico, de modo que al final todo acaba por ser considerado como un mero símbolo de la explotación económica”.<sup>26</sup>

En efecto, todo proceso de institucionalización bajo normas alejadas de esa trascendencia proveniente de la legitimación tradicional-carismática significa, para el

---

<sup>23</sup> Carl Schmitt, “Interpretación europea de Donoso Cortés”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, edición de Héctor Orestes, México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 115.

<sup>24</sup> Enrique Serrano, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Anthropos, 1994, p. 99.

<sup>25</sup> Francisco Javier Conde, *El hombre, animal político*. Madrid: Encuentros, 2011, p. 22.

<sup>26</sup> Félix Duque, “Teofranquismo...”, pp. 210-211. Como vemos, Conde retuerce el prisma weberiano hasta hacerlo compatible con las convicciones que necesitaba el Régimen en esta precisa etapa histórica. Según Félix Duque (p. 213), Conde invierte el orden weberiano de legitimidades: “Se pasa de una legitimación tradicional (fundada en la creencia habitual en la santidad de quien posee el mando por delegación divina) a otra racional (más bien demoliberal, entendida como un ejercicio administrativo del poder), y se desemboca en fin en una legitimidad carismática (basada en la devoción extraordinaria que siente el pueblo, identificado con su caudillo por el carácter ejemplar y el temple heroico de su persona)”.

nacionalsindicalista, la triste condena de un Régimen que había luchado por no subsumirse en el racionalismo del orden que todo lo cuantifica, y que por ello ha caído sin remedio en la maldición moderna de ofrecerse al verdugo económico.

De todas formas, más allá de lo enrevesado de esta defensa teórica, lo conveniente aquí es retener que el personalismo caudillista, que es más propio de los tipos ideales carismático y tradicional y que compone el sedimento de la política franquista en sus inicios prefigurando los votos del Movimiento falangista, es una forma que políticamente se contrapone a la institucionalización por mucho que esta tenga como objetivo perpetuar los designios autoritarios del Régimen (o pasar de la persona a la institución). Lo que disuelve todo concepto caudillista es, al fin y al cabo, la creencia en la “regla”, porque significa menguar la capacidad personalista de dirigir todo un país por medio de ideales puramente míticos, providenciales o carismáticos.<sup>27</sup> Esa sensación de designio histórico tras haber derrotado al enemigo antiespañol decae, siendo este es uno de los grandes temores del falangismo combativo. Y sin embargo conviene entender que el institucionalismo racional -que Conde había señalado como la base de la democracia moderna y su impersonalismo legal, así como de la “nomocracia” republicana- no solo responde a criterios de dominación dentro de un marco democrático; la vía de la institucionalización de una ley puede llevarse a cabo en el espacio de un sistema estrictamente autoritario, como en efecto fue el caso del franquismo. Así, la despersonalización a favor de la ley y en contra, por tanto, del caudillismo lato, no significa en ningún caso una necesaria conversión a la normalidad democrática ni la asunción de un marco de Estado de Derecho. O dicho de otro modo, la modernización de las estructuras políticas y administrativas del Estado no conlleva aparejado la presencia directa de presupuestos democráticos, si bien a largo plazo estas pequeñas grietas en la normalización legislativa y funcional pueden desarrollar, de acuerdo a un contexto favorable, una creciente participación popular y una menor restricción de derechos fundamentales. Es por ello que discrepo de la aseveración inicial de Miguel Ángel Giménez cuando en su artículo “Autoritarismo y modernización de la Administración Pública española durante el franquismo” escribe, a propósito de la administración

---

<sup>27</sup> Nótese: “por medio de”, es decir, como fundamento de la legitimación. Esos elementos (tradicción, culto al Caudillo cercano a la religión política) siguen siendo, sin embargo, los pilares o “fines” del Régimen que permanecerán incluso tras la institucionalización.

franquista, que “aunque la ineficacia de este modelo, que desatendía los intereses generales, trató de ser corregida a partir de la década de 1950, los intentos por reformar la Administración chocaron con la esencia autoritaria del régimen, que obstaculizó su modernización efectiva”.<sup>28</sup> Se podría entender equivocadamente entonces que de la modernización “efectiva” de la administración -y de su correlativo político- se colige una disminución en las cotas de autoritarismo. Sin embargo, lo que se ha querido mostrar aquí es que el modo de dominación -ora ligado hacia el caudillismo, ora hacia el burocratismo racional- no determina de suyo la impronta misma del autoritarismo que determina un sistema político.

Del mismo modo habla Manuel Villoria, buen conocedor de la administración pública española, de que el franquismo constituye un “modelo de Estado en el que el respeto formal por la ley y su cumplimiento estricto por la Administración trataban de ocultar que la propia ley tenía su origen en un Parlamento no elegido por el pueblo y controlado férreamente por el ejecutivo y los cuerpos de Élite”. Encontramos aquí, igual que antes, la tendencia a comprender la organización racional-burocrática como un supuesto político salvable únicamente si se somete a la óptica democrática.<sup>29</sup> Sin embargo, las diminutas parcelas de libertad individual y social que fueron apareciendo a lo largo del largo Régimen no se deben buscar en estas hipotéticas virtudes racionalistas o modernizadoras, sino más bien en la multiplicidad de factores históricos de toda índole que se pudieron ir adaptando a las nuevas etapas políticas y sociales internacionales.

## El proceso de racionalización del franquismo

En ese breve repaso desde la burocracia franquista hasta la transición, continua el profesor Villoria poniendo el acento en el proceso de “despolitización”<sup>30</sup> que se había

---

<sup>28</sup> Miguel Ángel Giménez, “Autoritarismo y modernización de la Administración Pública española durante el franquismo”, en *Revista De Estudios De La Administración Local Y Autonómica* 1, 2014a.

<sup>29</sup> Manuel Villoria, “El papel de la burocracia en la transición y consolidación de la democracia española: primera aproximación”, en *Revista Española de Ciencia Política* 1, 1999, p. 85 y ss. En este caso probablemente pueda entenderse porque Villoria centra su investigación en el periodo de la Transición y sus necesidades democráticas, más que en las bases jurídicas franquistas.

<sup>30</sup> Manuel Villoria, “El papel...”, p. 101. Dejaremos en este artículo el debate acerca de la “despolitización” que supuestamente se produjo durante los años 50 en España, y que usualmente ha sido emparentada con el auge de la época tecnocrática del franquismo. Y esto no solo porque habría que hablar de cómo un gobierno tecnocrático se puede desligar de la función política, como si todo gobernar -por muy neutral que

dado en el Régimen durante los años 50, especialmente con la aprobación de leyes que le conferían al franquismo una imagen de Estado sujeto a Derecho. Así, para el nacimiento de las leyes estatales acordes al ritmo europeo nada había mejor que “neutralizar el propio partido -el Movimiento- el cual estuvo también controlado en sus puestos directivos por dichos burócratas. Franco, en consecuencia, delegó en las élites burócratas la gestión de su régimen, eso sí, sin perder nunca el control último del mismo”. De esta explicación se desgajan, sin embargo, dos preguntas que no se contestan a lo largo de ese texto. La primera es por qué es relevante disminuir el poder del Partido, especialmente si ya estaba siendo domeñado por la creciente burocracia. La segunda es qué tipo específico de "control" nunca perdió Franco, si el poder legislativo, administrativo y ejecutivo estaban de facto con los burócratas.

La primera cuestión se relaciona con lo explicitado antes: aunque haya efectivamente burócratas, no significa que el régimen, siquiera el Partido mismo, estuvieran burocratizados políticamente hablando. Es por eso que la distinción weberiana que se ha realizado resulte fundamental en este aspecto. La segunda cuestión, relativa al peso de Franco en la actividad política, se avista en aquella sentencia schmittiana entorno a las formas monárquicas modernas: *le roi règne mais il ne gouverne pas*. Un rey podía reinar entonces, pero eso no significaba estuviera gobernando *de facto*. Naturalmente, esto contradecía a los dictámenes fundacionales que el franquismo había transmitido. Desde el reciente Instituto de Estudios Políticos -uno de los recovecos que más intensidad política producía en la España del primer franquismo- se hacía hincapié en 1942 que en el país no había división de poderes, sino que había división de funciones: en España la división de poderes quedó disuelta al formalizarse el mando de Franco (decreto del 24 de julio de 1936), desde donde asumía todos los poderes del Estado.<sup>31</sup> Esta ambivalencia sobre el manejo institucional y la predilección por el mando unitario de Franco auspiciado por la Junta Política, vinculada a la estructura falangista, coincidió con el último intento de “refalangistización” de José Luís Arrese en los años previos a las reformas jurídicas.

---

se pretenda- no implicara unas inevitables premisas políticas; sino que, en un orden incluso más amplio, se estaría obviando una de las finalidades que el propio Franco quería para su régimen: la desmovilización de las masas en un momento acuciantemente tenso en cuanto a ideologías y organizaciones políticas. Esto es, una vuelta a la antipolítica, a la “despolitización” de los españoles. Ver: Miguel Ángel Giménez, *El Estado franquista...*, p. 94.

<sup>31</sup> Luis Jordana, “El principio de unidad y sus consecuencias políticas y administrativas”, en *Revista de Estudios Políticos* 5, 1942.

Los planes de Arrese para el futuro de España incluían la dominación preponderante de la política por Falange, la reestructuración del gabinete ejecutivo a favor de aspiraciones autárquicas y totalizadoras y una sucesión de gobierno siempre dentro de las directrices del Movimiento Nacional; todo lo cual encontró, como se sabe, una amplia contestación desde los sectores monárquicos y católicos.<sup>32</sup> Las críticas a unos planes excesivamente falangistas introdujeron la necesidad de elaborar un camino propio hacia la institucionalización contraria a los designios de Arrese, y que fue posible toda vez que Franco desequilibró la balanza en favor de Carrero Blanco.

Por ello mismo también ha de entenderse la estrategia de los creadores de las nuevas leyes de los años 50 como la manera legal y progresiva de eximir de funciones espontáneas al Jefe del Estado y subsumir las decisiones funcionales en los cauces de unas leyes estables, basadas en la legalidad abstracta y con cierto regusto europeizante. En este paso desde la política carismática/tradicional a la racional es interesante rescatar la reflexión que Nicos Mouzelis, el gran estudioso de los sistemas burocráticos, realiza sobre tales transiciones: “en el tipo carismático de dominación, el centro de tensión e inestabilidad se encuentra en el proceso de despersonalización del carisma, del mismo modo que la descentralización es el mayor problema del tipo de dominación tradicional”.<sup>33</sup> Así pues, en la normalización o rutinización del carisma primigenio opera una despersonalización, fundamento de la “nomocracia” para Conde. Pero va más allá: la descentralización del poder real es un estadio asimismo insalvable para la ganancia de las redes burocráticas. Todo esto es compone el resultado que se quería alcanzar desde la reforma de 1957 en adelante. La concentración formal del poder en la figura de Franco era innegable, pero ya se había cruzado el puente entre la todopoderosa figura del Caudillo y una gobernación *de iure* más cercana a la esencia liberal-capitalista, por la cual la administración del poder rutinario quedaba en manos de expertos burócratas.

Desde luego que la racionalización o institucionalización de un orden político surgido de un conflicto armado y el consiguiente régimen autoritario no es un terreno yermo o inexplicado. Siguiendo de cerca la senda weberiana, Manuel García-Pelayo

---

<sup>32</sup> Este proceso ha sido explicado, entre otros, por Paul Preston, *Las derechas españolas en el siglo XX: Autoritarismo, fascismo y golpismo*, Madrid: Editorial Sistema, y Álvaro Soto, *¿Atado y bien atado? Institucionalización y crisis del franquismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

<sup>33</sup> Nicos Mouzelis, *Organización y burocracia. Un análisis de las teorías modernas sobre organizaciones sociales*, Barcelona: Ediciones Península, 1991, pp. 26-27.

expresó cómo la típica etapa evolutiva en la que regímenes basados en el carisma del líder tienden a crear estructuras que permitan manejar el complejo social. Es precisamente entonces cuando el aparato burocrático emerge para mantener en el tiempo una dominación carismática o tradicional, que de otra forma no podría sobrevivir.<sup>34</sup> Y menos aún en un espacio determinado por las fuerzas políticas occidentales de la Europa de posguerra.

Es así que en cualquier régimen político iniciado desde la espontaneidad creadora del carisma no tiene otra vía de supervivencia, finalmente, que constituyéndose como un sistema burocrático de normas racionales e impersonales. Un líder caudillista podría incluso, con una terrible fuerza de dominación, llegar a mantener un sistema político con la mínima interferencia institucionalizadora; sin embargo, a la indefectible muerte del portador del carisma, sus sucesores tienen que acudir a una organización más rígida y formal, con el fin de preservar y propagar sus mandatos. Esto es exactamente lo que ocurre en el fondo del proceso de institucionalización franquista. Y por ello era vital, en la batalla entre familias franquistas, agenciarse el rol de única posibilidad de supervivencia ante Franco, lo cual fue resuelto finalmente por el hábil y bien preparado grupo de nuevos políticos surgidos no pocas veces de instituciones elitistas como el Opus Dei. Estos, por supuesto, quedaron beneficiados de alguna manera por la situación política ya mencionada.

Con todo este bagaje, la España de Franco llevó a cabo su propio proceso de racionalización desde la instauración de la nueva Ley de Régimen Jurídico de la Administración del Estado, aprobada en 1957. La creación de una especie de primer ministro (Ministro Subsecretario de la Presidencia), por ejemplo, siguiendo el artículo 14 de esa ley, responde para Antonio Cañellas a un modelo de eficacia administrativa que tiende a la desconcentración de competencias de Franco, que si bien mantenía centralizada la estructura de poder en su persona, introducía “un instrumento colaborador que autolimitara algunas funciones en beneficio de una mayor sistemática”.<sup>35</sup> Este es uno de los ejes más relevantes, pues se describe cómo la descentralización del mando puramente político en unos órganos de gestión más “neutrales” -adaptados a los nuevos tiempos, con un tono empresarial- pero manteniendo todo el poder (virtual, retórico) en

---

<sup>34</sup> Manuel García-Pelayo, *Burocracia...*, p. 91.

<sup>35</sup> Antonio Cañellas, *La tecnocracia...*, p. 216.



el designio unívoco de Franco. Este nuevo modo de operar a la manera europea se acercaba, según Villoria, al modelo ideal de burocracia racional:

la administración franquista se intentaba acercar bastante a los rasgos típicos del modelo ideal de burocracia weberiana: jerarquía, procedimientos escritos, selección por mérito, neutralidad política, impersonalidad, etc. Con una pequeña diferencia con respecto a la burocracia propia de un sistema democrático: las directrices políticas y las propias leyes eran, en gran medida, también aprobadas por los propios burócratas de élite.<sup>36</sup>

Y la élite política mencionada juega un papel fundamental en el relato del franquismo, por cuanto que la historia política franquista es fundamentalmente la historia de su poder ejecutivo.<sup>37</sup> Todo el proceso de institucionalización, con las directrices que se han ido indicando hasta ahora, se definen en la clara determinación de los protagonistas del proceso por destinar el Régimen hacia una forma política concreta: la de una Monarquía tradicional y católica. Porque el inicio de la institucionalización significó una importante batalla ganada por parte de los monárquicos franquistas.

#### Institucionalización como permanencia

Así, la batalla fue “ganada” por los monárquicos franquistas, si bien ambos contendientes servían en última instancia a unos mismos ideales de fondo, pues el paso a la institucionalización solo se disponía realmente con el fin de perpetuar un Régimen igualmente católico, reaccionario, autoritario e inmovilista; ahora, eso sí, en la forma concreta de una monarquía antiparlamentaria. ¿Por qué el cambio de una dominación a otra puede suponer algo tan trascendente, más allá de la mera rutina organizativa del poder? Precisamente por jugarse la superioridad de un grupo dentro del seno franquista con unos planes ideológicos y culturales diferentes del grupo tradicional falangista. Para Cañellas, de nuevo, la institucionalización respondía a una “vía indirecta” de la política (es decir, a una vía administrativa) por la que hacer prevalecer una opción ideológica que se estaba aparejada al círculo ideológico del que formaban parte los nuevos ministros.<sup>38</sup> Esta era la de la modernización técnica del país, lo que significaba fundamentalmente la

---

<sup>36</sup> Manuel Villoria, “El papel...”, p. 103.

<sup>37</sup> Juan Álvarez, *Burocracia...*, p. 10 y ss.

<sup>38</sup> Antonio Cañellas, *La tecnocracia...*, p. 196.

apertura de la óptica empresarial a los procedimientos políticos, con gran peso de la economía nacional. La opción desechada, el viejo falangismo estatista, quedaría sin opciones (culturales e ideológicas) ante el envite modernizador y económico. El proceso de reforma político-administrativa se dirigía contra la estructura partidista y totalizadora, en ocasiones arcaica, del Movimiento.

Es cierto que esta concepción de la política será criticada por sectores del Régimen que querían reponer al franquismo metas más politizadas y menos burocratizadas, aunque también serán objeto de crítica desde sectores que empezaron a abogar, en los años 60, por un modelo más aperturista de Régimen, en la línea de los Estados parlamentarios europeos. Tampoco es ningún secreto que el contexto mundial fue clave en todo este proceso, por el cual el franquismo se adaptó una vez más al estilo más propicio para su supervivencia. Tal y como apuntó Santos Juliá, se empezó entonces a trabajarse una imagen de progreso que “sin renunciar a su legitimidad de origen -la victoria- insistió en una especie de legitimidad de ejercicio”.<sup>39</sup>

En todo caso, que desde sectores monárquicos cercanos al integrismo se reformaran e introdujeran los parámetros con los que capacitar administrativamente al Estado no deja de tener una direccionalidad extraña: la tendencia hacia la organización burocrática empresarial no se desprendía del mismo seno estatal, sino que siguió un camino opuesto, por el cual el espíritu de empresa irrumpió en la modelación del país.<sup>40</sup> A partir de ahí, es necesaria su implementación para adecuarse al ritmo de las sociedades contemporáneas. De hecho, las nuevas leyes que reformaron la administración se inspiraron en el modelo de la Oficina de Presupuesto de Estados Unidos, en el intento de López Rodó de trasponer las medidas de la actitud empresarial a las del Estado. La visión organizativa del país como unidad productiva, en un sentido todavía sansimoniano, dirigida a la pura administración de las cosas, es lo que acrecienta, según Carlos Moya la necesidad económica que, sin ser esta un punto esencial en el proceso burocrático primigenio, es una característica de cierta afinidad estructural.<sup>41</sup> “El capitalismo requiere una administración burocrática, aunque burocracia y capitalismo hayan surgido de raíces históricas distintas”, afirma Joaquín Abellán en su introducción a la *Sociología del Poder*

---

<sup>39</sup> Santos Juliá, “Un fascismo bajo palio, en uniforme militar”, en *Babelia* (El País), 18/07/1998, p. 13.

<sup>40</sup> Rafael Bañón, *Poder de...*, p. 53.

<sup>41</sup> Carlos Moya, *Señas de Leviatán. Estado nacional y sociedad industrial: España 1936-1980*, Madrid: Alianza, p. 175.

de Weber.<sup>42</sup> La vinculación entre reformistas burócratas del Régimen y la tecnocracia de los Planes de desarrollo es suficientemente claro. De algún modo, era la vía “natural” de continuación del proceso iniciado desde la pureza política. Se entiende, pues, que el cambio de rumbo en el Régimen franquista haya sido asociado, demasiado descuidadamente quizás, al proyecto tecnocrático en sí mismo.

Siempre dependiente del parámetro económico, la tecnocracia se define normalmente como la sustitución de los políticos por expertos en un campo concreto, que conlleva una modernización de las pautas políticas tradicionales y una desmedida entrega en pro de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, es la misma esencia burocrática la que puede corroer la tríada gobernantes-burocracia-gobernados (burocracia como transmisor organizador), típica de los sistemas de teoría política clásica, en la simple fórmula de burocracia-gobernados: “la dominación burocrática puede dejar de ser la dominación ejercida a través de un apartado administrativo (conforme al concepto riguroso inicial) para convertirse en algo conceptualmente tan anómalo, y al tiempo tan real, de una dominación ejercida por un aparato administrativo”.<sup>43</sup> Esta ausencia de un paso intermedio, por la cual la burocracia asume las pretensiones políticas, muestra como innecesario el típico rasgo tecnocrático al que usualmente se acude siempre que hay una pérdida de esencia política clásica. Por eso creo preferible guardar el concepto de tecnocracia para las situaciones en que prima el estadio económico sobre el político, si bien ambos comparten un suelo teórico fundamental.<sup>44</sup> Por otro lado, estoy de acuerdo con Francisco Javier Paniagua en que España no hubo tanto esa tecnocracia pura, de raigambre estadounidense, sino la racionalización de un sistema jurídico con el objetivo de ordenar las exigencias económicas, pero siempre como un criterio político.<sup>45</sup> Por ello este estudio responde al análisis del proceso burocrático-administrativo que, bajo el auspicio político, no solo permitió un crecimiento económico (más allá de la tecnocracia) sino que sentó las bases de la integración al modelo europeo de política interestatal.

---

<sup>42</sup> Joaquín Abellán, “Introducción”, en Max Weber, *Sociología...*, p. 38.

<sup>43</sup> Alejandro Nieto, *El pensamiento...*, pp. 420-421.

<sup>44</sup> Es interesante la separación que establece Manuel García-Pelayo (*Burocracia...*, p. 32 y ss.) entre racionalidad jurídica y racionalidad técnica, donde la primera corresponde a la organización de la burocracia y la segunda a la racionalidad específica de la tecnocracia (y que obviamente, aun estando separadas, están relacionadas).

<sup>45</sup> Francisco Javier Paniagua, *La ordenación del capitalismo avanzado en España: 1957-1963*, Barcelona: Anagrama, 1977.

Por otro lado, completando cómo se planteó este nuevo rumbo político, hay que señalar que López Rodó, principal arquitecto de estas leyes institucionalistas, creía en el tipo de organización legal y su administración burocratizada, pero para él la administración no tenía como fin sustituir a la política: “no creo en una Administración aséptica, despolitizada, porque, como dice Carl Schmitt, ‘huir de la política es huir del Estado’”.<sup>46</sup> López Rodó advierte, mediante un velado símil kantiano, que una administración sin política carece de rumbo, y mientras que la política sin Administración quedaría en vana palabrería. En esta reflexión, que fue lanzada en su discurso en las Cortes exponiendo la Ley de Procedimiento administrativo de 15 de julio de 1958, se puede apreciar cierta impostura en el modo en que Rodó cita a Schmitt. Teniendo en cuenta el estadio político que estaba en el horizonte de Schmitt en la época, uno de los peores sucesos que podían pasarle a Europa es que su política quedara supeditada a la administración. Este es su diagnóstico para el destino del continente, pues se enmarca en plena época de las neutralizaciones políticas.<sup>47</sup> Si bien es muy claro que la política es el alma del Estado, y que no se entendería un Estado sin ser un Estado político en sentido fuerte, la tendencia de Schmitt siempre fue evitar toda pérdida del sentido político, que él achacaba a la neutralización típica de su tiempo.

Así, la época de la despolitización coincide precisamente con el auge de un aparato estatal demasiado mediatizado por la burocratización, ya que el proceso implica, de nuevo, una dependencia impersonal hacia la ley abstracta y positiva. El entroncamiento con los postulados weberianos se encuentra específicamente en el modo en el que la burocratización representa el proceso “de racionalización del que la ciencia no es más que un aspecto, conduce en última instancia a rechazar todas las religiones, valores metafísicos o tradicionales y explicaciones del mundo de la misma naturaleza, y todo ello precisamente para la desmitificación del mundo”.<sup>48</sup> Más allá de cualquier otra pretensión ideológica e ilusamente ambiciosa, este nuevo sistema burocratizado no buscaría sino la permanencia del régimen franquista a través de la modernización de su estructura administrativa alejada de las viejas pretensiones políticas más basadas en el imperialismo y el caudillismo falangista. La crítica de los antiguos sectores del Movimiento provendría

---

<sup>46</sup> Laureano López Rodó, *Política y desarrollo*, Madrid: Aguilar, 1970, p. 143.

<sup>47</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2016.

<sup>48</sup> Nicos Mouzelis, *Organización...*, p. 25.

de esta impersonal sistematización administrativa, tal y como recordaría Conde. Por lo demás, se aseguraba la pervivencia del franquismo, por lo que se entiende que lo que en el fondo se jugaba era la batalla político-cultural de “cómo debe ser el nuevo Estado franquista”.

Pero también es cierto que el sentido de esta etapa racionalizadora (desarrollista, “tecnocrática”) ha solido ser explicada exclusivamente desde estos parámetros como mera lucha ideológico-cultural, sin atender tanto al proceso de burocratización que da pie al cambio político real (a lo máximo que se podía aspirar sin destruir el franquismo) y que condiciona la parte económica, no siendo este el motivo último sino una característica más del pensamiento racionalizador surgido de las cabezas de la reforma del 57.

## Conclusiones

Como se ha podido observar, el proceso de institucionalización burocrática del franquismo, iniciado en 1957, constituye un cambio fundamental en el modo de entender su política interna en tanto que revierte la tendencia falangista en favor de una burocratización ligada nuevos objetivos de legitimación. La característica que posibilita este fundamental cambio se encuentra en las bases de la organización política misma y en el tipo de legitimación a la que accede el franquismo una vez completadas las reformas administrativas y jurídicas. A su vez, esta nueva forma de entender el juego político está en consonancia, siguiendo a Weber, con una dominación legal-racional. El proceso de burocratización política va ligado además a la institucionalización del Régimen, en tanto que la estructuración en un Estado basado en leyes tiende a limitar el poder unilateral que pudiera ser auspiciado mediante otro tipo de jurisprudencias basadas en el caudillismo. Por otro lado, el contexto internacional es clave porque premia la visión empresarial y económica que imprimían los grupos católicos y monárquicos por encima de pretensiones todavía revolucionarias y totalitarias. Es por eso que la “ventaja” ideológica que poseía el sector católico-integrista fue un factor diferenciador principal en su éxito, sin perjuicio de que todos los sectores que componían el corpus político franquista abogaran lealmente por el mando de Franco y se respetaran los valores del 18 de julio.

Por último, queda patente que este proceso de burocratización es específicamente político, y tiene que estudiarse como tal; su prolongación o complementación económica no debe adulterar las raíces y motivaciones del proceso anterior. Por ello el término tecnocracia debe emplearse de forma más acotada, diferenciándose de la nuda burocratización, para no encerrar así, bajo el epíteto de “tecnocracia”, todo aquello que revista en el franquismo de un tono racionalizador, modernizador, desarrollista o simplemente económico.

## SEGUNDA PARTE. LEGITIMACIÓN E HISTORIOGRAFÍA





## Capítulo 4. Historiografía y poder. La generación de 1948

### La intelectualidad del “grupo Arbor”

Como ocurre en muchos casos, la denominación de generación de 1948 fue autodefinida por quienes compartían un proyecto concreto. Si bien otro tipo de generaciones, como la del 27 en España, han podido ser nominalizadas por protagonistas posteriores y ajenos a esos grupos, la mayoría son identificadas por alguno de sus componentes contemporáneos y ratificadas por el resto. Esto se debe a un factor esencial que maneja la motivación de estos grupos, y que radica en su intención de presentarse como líderes intelectuales ante la sociedad contemporánea en la que se encuentran. En el caso de la generación de 1948, esta intencionalidad es todavía más marcada por una doble condición: primero, porque su proyección ideológica va a estar sustentada en los terrenos de la historia y la historiografía, gracias a lo cual se arrogan cierto derecho a establecer un vínculo entre su misión ideológica y la “historia” profesional, como veremos. La segunda condición se refiere a condicionantes contextuales, en donde intervienen la pobreza intelectual del primer franquismo y, por extensión, la ausencia de una verdadera producción intelectual con perspectivas de creación de identidad nacional.

El acta de denominación, que no de fundación, se la dio Vicens Vives en un comentario a un opúsculo del historiador Vicente Palacio Atard; denominación que fue más tarde expuesta con cierta extensión en un artículo en el semanario barcelonés *Destino*, en el año 1949. Es cierto que Vives no se considera componente de esa generación, pero es palpable que, por esos años, comparte el mismo terreno ideológico que aquellos defienden desde sus variadas plataformas culturales. Precisamente en el artículo mencionado exterioriza Vives una serie de tópicos compartidos por la “generación”. Es el caso, por ejemplo, de la frontal oposición a las posturas intelectuales deudoras de la anterior generación, la de 1898, que será uno de los polos dialécticos a los que se enfrenten los del 48. Tampoco se escapan de un juicio crítico los deudores actuales de la corriente noventayochista, que son quienes están problematizando España de una

manera decadente y torpe: “respecto a estos últimos [los deudores del 98], según parecer escrito del que es ahora su máxima encarnación espiritual, solo les cabe buscar la turbia desconfianza, el oscuro temor de la noche. Unos y otros, en efecto, han exprimido el jugo histórico de una catastrófica herencia. Durante cincuenta años los españoles hemos vivido coaccionados por su hubulante [*sic*] progresismo o su primitivismo inmanente, su sentido dramático de la vida o su dialéctica pesimista”.<sup>1</sup> Como queda patente, este tipo de sentencias recrea la astillada polémica que sobre el *ser de España* se está llevando a cabo en la esfera cultural e ideológica.

En este sentido, no es baladí que un historiador de renombre como Vicens Vives le diera un tono eminentemente historiográfico a la nueva generación recién acuñada. Él mismo estuvo vinculado a una matriz nacionalcatólica que comenzó a controlar los espacios universitarios de la ciencia histórica tras la posguerra, toda vez que hubo expurgado sus predilecciones catalanistas.<sup>2</sup> Y es que para determinar la esencia de la España franquista se requería entrar en la querrela de ajustar el pasado español con respecto a sus múltiples desviaciones seculares, para lo cual era preciso mantener una idea de la historia muy concreta y elaborada. La oportunidad que otorgaba el franquismo a la nueva generación, a través de una institucionalización progresiva de sus premisas, sin una verdadera oposición (más allá de sus competidores culturales, que por lo demás no cuestionaban la garantía de Franco) y con un terreno desolado por la guerra -propicio para construir algo “desde cero”-, la pudo remarcar Vives con la cita que concluye su artículo: “Sus comienzos se han revelado óptimos, y mejores serán los resultados si al éxtasis del descubrimiento y al neofitismo del conquistador ardiente, deseoso de llegar a su El Dorado, siguen años de meditación serena. Porque, sobre todo, la generación del 48 no puede desaprovechar la gran oportunidad histórica que ofrecerá a su Patria”.

Por todo ello no debe sorprender que los más importantes componentes de esta generación del 48 estuvieran relacionados con la academia, cuyo ámbito era, en mayor o menor medida, la ciencia histórica. Así, encontramos por ejemplo a Ángel López-Amo, catedrático de Historia del Derecho Español en la universidad de Valencia desde 1945; Florentino Pérez Embid, catedrático de Historia de los Descubrimientos Geográficos en

---

<sup>1</sup> Jaume Vicens Vives, “La generación del 48”, en *Destino* 641, 1949.

<sup>2</sup> José Antonio Piqueras, “Josep Fontana: Historia develada y conciencia social”, en *Historia Social* 94, 2019, pp. 147-178.

Sevilla desde 1949 (más tarde, también en Madrid); Jorge Vigón, futuro ministro de Obras Públicas, fue colaborador en el Instituto de Historia del CSIC, escribiendo ensayos sobre historia, periodismo y literatura; Vicente Palacio Atard, catedrático de Historia Moderna de España en la Universidad de Barcelona; Vicente Marrero, colaborador en el departamento de Culturas Europeas del CSIC y fundador de la revista *Punta Europa*, además de premio nacional de ensayo por su biografía sobre Maeztu.<sup>3</sup>

Solo queda ya examinar al que es considerado el líder de este grupo, Rafael Calvo Serer. Según Onésimo Díaz -uno de los mejores conocedores de este intelectual y de la generación del 48 en general-, Calvo Serer se constituyó como el centro neurálgico que conectó a los demás académicos y quien expandió el proyecto integrista en su condición de líder visible.<sup>4</sup> Habiendo pasado por el Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera en Burjassot, donde se reunirían jóvenes católicos para su primaria educación, el valenciano consiguió su cátedra de Historia Universal Moderna y Contemporánea en la universidad de Valencia a la altura de 1946. Como no podía ser de otra manera, Calvo Serer estuvo permanentemente vinculado a las esferas académicas (extensiones del CSIC y de universidades periféricas, como las de Santander y La Rábida, además de instituciones dedicadas a la investigación tanto nacionales como internacionales) y siempre conservó el prurito del historiador comprometido con la causa tradicionalista. En ello residió el desempeño historiográfico con el que cimentaba sus propuestas intelectuales, tal y como harían mayoritariamente el resto de la “generación” de faz historiadora.

Calvo Serer no descuidará, durante estos años, la relevancia que para sus escritos tiene la caracterización historiográfica de la España entendida desde la ideología nacionalcatólica. Ya en uno de sus primeros escritos importantes, *La configuración del futuro*, de 1953, Calvo Serer se muestra dispuesto a desvelar que las polémicas surgidas desde la posguerra acerca del ser de España radican en una comprensión irregular de la historia misma. Ciertamente, este libro cierra la trilogía opuscular que se inició desde 1951, abierta la batalla sobre esencialismos con su *España, sin problema*, y continuada

---

<sup>3</sup> Estos quizás sean los principales adalides de esta generación, aunque no los únicos. Algunas de las obras de referencia sobre estos intelectuales y su posicionamiento como grupo ideológico son: Onésimo Díaz, *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Valencia: PUV, 2008; Sara Prades, *España y su historia. La generación de 1948*, Castellón: UJI, 2014; Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*, Madrid: Taurus, 2004; Elías Díaz, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid: Tecnos, 1983.

<sup>4</sup> Onésimo Díaz y Fernando de Meer, *Rafael Calvo Serer. La búsqueda de la libertad (1954-1988)*, Madrid: Rialp, 2010.

en 1952, con su *Teoría de la restauración*, presentando una teoría superadora de los problemas transitorios -no esenciales a España, sino comunes en el presente mundial-, en donde desgranará su receta de actualizar el conservadurismo. El intento de cerrar la empresa dialéctica abierta por Laín y su problematización de España consistía, pues, en dejar en claro la naturaleza firme y pura de la historia española, reclamando una autenticidad por contraposición a unas tesis “impuestas” por presiones extranjeras. ¿Cómo se lleva a cabo esta diferenciación? Para empezar, Calvo utiliza la distinción germánica entre Historia y *Geschichte*: “Con esta última palabra se designa todo lo que ha sucedido en el tiempo, y está ahí independientemente de que nos interese o no, lo queramos ver o lo soslayemos”. Por el contrario, “Historia es la narración o el estudio o el estudio de eso que ha sucedido”. Con ello se llega a una conclusión lineal: “La *Geschichte* es lo permanente. La Historia será mudable conforme a las interpretaciones diversas que se den a los hechos”.<sup>5</sup> Recurriendo a esta argumentación no es difícil adivinar cuál será la metodología escapista que consiga librarse, de un plumazo teórico, de toda querrela historicista. La historia de España, como *Geschichte*, no mantiene problemáticas con su modo de autocomprenderse, pues su catolicismo perenne es su esencia, y solo cuando han decaído sus fuerzas han podido hacer mella las pugnas de los historiógrafos extranjeros, dedicados a debilitar la España imperial. Esta conceptualización concreta sobre la flaqueza histórica española es deudora de un libro que publicara antes Vicente Palacio, el ya mencionado *Derrota, agotamiento y decadencia, en la España del siglo XVII*, publicado por Rialp en el año 49, en donde se argumenta que la derrota de esa España católica imperial a manos del resto de potencias europeas en pugna está ligada a su terrible esfuerzo colonizador. En cierto modo, tanto Palacio Atard como Calvo Serer pretenden deslegitimar la extendida idea de la decadencia española establecida por los pupilos noventayochistas, para presentar la idea de un agotamiento por la defensa del catolicismo en unos tiempos de conjura anticatólica. Más que decadencia de ciertos conceptos (catolicismo tradicional, imperialismo inconsecuente, religiosidad anticientífica) lo que hay es un enemigo tremendamente poderoso, que además infiltra sus herejías en las cabezas del pueblo español a lo largo de los siglos: “Agotamiento, no fracaso del ideal nacional, como ha puesto de manifiesto Palacio Atard. Nuestro

---

<sup>5</sup> Rafael Calvo Serer, *La configuración del futuro*, Madrid: Rialp, 1953, p. 22.

pensamiento se estancó en vías intelectuales ya recorridas, coincidiendo con la parálisis de toda cultura católica.”<sup>6</sup>

Desde la fundamental diferenciación entre una historia como esencia de un pueblo y una historia como relato contado con ciertos intereses es que se puede ver cuál es la realidad histórica y cuáles los errores involuntarios e infundios pretendidos: “Según este planteamiento, hay que entender mi afirmación de que son los intelectuales los que recientemente se obstinan en problematizar a España, con una obstinación morbosa que no responde a la realidad de nuestra gran tradición”.<sup>7</sup> Calvo Serer, con su estilo combativo e impúdico, nunca escondió que la persona que rivalizaba con su ideología era Pedro Laín Entralgo. Por ello, como es conocido, respondió al *España como problema* con su *España, sin problema*, y así quedó servida la polémica entre estos dos intelectuales del Régimen. Sin embargo, no se trataba esto de una disputa entre dos pensadores concretos, sino de dos proyectos enfrentados, con sus acólitos y plataformas respectivas. De hecho, el apartado central de *España, sin problema*, de homólogo epígrafe, centra su diagnóstico en la crítica que hizo Antonio Tovar -preeminente intelectual falangista- a la obra de Marcelino Menéndez Pelayo, mientras que Laín Entralgo apenas es mencionado. Y es que el conflicto trascendía del mero debate entre teóricos sobre la forma de entender España. Iba más allá: la batalla historiográfica escondía un combate entre dos posturas -no antagónicas pero sí irreconciliables dentro del franquismo- por ganar el terreno cultural que cimentara la institucionalización y proyecto de España.

Es lógico, por tanto, que estas riñas se recrudecieran tras la caída de los fascismos europeos, pues fue entonces cuando el régimen franquista se vio completamente aislado y se vio en la necesidad de presentarse de alguna manera útil -o menos incómodo- ante sus vecinos europeos. La cara que el franquismo debía adoptar no tenía muchas alternativas: o más anticomunista, o puramente católico, y en todo menos totalitario en cuanto a la teoría del Estado. Esa era la línea a seguir, marcada por el nuevo ritmo europeo comunitario. Y si bien unas opciones se vieron más “adaptables” que otras, realmente todas las opciones estuvieron sobre la mesa hasta 1956.<sup>8</sup> Se trata, finalmente, de dar con

---

<sup>6</sup> Rafael Calvo Serer, *España, sin problema*, Madrid: Rialp, 1949, p. 157.

<sup>7</sup> Rafael Calvo Serer, *La configuración...*, p. 24.

<sup>8</sup> Carme Molinero y Pere Ysàs, *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*, Barcelona: Crítica, 2008. Ver también: Abdón Mateos y Álvaro Soto, *El franquismo. Tercera parte, 1959-1975. Desarrollo, tecnocracia y protesta social*, Madrid: Arlanza, 2005. Para profundizar en la gestión

la nómina de corrientes que, bajo el franquismo, pugnaron por el poder institucional, social y cultural, siempre sin intención de revocar la figura de Franco. Fue esta la confrontación interna de aquello que Ismael Saz llamó “nacionalismos franquistas”.<sup>9</sup> Cualquiera de las corrientes a establecerse como hegemónica debía contar necesariamente con ambas facetas: destinarse al nacionalismo español más estricto y permanecer fiel al franquismo como sistema político.

La forma de entender la esencia de lo español verdadero -radicado en una concepción concreta de la historia-, su capacidad de hegemonizar el pensamiento franquista, así como las eventualidades externas de la época, marcarán el desenlace a favor de un proyecto y desecharán el otro. Los hombres de la generación del 48, con las armas culturales e historiográficas con las que contaban, y no sin cierto aliento del exterior, aspiraban a institucionalizarse como grupo ideológico primordial, pero para ello se veían impelidos a deslegitimar el discurso de su más latente enemigo: la doctrina social falangista.

#### Contra el noventayochismo

Hay un grupo ideológico muy concreto sobre el que giran constantemente los ataques de los integrantes de la generación del 48. Este no es otro que la otra generación ya mencionada, la del grupo del 1898: la generación del “Desastre”, la del cruel final de siglo, la del pesimismo y el ansia regeneradora. Si bien la generación estancada en el franquismo establece puntos de decadencia hilados a lo largo de los siglos, la fructificación de la deslealtad nacional presente se halla especialmente representada en aquellos acólitos del 98. Por supuesto, no existe fraternidad con los ilustrados o los anarquistas, ni con Lutero ni Calvino, con el idealismo o el marxismo. Pero de cara a establecer culpables próximos, que de una manera intencional o involuntaria hacen acopio de tesis finalmente antiespañolas, la condena recae sobre los que prestan su intelectualidad a metas corrompidas. Tal y como se sigue de lo dicho anteriormente, no hay una individualidad intelectual a la que contraponerse, sino que es contra el todo de un proyecto. Sabiendo que las raíces intelectuales -nunca escondidas por los falangistas

---

de esta política interna del franquismo, ver: Javier Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945-1957*, Madrid: Alianza, 1984.

<sup>9</sup> Ismael Saz, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid: Marcial Pons, 2003.

y sus grupos afines, aunque a veces interpretadas de forma aberrante- son los pensadores característicos del 98, el grupo integrista va a realizar una acometida teórica que los combata a todos en el mismo golpe. El antagonista teórico, una vez descubierto, creará la esencia desde la que se mueva dialécticamente el nuevo grupo: “Así, ponían en relación sus investigaciones con el entorno político y social que les rodeaba, reivindicando 1948 por ser el cincuentenario del desastre de 1898, el centenario de las revoluciones de 1848 en Europa y el tricentenario de la firma de los Tratados de Westfalia”.<sup>10</sup> La propia denominación del hacía pie en las sucesivas superaciones históricas, desde Westfalia hasta la última, la del Desastre. En esa concreta referencia histórica se databa, para Calvo Serer y Pérez Embid, el programa doctrinal que seguiría ya el neotradicionalismo, concretado en el trabajo de Palacio Atard “Westfalia ante los españoles de 1648 y 1948”, lo que además comenzaría la distinción de la revista *Arbor* como la plataforma preeminente del llamamiento cultural integrista. Esa es la razón por la que se haya considerado equivalente a la “generación del 48” con el “grupo Arbor”.<sup>11</sup>

Toda esta significación de efemérides ofrece rasgos unitarios a ese “otro” que, una vez abatidos en la Guerra Civil los aliados de la República, se configura como la más visible oposición en pie ante los planes estrictamente nacionalcatólicos. Es por ello que Calvo Serer, indirectamente en muchos casos, ataca al grupo falangista en pugna identificándolos con sus “maestros” regeneracionistas, adjuntándoles además todas las taras que arrastran desde aquellas concepciones erróneas e inservibles para la nueva España. Esto es especialmente visible cuando reviste su crítica en forma de “tratado académico” para otorgarle cierta actitud neutral. Ahora bien, una vez salidos de esa esfera academicista, las críticas comunes suelen revestir cierto espíritu sangriento. De ahí que no haya pasado desapercibido el comentario que Calvo Serer explicitó, unos años más tarde, sobre la impuridad de aquellos que se hallan pavimentando otro suelo para el futuro

---

<sup>10</sup> Sara Prades, “Las plataformas de acción de la ‘Generación del 1948’ entre 1944 y 1956”, *Historia y Política* 28, 2012, p. 60. En palabras de Onésimo Díaz, “Vicente Marrero reconoció en esta recensión la acuñación del término ‘Generación de 1948’ para designar a un grupo de jóvenes intelectuales caracterizados por dos notas: el fin del complejo de inferioridad español nacido en 1648 y la superación del ciclo revolucionario de 1848 y de las ideas liberales”. Onésimo Díaz, *Rafael Calvo Serer...*, p. 215.

<sup>11</sup> Álvaro Ferrary, *El franquismo: minorías políticas y conflictos ideológicos 1936-1956*, Pamplona: Eunsa, 1993, p. 264. El artículo de Palacio Atard se encuentra en el número 25 de la revista *Arbor*, perteneciente al año 1948.

de España que no sea el menedezpelayismo. Esta reflexión fue enviada por carta, ni más ni menos, que al mismísimo Franco:

Se engañan quienes dicen a V.E. que esa incorporación de la izquierda es una auténtica asimilación por el Movimiento. Por el contrario tal como se hace, se le devuelven fuerzas que había perdido, con lo que retrocedemos al clima de división del siglo liberal. Clima que ha producido siempre la guerra civil.<sup>12</sup>

Estas tesis se completaron poco después con dos escritos de Pérez Embid en torno a la responsabilidad del Instituto de Estudios Políticos por haber intentado desviar la doctrina esencialista del franquismo, al haber reintegrado las perspectivas izquierdistas en los planes culturales de los años 40 y 50. El ataque, como se aprecia, es directo, y además se vuelve a vincular esas desastrosas consecuencias con cierta recuperación del pasado noventayochista.<sup>13</sup>

La progresiva escalada hacia este tipo de posturas combativas se inicia, como hemos dicho, a partir del año 1948, cuando en las páginas de la revista *Arbor* se conmemoró el quincuagenario de la generación del 98, lo cual dio pie a algunos recordatorios críticos. Si bien en ese mismo año hubo aportaciones de la familia falangista (entre otros, Laín, Aranguren y Torrente Ballester), lo cual daba apariencia de cierta pluralidad intelectual, para el año siguiente la versión dura del tradicionalismo se habría asentado definitivamente en la línea editorial de la revista. Por ese mismo año, Calvo Serer todavía mantenía cierta deferencia para con los autores noventayochistas a quienes apreciaba por su criticismo y su valentía al oponerse a la decadencia política y cultural: “Los escritores del 98 nos han ayudado a centrar nuestra propia reacción ante los problemas nacionales, primero por sus aciertos y después por sus errores. La noble protesta ante la España que encontraron es la que contiene sus más importantes aportaciones positivas: realismo, disconformidad ante lo inferior, ansia de mejora, aparte de sus valores literarios”.<sup>14</sup> Al fin y al cabo, uno de los máximos referentes para su proyecto intelectual, Ramiro de Maeztu, había militado en la generación de la decadencia,

---

<sup>12</sup> Carta de Rafael Calvo Serer a Francisco Franco el 16 de diciembre de 1954. Archivo Rafael Calvo Serer, p. 5. Ver: Álvaro Ferrary, *El franquismo...* p. 264.

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo: Florentino Pérez Embid, *Los errores y responsabilidades. Situación actual del Instituto de Estudios Políticos; Las desviaciones doctrinales anticatólicas del Instituto de Estudios Políticos*. Archivo General de la Universidad de Navarra, 003/115/144.

<sup>14</sup> Rafael Calvo Serer, *España como problema*, p. 96.



siendo uno de los más combativos en sus inicios. Por supuesto, lo que recalcará siempre Calvo Serer será la virtuosa conversión del pensador vasco hacia posiciones tradicionalistas, con la cual se supera el inmóvil criticismo anárquico y se resuelve la visión negativa del proyecto español: “El movimiento cultural que en nuestro tiempo nos da la solución del problema de España parte, como hemos visto, de la crítica del 98 (...). Y será bueno recordar en este momento que la mayoría de quienes han pensado y escrito sobre España sin sentirse seguros de cuál sea la verdadera interpretación, esto es, planteándose como problema -en lo cual discrepan de don Marcelino-, orientan sus elucubraciones teóricas sobre una base histórica muy endeble, que anula casi la validez de los resultados a que llegan en sus preocupaciones.”<sup>15</sup>

El paso a un consistente catolicismo que vertebre la vida nacional es el sello inconfundible e irrevocable que ahora se debe asumir. Quienes no lo hicieron en el pasado, por mucho que se enfundaran de españolismo, quedaron varados en esencias irreales que no pertenecen propiamente a “nuestra verdadera historia”, y cuyo propósito no puede ser construir un edificio sólidamente nacional. Todo lo que se aleja de esta verdad histórica suele venir, tal y como se achaca a los integrantes del 98, a un intento de germanización.<sup>16</sup> La reconversión es una fase que Calvo Serer hubiera deseado que se diera en Unamuno, quien ha entendido la necesidad castiza de enfrentarse a la modernidad extranjera que no nos pertenece como pueblo. Sin embargo, sus vacilaciones en cuanto al catolicismo y su exaltación de la mística y el existencialismo van a mermar su ascenso a la de intelectual propicio del nacionalcatolicismo. Desviaciones de similares índoles certificarán la no-pertenencia de Azorín o Baroja al corpus neotradicionalista.<sup>17</sup>

A grandes rasgos, los pecados adheridos a los autores del 98 serán achacados sin complicación a la intelectualidad falangista. Pero hay que tener cierta precaución cuando se habla de esta “oposición” al nacionalcatolicismo, oposición que representaría una suerte de opción “comprensiva” de la actitud hacia la España vencida y, en general, hacia las posturas consideradas por el tradicionalismo cultural como heterodoxas. Este es un tema que también ha sido tratado ampliamente, y que sin embargo no se ha zafado del

---

<sup>15</sup> Rafael Calvo Serer, *España como problema*, p. 114.

<sup>16</sup> Rafael Calvo Serer, “Una nueva generación española”, en *Arbor* 24, 1947.

<sup>17</sup> Rafael Calvo Serer, “Del 98 a nuestro tiempo. Valor de contraste de una generación”, en *Arbor* 37, 1949. Este es un texto perteneciente al volumen colectivo sobre el 98 antes mencionado.

todo de la polémica. En este asunto hay dos facciones que, en este sentido, pueden verse como complementarias. La primera de ellas es la adscripción de un carácter liberal a aquellos pensadores regeneracionistas; la segunda es la conexión liberal, tendente a la comprensión antes mencionada, que mantendrían los receptores intelectuales de esa línea ideológica durante el franquismo. A esta discusión llegó un clima de emborronamiento conceptual precisamente por parte de los teóricos integristas, que acusaron a sus enemigos culturales de claudicar ante el liberalismo y, por extensión, a las pretensiones de la izquierda y del progresismo. Lo que por aquel entonces tenía significación de impropiedad, en la actualidad académica es simplemente una categoría política mal adscrita con un fin claramente difamador. Más adelante, en unos tiempos propicios para ello, los mismos militantes falangistas se harán con ese epíteto de “liberales”, asegurándose así cierta condescendencia por sus actitudes dentro del franquismo, si bien muy pocos rompieron sus lazos con el Régimen radicalmente.

Estas dos felices adscripciones al espíritu liberal deben ser revisadas críticamente, cercado por un marco histórico más amplio, con el objeto de demostrar que se ha caído en una excesiva simplificación del juego ideológico-político. En efecto, no es válida la denominación de “liberales” para aquellos que mantenían las tesis regeneracionistas de principios de siglo. O, al menos, es un error considerarlos como el suelo teórico desde el cual el sistema liberal (en sentido constitucional, parlamentario, ideológico, etcétera) adquiere sus fundamentos y consigue erigirse:

El nuevo nacionalismo español, el de los regeneracionistas, el de Costa, Ganivet, el noventayocho y, después, Ortega, no era un nacionalismo liberal. Era un nacionalismo a tono con los nuevos nacionalismos de su tiempo. Liberales críticos, de un liberalismo en crisis, podían ser sus protagonistas, pero no lo eran las bases del nacionalismo a cuya construcción estaban contribuyendo poderosamente.<sup>18</sup>

En ese intento de regeneración de la España “decadente”, en el sentido reconstrucción nacionalista, se enmarcan en la crisis del Estado liberal en donde las propuestas “modernistas” comenzaron a teñir de escepticismo las posibles salidas a tal crisis. Ciertamente, los discursos de Unamuno o Ganivet, las opciones ulteriores de Baroja o el elitismo orteguiano, si bien siempre parecieron pertenecer al suelo liberal y

---

<sup>18</sup> Ismael Saz, *España contra España*, p. 46.

no asaltaron sus límites, se encontraban más cerca de posiciones de autoritarismo político “necesario” que de un parlamentarismo liberal. Que el futuro falangismo tome sus lecciones y las incluya en su doctrina ideológica es sintomático. Pero, de nuevo, eso no convierte a estos pensadores de principios de siglo en una suerte de “prefascistas”; simplemente, señalaron los pilares agrietados del sistema liberal español del siglo XIX e invocaron medidas de contención ante la decadencia de esa ideología, siempre dentro de las coordenadas del nacionalismo español y atendiendo a los movimientos políticos europeos que se estaban desarrollando.

Por las mismas razones que no es correcta la denominación de “presfascistas” a aquellos pensadores -todavía anclados en los soportes liberal pero en incipiente ruptura- no se puede denominar liberales a aquellos cuya política cultural se encuentra arraigada en pleno fenómeno fascista. Por mucho que en la primera parte del periodo franquista se incluyan elementos de pensadores noventayochistas dentro de las influencias del falangismo, constituiría una conceptualización errónea la clasificación de esta corriente como “falangismo liberal”. No hay tal cosa.<sup>19</sup> O hay falangistas, o hay liberales. Esa es la dicotomía insuperable, más allá de que surgieran pretensiones de forzar el oxímoron. Como vimos, el grupo integrista pretendió esa unión con un claro propósito de deslegitimación. Pero los propios falangistas, en su intento de acomodarse al desarrollo político que estaba viviendo el mundo, sobre todo tras la caída de las fuerzas totalitarias, tendieron a templar su discurso. Y es cierto que o bien hay falangismo, o bien hay liberalismo; lo cual no quiere decir que no se pudiera transitar de una opción a otra. El ejemplo más conocido es el de Dionisio Ridruejo. Pero la opción liberal o demócrata exigía dejar atrás la base ideológica del falangismo.

A la generación franquista del 48 le interesaba, sin embargo, resaltar todas esas notas heterodoxas del grupo cultural a superar, más allá de si sus concepciones quedaban ajustadas a la realidad. En este sentido, sus integrantes achacaron cierta desviación de los

---

<sup>19</sup> Santos Juliá, “¿Falange liberal o intelectuales fascistas?”, en *Claves de Razón Práctica* 121, 2002. Hablando de los intelectuales falangistas (Laín, Tovar, Ridruejo) explica Juliá que la autodenominación de liberales se debió, más bien, al fracaso de su proyecto y la victoria de políticas de signo tradicionalista y ultracatólicas: “Interpretaron su primera derrota, la salida de Serrano Suñer del Ministerio de Asuntos Exteriores y de todas las posiciones de poder político en septiembre de 1942, la pérdida de Escorial y el simultáneo ascenso de los católicos oficiales al poder, como fracaso de un intento de liberalización, cuando en realidad fue el fracaso de un proyecto de fascistización, el más avanzado de los que nunca se plantearon en España” (p. 13).

postulados religiosos a la política falangista. Y esto no porque los militantes del Movimiento o del SEU no fueran católicos o firmes creyentes, sino porque su modo de entender la religión en su relación con la política adolecía de los vicios heredados de aquellos regeneracionistas que admiraban como maestros. El problema, como había apuntado Calvo Serer, consistía en que las mentes nacionalistas del regeneracionismo habían perdido su catolicismo ortodoxo, cuando no se plantaban directamente contra las premisas metafísicas de la religión. Ganivet retrotraía la esencia religiosa española hacia un senequismo muy anterior, que formaría el humus real de esa esencia más allá del clericalismo; Unamuno, como se advirtió, culminaría sus estudios religiosos arribando a una mística personal y existencialista, en clara deuda con sus ideas sobre la intrahistoria del pueblo español; Maeztu, hasta su conversión última, rechazaría junto a Baroja y Azorín la presencia positiva y creadora de la religión católica en el terreno política, adscribiéndole en todo caso signos de inmovilismo y atraso espiritual.<sup>20</sup> La misma cuestión se repite aquí: individualmente, estos pensadores fueron católicos y creyentes en mayor o menor medida, pero no permitieron que la doctrina metafísica cristiana se convirtiera en un punto desde el cual edificar los temas políticos regeneracionistas. La crisis de final de siglo, que agudizó la caducidad del sistema liberal, también estuvo implicada en esa crisis de valores espirituales, pues los críticos más sonados de la ideología burguesa dirigieron sus ataques también sobre sus presupuestos religiosos.

Las corrientes destructoras, renovadoras y seculares de la modernidad europea habían penetrado en la intelectualidad española. En ese sentido, estos pensadores no habrían sido ajenos a los diferentes fenómenos del pensamiento decimonónico (positivismo, darwinismo, historicismo, etcétera). Esta conexión entre las ideas modernas y los intelectuales españoles deviene problemática en relación a la postura de la Iglesia y, en general, el pensamiento católico tradicional. Este conflicto modernidad-tradición que pergeña el catolicismo español es de hondo calado, hasta el punto de que Alfonso Botti ha defendido la inexistencia en España de un modernismo religioso como tal.<sup>21</sup> Toda esta serie de problemas y conflicto, en los que no podemos entrar aquí, manifiestan esa

---

<sup>20</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Austral, 1999; Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid: Cátedra, 2005; Ángel Ganivet, *Idearium Español*, Granada: Ventura y Sabatel, 1897; Ramiro de Maeztu, *Hacia otra España*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

<sup>21</sup> Alfonso Botti, *España y la crisis modernista. Cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*, Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha, 2012.

compleja dicotomía del rechazo/abrazo al cristianismo por parte de la intelectualidad española y sus intentos por adaptarla (cuando no ha sido simplemente apartada) a los esquemas teóricos modernos. Para Laín, los representantes del 98 entraron de lleno con la modernidad cultural laica, pues sus lecturas eran eminentemente “europeas” y “modernas”. De alguna manera, entiende el alejamiento progresivo de la intelectualidad española para con el catolicismo, que se ve superado, por su propia incapacidad de autocomprenderse en la modernidad, por los nuevos retos sociales. Esa es la razón de la “heterodoxia” con la que cada protagonista tenderá a asociarse con la religión:

No es esta, sin embargo, una nota biográfica privativa de nuestra generación del 98. Desventuradamente, no lo es. Ha sido más bien un suceso frecuente y monótono en la biografía de los jóvenes españoles, desde que el catolicismo español perdió su antigua ejemplaridad histórica; ha sido un suceso archifrecuente durante todo nuestro siglo XIX. Cada uno de los jóvenes que integran el grupo del 98 vivirá y expresará luego a su modo, muy individualmente, esta experiencia común a todos ellos.<sup>22</sup>

Más allá de que el falangismo intelectual se arrogara la descendencia de los intelectuales noventayochistas, el problema se encontraba en cómo definir una modernidad adecuada al rumbo en el que el franquismo se había estancado. Es decir, se trataba ahora de encontrar una opción viable para la supervivencia de la dictadura, cuyo foco solo podía ser uno de los dos proyectos antes descritos. Y esa opción tendría que disponer de un relato que acomodase cierta “modernidad” a la nueva faz que pretendía el franquismo. Todo lo cual nos devuelve al principio con el que comenzaba este capítulo en cuanto al desarrollo cultural e institucional del franquismo, pues dependiendo del pasado historiográfico sobre el que se quiera proyectar la esencia de España se entenderá la modernidad y sus retos de una forma bien distinta a la otra.

#### Historia tradicional y fenómeno moderno

Como no podía ser de otro modo, las reivindicaciones que los miembros de la generación del 48 aportaron para “renovar” el franquismo acabaron basándose en las premisas del tradicionalismo ideológico. La clave es entender qué tipo de renovación o modernización quería llevarse a cabo, y cuáles son los puntos de distancia con las demás

---

<sup>22</sup> Pedro Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Madrid: Espasa-Calpe, 1983, p. 64.

propuestas culturales dentro del franquismo. Para ello entran en escena definiciones no siempre claras, como “modernidad reaccionaria”, “revolución restauradora”, “lo positivo en lo negativo”... Recurrentes juegos de palabras que intentan definir el esfuerzo conservador en su conato de servir de aplicación en unos tiempos ya muy modernos. El objetivo último consistió en realizar una propuesta intelectual en base a unas bases historiográficas y culturales que permitiera mantener el espíritu tradicional en el contexto mundial que se presentaba. Esta propuesta, por lo demás, debía verse como la única forma válida de acceder a la modernidad europea sin perder la vigencia nacionalcatólica. En este punto, desde el grupo Arbor se mostraron muy recelosos en cuanto a las nuevas formas culturales, sociales y políticas que podían recibirse del extranjero. Especialmente les incomodaba pensar que el tradicionalismo del Régimen pudiera desnaturalizarse al entrar en contacto con esas nuevas maneras de ver el mundo que se hicieron hegemónicas tras 1945, con lo que se caería en el riesgo además de deslegitimar las bases fundamentales del franquismo. Como el mismo Calvo Serer reconocería más adelante, “de seguir esta fugitiva actitud se perderá el sentido de la Cruzada, que vendrá a ser valorada como si hubiera sido un gigantesco error, una monstruosa matanza.”<sup>23</sup>

Por ello era tan importante, en el terreno cultural e institucional, hacerse con la hegemonía intelectual del Régimen. Se impediría así, con lo visto anteriormente, que todo lo ganado para el régimen de Franco tras la Guerra Civil hubiera sido en vano; y todavía más, que se empezara a ver como un error histórico. De nuevo, era de suma importancia cargar tintas sobre la oposición intelectual que era el falangismo, y se llevó a cabo precisamente aduciendo a los extravíos doctrinales que su cultura política llevaba ligados y que, eventualmente, pondrían en peligro la validez del Régimen. La ocasión para desprestigiar algo veladamente a los falangistas la encontró Calvo Serer en su repaso a los regímenes que habían traicionado los preceptos del cristianismo, habiéndose inyectado el idealismo revolucionario que era tan pernicioso para la “restauración”:

El Movimiento Nacional español, por su parte, aparece con una fuerte dosis de restauración, tomada del catolicismo social, del tradicionalismo político y del catolicismo intelectual; y lo

---

<sup>23</sup> Rafael Calvo Serer, *Los motivos de las luchas internacionales*, Madrid: Ateneo, 1955. Citado en Julián Casanova (coord.), *Morir, Matar, Sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 53.

revolucionario que en él hay proviene de la patriótica ambición de integrar a los heterodoxos del 98 y a los germanizantes.<sup>24</sup>

Este mismo aspecto ya había sido resaltado antes por un precursor del nacionalcatolicismo franquista como era José Pemartín, en su conocida obra *Qué es 'lo nuevo'*. De un modo similar a como se harían luego desde los grupos intelectuales integristas, la operación que lleva a cabo Pemartín en su análisis es una separación entre lo propio tradicional y lo revolucionario. Con el momento de decadencia europea surgen los fascismos, dice Pemartín, pero estos sistemas políticos no son más que una prolongación angustiosa de la misma decadencia. El liberalismo de Estado alcanza su formación filosófica plena con Hegel, que a la vez es el padre del comunismo y del fascismo. Y es que Pemartín realiza esta igualación constantemente para dar cuenta de la inadecuación de esos modelos a los territorios que todavía conservan su tradicionalidad, especialmente en suelo íbero. La única vía de admisión para la fuerza revolucionaria es entroncar con los elementos nacionales propios, como las “Formas institucionales históricas, Cultura, Tradición, Monarquía, Familia, vida ciudadana, burguesa, apego secular al Patrimonio Territorial”, para así encarrilar “el impulso fascista en un sentido historicista, creador en la duración.”<sup>25</sup> Lo “nuevo”, por tanto, tiene que estar servicialmente dispuesto a reflotar las instancias tradicionalistas. Para esta perspectiva queda fuera de la cuestión que, si bien es necesario para la etapa actual adaptar ciertas formas y elementos políticos modernos, estos solo tienen razón de ser cuando ayudan a la reactivación de los planteamientos reaccionarios. De alguna manera, esta es la idea que vertebra el proyecto cultural integrista.

Como se puede ver en su “Teoría de la Restauración”, Calvo Serer despliega todo un panfleto de corte tradicionalista basado en el “De Maistre español”, es decir, en Menéndez Pelayo. Realmente, no hay una propuesta original del valenciano para España más allá de las consignas clásicas que legó el polígrafo santanderino. Entre ellas se encuentra la instauración de una monarquía tradicional de corte descentralizado, un catolicismo social y cultural totalizador y, claro está, en la eliminación de toda heterodoxia del campo intelectual que pueda penetrar en la nueva misión de España. Pero

---

<sup>24</sup> Rafael Calvo Serer, *Teoría de la Restauración*, Madrid: Rialp, 1952, p. 58.

<sup>25</sup> José Pemartín, *Qué es 'lo nuevo'*. *Consideraciones sobre el momento español presente*, Madrid: Espasa-Calpe, 1940, p. 80.

más allá de estas premisas ideológicas, que remiten al espacio historiográfico de una designación concreta de la “esencia” española, se encuentra el modo de llevarlas a cabo, y que se relaciona también con lo mencionado en los comienzos de este escrito: la condición de posibilidad de este programa y su hipotética aplicación dependen enteramente de que se erija sobre un terreno devastado, y cuya oposición haya sido aniquilada. Desde ahí, un régimen dictatorial, mediante la unificación del poder y la utilización de la censura mediática, está capacitado para construir algo positivo. Por ello, “una política restauradora requiere una política cultural y una concentración extraordinaria del poder, porque cualquier sistema de ideas -revolucionarias o restauradoras- necesita de la política para configurar a la sociedad.”<sup>26</sup>

Por ello en Calvo Serer, y en general desde el grupo Arbor, siempre hay una disposición a elevar el estadio que significó la Guerra Civil hasta la necesidad extrema por revertir la pésima situación histórica de España hasta el momento. Y si bien la recurrencia a una dictadura transitoria o a un pronunciamiento militar fue algo normal en nuestra historia durante prácticamente todo el siglo XIX, la diferencia ahora es que el momento epocal en el que se encuentra España a partir del 36 es completamente diferente, pues ha dejado atrás el estigma racionalista (filosófico, político, cultural, científico) que durante el siglo anterior lo inundó todo.<sup>27</sup> Esta es una de las piedras de toque, porque entronca con la cuestión antes señalada de la problemática de la modernidad y las múltiples aparentes contradicciones que se deben resolver para renovar la tradición: la integración de la técnica, la cuestión democrática, los incipientes retos globalizadores, las nuevas filosofías sociales, etcétera. Recordando los planteamientos sobre “lo nuevo” de Pemartín, la cuestión radicarán en entender de qué manera y bajo qué presupuestos se puede integrar nuevas facetas del mundo de mediados del siglo XX para el beneficio del franquismo (su consagración o, al menos, su no desaparición) una vez establecido que no hay otro camino doctrinal que el menedez-pelayismo antes anunciado.

Por el momento será adecuado aclarar la extraña relación que tiene el grupo Arbor con el modelo de racionalización. Si bien Calvo Serer había denunciado el pensamiento racionalizador decimonónico que inundaba toda Europa, no todo proceso de “razón” debe ser eliminado. La clave será ajustar el tipo de razón moderna al espacio transcendental

---

<sup>26</sup> Rafael Calvo Serer, *Teoría de la Restauración*, p. 128.

<sup>27</sup> Rafael Calvo Serer, *Teoría de la Restauración*, pp. 21-51.



que corresponde a la instancia suprema de la religión, que se encargará de regir los elementos activos de la sociedad en una suerte de “manejo teológico de las ventajas técnicas”. Esto será tratado políticamente en la relevante obra de López-Amo, *El poder político y la libertad*:

Fácilmente se echa de ver que esta doctrina [el tradicionalismo político] no acallará las dudas del hombre moderno. Primero, porque Dios ha desaparecido de su conciencia, sobre todo de su conciencia política. Segundo, porque la organización social descrita es una forma histórica que tuvo vigencia en la Edad Media. Tercero, porque nuestro tiempo rechaza todavía una explicación filosófica de estas cuestiones, y prefiere una explicación de ciencia positiva.<sup>28</sup>

En el fondo, y aunque en ocasiones pudiera parecer lo contrario, no se trataba de reivindicar el retorno a una idílica edad media, a la manera en que Maeztu había descrito el modelo social perfecto para España<sup>29</sup> sin perjuicio de que se pudieran otorgar prebendas técnicas, empresariales o administrativas. Por el contrario, la razón técnica, el racionalismo bien entendido, la ciencia correctamente dirigida y, en general, todos los avances de la modernidad podían ser aplicados para remozar los intentos de devolver a la tradición su lugar regente. Mientras los pilares ideológicos acordes a una visión católica tradicionalista no se pusieran en peligro, se podía aceptar incluir los medios necesarios para avanzar en otras cuestiones materiales. Estas enseñanzas también provenían, en cierto modo, de Menéndez Pelayo. La modernidad herética había sido condenada en sus escritos, pero la causa católica estaba en condiciones de superar esa dicotomía modernidad/heresía al aceptar las innovaciones que se situaban en campo de la tradición, o que al menos no la contrarrestaban. Eso explicaría cierta posición posibilista que Menéndez Pelayo contrajo en los espacios intelectuales y políticos de su tiempo -que tan contrarios eran a sus ideas- si bien no aceptó ninguna afectación para con la doctrina espiritual cristiana.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Ángel López-Amo, *El poder político y la libertad*, Madrid: Rialp, 1987, p. 52.

<sup>29</sup> Ramiro de Maeztu, *La crisis de humanismo*, Barcelona: Editorial Minerva, 1919.

<sup>30</sup> Antonio Cañellas, “El aperturismo tradicionalista ante el régimen de Franco”, en Antonio Cañellas (coord.), *Conservadores y tradicionalistas en la España del siglo XX*, Gijón: Trea, 2013, p. 168. También Calvo Serer incide en el complicado contexto político desde donde Menéndez Pelayo tuvo que batallar las posturas tradicionalistas: “Así era muy difícil la obra de hacer discípulos, verdadera obra de contracorriente, que en un ambiente social tan opuesto a sus propósitos exigía mucho menos estudio y más vida de acción. Para seguirle hubiera sido necesario un esfuerzo por liberarse de aquel ambiente: cuantas ideas defiende, o no son comprendidas, o lo son a medias; tienen que abrirse paso con dificultad. Ideas religiosas, en plena

Recogido el guante menéndez-pelayista, y eliminado el escenario político de enfrentamiento contra la modernidad herética desde la victoria en la Guerra Civil, sus discípulos estaban dispuestos a recuperar la pureza doctrinal que vertebrara el proyecto español con la certeza de que cualquier innovación material y técnica debía pasar antes el filtro del espíritu. Se produce, pues, una separación entre lo trascendente espiritual, que guía el rumbo general del país, y lo material moderno, que simboliza todas las herramientas que Occidente ha desarrollado con su razón instrumental desde la modernidad. De ahí que la conjugación entre el tradicionalismo nacional y la modernidad europea pueda verse resuelta como una mera operación de fines-medios, auspiciando aquella razón práctica diferenciadora de esferas: “españolización de los fines, europeización de los medios”, en célebre frase de Pérez Embid. Pero esto no podía sino resultar en un ahondamiento de las contradicciones propias de este proceso, que sin embargo el franquismo supo tolerar exitosamente y le permitió seguir en la estela, bajo ciertas circunstancias, a los países europeos.

Desde este punto se derivan dos recovecos temáticos que deben ser estudiados por separado pero que, por lo demás, se retroalimentan: 1) la necesidad del integrismo franquista por establecer un apartamiento de las cuestiones políticas clásicas, en cuanto conformación ideológica, para dejar paso a una concreta racionalización (cercana a la instrumentalización) del discurso político en clave de manejo administrativo y desideologización; y 2) el primado de la razón práctica en el discurso político durante el desarrollismo, por el cual se pueden modernizar ciertas esferas (económica, industrial, etc.) sin que el tronco político tradicional se vea, en teoría, afectado.

#### De la retórica política a la neutralidad técnica

De las dos familias vistas hasta ahora que conforman el franquismo político e ideológico -el falangismo y el integrismo nacionalcatólico- se han resaltado principalmente las diferencias en cuanto a su proyecto cultural e institucional para España. Con ello se han analizado someramente sendos planes que los dos grupos querían imponer en el futuro del franquismo, ahondando concretamente en los puntos de

---

época de positivismo y materialismo. Ideas políticas defensoras de la intransigencia ante los errores, en unos tiempos de máximo liberalismo”. Rafael Calvo Serer, *Teoría de la Restauración*, p. 220.

desencuentro entre ambos. Pero las contraposiciones entre los dos proyectos van más allá del contenido, por así decir, y se encuentran también en la forma de alcanzarlos. Las fórmulas que los dos grupos emplearon para lograr su hegemonía en la “nueva nación” eran esencialmente diferentes, y en ellas también se hallaron puntos de discrepancia todavía si cabe más insalvables. Si bien los puntos de vista sobre sus propias empresas culturales fueron sufriendo cambios durante las etapas del franquismo, se puede ver una continuidad entre ellas. Por lo demás, aquí nos vamos a centrar en el lapso que va desde el final de la Guerra Civil hasta los últimos años de la década de los cincuenta.

La discontinuidad cultural franquista más palpable de estos años comienza no con el final de la Guerra Civil, sino con el final de la Segunda Guerra Mundial. Al periodo terminativo de la guerra española continuó una línea ideológica que ya se había impuesto desde Burgos a principios de la contienda, y que prosiguió con la fundición del tradicionalismo y el falangismo en un solo cuerpo. El fin de esta guerra dio como resultado la ruptura con un régimen democrático republicano para instaurar una dictadura reaccionaria de trasfondo fascista. En el fin de la guerra mundial ocurrió lo opuesto: de un estadio donde políticas fascistas, autoritarias y, en general, no democráticas se encontraban en pleno auge, se resolvió un armisticio donde el liberalismo y las formas democráticas volvieron a implantarse en los países occidentales, a excepción de los territorios donde operaba el socialismo soviético. La caída precipitada del Eje hizo tambalearse al régimen de Franco, no solo porque había sido aliado fiel de los principales gerifaltes fascistas, sino porque ahora perdía gran parte de su potencial identidad interna. Los intentos oficiales del franquismo por olvidar sus pasados aliados totalitarios llevaron también consigo un ligero cambio en cómo el falangismo debía autocomprenderse.<sup>31</sup>

Uno de los objetivos primarios de Falange, anclado en el pensamiento fascista de las masas como elementos románticos de su poder, era convertir al conjunto de la sociedad en un sujeto unido al destino del nuevo Régimen. Así lo explicó Ridruejo en su posterior obra, criticando precisamente la excesiva retórica de un Régimen sin una formulación clara de las premisas revolucionarias fascistas.<sup>32</sup> Por otro lado, la mitología típica de estos regímenes se acercó a lo que se conoce como religión política porque aspiraba a sacralizar ciertas entidades modernas (Estado, partido, patria, etcétera) hasta el

---

<sup>31</sup> Amando de Miguel, *Sociología del franquismo*, Barcelona: Editorial Euros, 1975, pp 41-63.

<sup>32</sup> Dionisio Ridruejo, *Escrito en España*, Buenos Aires: Losada, 1964, pp. 12,14; 166-167.

punto de concebirlas como realidades inalienables, insuperables y rectoras de la vida nacional.<sup>33</sup>

Este era uno de los rituales que caracterizó el pensamiento fascista clásico y que, por extensión, llegó al programa del nacionalsindicalismo español. Pero entre los regímenes fascistas clásicos (la Italia de Mussolini y la Alemania de Hitler, principalmente) y el régimen que representó finalmente el franquismo existen diferencias clave que son relevantes destacar ahora. Entre las más importantes que interesan remarcar por su contenido político se cuentan la cuestión del caudillo como jefe de Estado carismático y la del partido nacional en su misión transformadora. Para empezar, la diferencia sobre la relevancia historiográfica y política entre el *Duce*, por ejemplo, y la figura de Franco es fundamental: el italiano era un político de profesión, revolucionario, cabeza de un partido de masas y contrapuesto a los poderes fácticos establecidos, mientras que Franco era un militar apoyado en el poder de las Fuerzas Armadas, de mentalidad reaccionaria y auspiciado por las fuerzas tradicionales. Como ya se ha advertido, la importancia del partido político que erige como mandatario absoluto a su caudillo es también completamente diferente, sobre todo teniendo en cuenta la conversión a “partido milicia” que ascendió tanto a Hitler como a Mussolini.<sup>34</sup> En España, Falange Española tuvo una repercusión nula en la vida parlamentaria, y solo fue decisiva a la hora de configurar un nuevo Estado cuando ya no tenía oposición del parlamentarismo clásico o de otras instancias liberales y democráticas.

Sin embargo, la retórica oficialista se constituyó como pieza fundadora en todo este proceso de configuración estatal, algo que sí habían extraído de la “forma” fascista más que del “fondo” doctrinal. El encandilamiento de las masas para su posterior resultado en pueblo se sostendría por la eficacia de consignas reiteradas mediante la comunicación retórica, afectiva y, en cierta forma, populista. Es precisamente esta “forma” de entender la política a la que se opondrán los integristas nacionalcatólicos desde muy temprano.

---

<sup>33</sup> Antonio Elorza, “El franquismo, un proyecto de religión política”, en Javier Tusell, Emilio Gentile, Giuliana Di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo, cara a cara. Una perspectiva histórica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

<sup>34</sup> Emilio Gentile, “Introducción al fascismo”, en Javier Tusell, Emilio Gentile, Giuliana Di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo...*, p. 18.

Es claro que dentro de los planes políticos del grupo tradicionalista no entraba la premisa -demasiado fascista- de la materialización de la masa en pueblo. Tampoco compartían la obsesión falangista por politizar todas las cuestiones nacionales, en el sentido de totalización política de las esferas sociales. La conquista del Estado se contraponía en forma a las cláusulas tradicionalistas basadas en la monarquía hereditaria y el rol ideológico de la Iglesia católica, entre otras cuestiones. Por ello es curioso que desde instancias cercanas al falangismo intelectual, como era el IEP, se acusara al incipiente grupo *Arbor* del intento de “politizar” la plataforma de pensamiento como el CSIC.<sup>35</sup>

El grupo falangista estaba señalando al entorno de Calvo Serer como responsable de la continua politización de las secciones culturales, imprimiéndoles así un carácter tradicionalista en la forma de las ideas que hemos visto al comienzo. Como queda patente, la acusación no iba encaminada contra una politización de los temas culturales e intelectuales (algo que el falangismo “auténtico”, de hecho, perseguía) sino contra el viraje que estos centros estaban sufriendo paulatinamente hacia posiciones cercanas al tradicionalismo político. Más que politizarlo todo a la manera falangista, a través de la movilización política y de la superioridad total del Estado, el grupo del 48 no tenía como fin sino pretender la hegemonía del tradicionalismo en cuanto a forma de hacer política, que se diferenciaba con mucho de la del fascismo.

Por ello no hay contradicción, por mucho que se les acusase de politizar, en describir al grupo integrista, en todo caso, como desmovilizadores de la masa, como agentes de despolitización y desideologización del Régimen. Este tipo de posturas son las que resurgirán sobre todo a lo largo de los años 50, en el momento en que los sistemas ideológicos clásicos comenzarán una marcada y prolongada decadencia. El grupo *Arbor* recogerá toda esta serie de propuestas de moda para asegurarse la definitiva victoria ante unos competidores (el falangismo, principalmente) que basaban gran parte de su potencial en la convicción de las ideologías y la politización social, todavía deudoras de la valentía imperial fascista. Como explicó Serrano Suñer largo tiempo después, en la primera época

---

<sup>35</sup> Onésimo Díaz, *Rafael Calvo Serer...* Ver especialmente la sección VII: “El grupo *Arbor* pugna dentro y fuera del CSIC (I-XII.1950)”.

del franquismo se impuso un modelo retórico muy altisonante pero de contenido político vacío, al menos en cuanto administración eficaz del gobierno:

Dos valores, a mi juicio, se expresaron en aquellos años: en la base, una intensa politización entusiasta y partidista; en la cumbre, idealismo y moralidad. Tal vez sobró dureza y, desde luego, incurrimos en falta de planificación reformista. Abundaba también la improvisación pues la clase política era, en gran parte, novicia. La verdad es que estuvimos dominados por la imagen que la guerra mundial ofrecía de un cambio en la estructura del poder mundial.<sup>36</sup>

Hay una contraposición, pues, entre la forma combativa de hacer política de este primer franquismo y las propuestas de concepción católico-integrista que se harán con las mayores cotas de poder en la segunda etapa del Régimen. Así, los primeros dirigentes del franquismo (al menos, aquella mayoría de ascendencia falangista) se mantienen todavía fieles a una forma de actuación política apegada a la simbología y retórica de los regímenes totalitarios, por el cual el líder carismático es principio suficiente -junto con el partido organizado en milicia- para gobernar a toda la nación. El poder es un mandato directo, emanado de la legitimidad misma del caudillaje, que se arrumban en el decisionismo. Las formas rudimentarias de organización recuerdan a la estructuración jerárquica castrense, sin una racionalidad clara en sus hábitos políticos que, además, desdeñan las opciones burocráticas y administrativas.

Por el contrario, la caracterización política del tradicionalismo español de esta época, comandado por el equipo nacionalcatólico antes descrito, va a entroncar con un sentido de la política eminentemente distinto. El flujo intelectual integrista, intensificado a partir de los años 50 desde plataformas ya mencionadas como Arbor, el CSIC o el Ateneo de Madrid, se va a dirigir hacia la postulación de presupuestos contrarios no solo a la retórica falangista, sino a toda retórica política como tal. Como se puede suponer, entra también aquí la retórica liberal, entendida como pieza existente en el parlamentarismo clásico. Con ello se asegurarían de no alentar si quiera mínimamente al surgimiento de reminiscencias más progresistas, bien por quienes deseaban recuperar los modelos democráticos republicanos, bien por el lado de falangistas que mutarán hacia posiciones liberales.

---

<sup>36</sup> Ramón Serrano Suñer a Jaime Serrats, en *Mundo* (29-04-1972), p. 20. Citado en Amando de Miguel, *Sociología del franquismo*, p. 42.

El desarrollo final y mayor hito de este tipo de pensamiento llegó bajo la propuesta de Gonzalo Fernández de la Mora y su popularísimo *El crepúsculo de las ideologías*, de 1965. De la Mora era asiduo del círculo en torno al grupo Arbor, muy vinculado al ámbito intelectual del tradicionalismo monárquico, si bien acabaría alejándose de las propuestas del grupo y, en especial, de Calvo Serer.<sup>37</sup> Sea como fuere, es indudable que este intelectual reverdeció los temas que se estaban desarrollando desde la generación del 48 y logró un impacto teórico fundamental en la comprensión de las fórmulas políticas que se estaban llevando a cabo en España.<sup>38</sup> Es muy pertinente traer a colación este autor y su obra, pues es donde se condensa la corriente que habíamos descrito como contraria a la retórica política. El planteamiento nuclear de *El crepúsculo de las ideologías* es precisamente la transición de una época retórica anterior, donde los políticos debatían bajo el influjo demagógico de determinadas ideologías clásicas, hacia la época actual de nula retórica política. Si ya no son viables las afecciones de estos políticos es porque las ideologías, como tales, ya no constituyen una fuerza política real. El conjunto ideológico que daba sentido a un determinado proyecto político resulta ahora inerte porque la época en la que se encuentra enmarcado ha cambiado de marco intelectual. Fernández de la Mora categoriza esta transición platónica como el paso de la mitología a la racionalidad. En esa mitología ya caduca se hallan las resonancias fascistas que todavía parte del franquismo estaba reivindicando solo unos años antes, como un compromiso con la retórica y las formas pasionales de gobernar ya mencionadas.

Es cierto que las tesis defendidas en el opúsculo de Fernández de la Mora no pueden considerarse originales. Sin embargo, ello no significa que su descripción no se ajustara perfectamente al corpus ideológico del integrismo franquista, y que incluso llegara a dotar esas ideas de espíritu nacional. Tanto *El fin de las ideologías*, de Daniel Bell, como *Ideología y Tecnocracia*, de Jean Meynard, se posicionaron rápidamente como éxitos editoriales en el ámbito internacional. Sobre todo el primero, cuyo nombre recuerda al del teórico español, si bien la línea teórica de *El crepúsculo...* se asimila mucho más a lo que se refleja en *Ideología y tecnocracia*.

---

<sup>37</sup> En la última parte de este escrito se evidenciará la ruptura definitiva entre ambos, suceso que se recoge en la obra memorialística del valenciano.

<sup>38</sup> Pedro Carlos González Cuevas, “La ‘Aufklärung’ conservadora: ‘pensamiento español’ de Gonzalo Fernández de la Mora”, *Revista de Estudios Políticos* 138, 2007, pp. 22-34.

En todo caso, Fernández de la Mora continúa de alguna manera aquel proyecto de racionalización historiográfica que había caracterizado el sino tradicionalista del nacionalcatolicismo franquista. Y con ello se daba cuenta también de aquella máxima de pensar y escribir la historia para definir nación.<sup>39</sup> La cuestión era pensar racionalmente la historia desechando el mitologismo y la retórica, para así adaptar el Régimen a los nuevos vientos que se estaban terminando de acoplar en los organismos comunitarios internacionales. Con ello se completaba, además, la misión tradicionalista de depotenciar el discurso totalizador que amenazaba con desvanecer aquellas premisas puramente católicas que podían aplicarse al espíritu político franquista.<sup>40</sup>

Todo esto se corresponde con una permisividad política en ciertos ámbitos que podría parecer, en principio, contradictoria con lo defendido por el tradicionalismo. Y es que este tipo de pensamiento en torno a la decadencia de las ideologías, aunque proviniera del integrismo más intransigente, aceptaba cotas necesarias de modernización, principalmente en el ámbito económico. Sin olvidar las enseñanzas de Menéndez Pelayo, que sirven como principio rector para no desviarse demasiado de las vetas tradicionales de pensamiento, se va a optar por una modernización de algunas parcelas de la esfera estatal que permitan rejuvenecer las propuestas nacionales sin que se cuestione el integrismo político de fondo. Y ello porque, como ya se ha explicado, no es una cuestión primordial para el integrismo la dominación totalitaria de todas las esferas estatales, lo cual no solo deja paso al catolicismo como principio rector y sobrepuesto al Estado, sino también a las innovaciones técnicas (administrativas, económicas, empresariales...) que no afectan directamente a la comprensión tradicionalista del país, y que no se dejan atenuar por la concepción estatista de la política. Por supuesto, el engranaje que une lo tradicional y lo moderno, aunque no se encuentren en el mismo plano de importancia para los integristas, no dejará de ser un problema en su conceptualización, y ello causará no pocas contradicciones o malentendidos teóricos. En todo caso, sin entender este doble

---

<sup>39</sup> Sara Prades, "Escribir la historia para definir la nación. La Historia de España en *Arbor*: 1944-1956", *Ayer* 66, 2007.

<sup>40</sup> No, desde luego, desde un punto de vista de teología política entendida a la manera clásica, sino como un catolicismo político y social. Para ahondar en esta diferenciación, ver: Carl Schmitt, *Teología Política*, Madrid, Trotta, 2009; Pedro Carlos González Cuevas, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid: Tecnos, 1998; José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid: Espasa, 2000.



planteamiento de la situación política e ideológica no se puede dar cuenta adecuadamente de un fenómeno como el integrismo franquista en su vertiente modernizadora.

### Modernización, economía, historia

Por mucho que el integrismo católico tuviera muy en mente un concepto historiográfico definido que sirviera de legitimación a sus propuestas, el falangismo también se constituyó muy pronto sobre una filosofía de la historia con la que pretendía crear una gavilla retórica que consignara sus planes políticos. Todavía en la década de los 40, con el reciente triunfo de la guerra, se establecieron algunos ejes culturales que servirían de inspiración truncada a las pretensiones falangistas. Por ejemplo, desde la temprana revista *Alférez* se propugnaba un ideal de hispanidad, con ciertas reminiscencias maeztianas, que se combinaba con un aguerrido catolicismo y la conciencia imperial. Pero no sintieron ningún apremio por posicionarse en la modernidad que se propagaba por Europa, aunque a los esfuerzos de normalización conservadora se sumaran personalidades como Joaquín Ruíz-Giménez y Alfredo Sánchez Bella. Durante sus escasos años de existencia, la revista se mantuvo en la línea retórica cercana a los designios del Imperio o revolución nacional. Con todo, a pesar de la exaltación grupal y generacional no lograron convertir en un instrumento realmente apropiado para la transformación intelectual deseada.<sup>41</sup>

En un segundo estadio, la revista *Alcalá*, que puede considerarse una continuación editorial de la desaparecida *Alférez*, prosigue con ese pulso joseantoniano de recordar la misión españolista, el ejercicio revolucionario de volver a un pasado mítico en los mimbres políticos actuales, deshechos ya -al menos en el territorio nacional- de la insuficiencia liberal. Ahora bien, la línea de *Alcalá* quedará muy marcada por la revalorización del catolicismo militante en su demarcación como elemento básico desde donde encontrar el verdadero venero falangista. No renuncian al primado de lo político como eje central del estatalismo buscado, que mantiene cierta esencia del laicismo fascista, pero no ocultan la invocación a una espiritualización imprescindible del momento español. Es precisamente en este ámbito político en relación al catolicismo

---

<sup>41</sup> Jordi Gracia, “Un episodio menor de la política de hispanidad: la revista *Alférez*”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 29, 1993.

donde se dibuja mejor el juego de oposiciones entre las dos tendencias en liza (fundamentalmente, nacionalcatólicos integristas y falangistas). Sin renunciar a su parcela espiritualista, ambos sectores estarán en condiciones de proponer las funciones y limitaciones del rasgo religioso en la formación de la ideología franquista. Y ello constituirá también uno de los tamices por donde, en mayor o menor medida, podrá traspasar la modernización ya mencionada.

Por tanto, se echa de ver que sí hubo cierta intencionalidad, por parte de las esferas cercanas al falangismo, de asumir un relato historiográfico que legitimara su propio proyecto. Un ejemplo de intelectual falangista abierto a la pugna por este territorio fue el ya mentado Antonio Tovar. En este y otros conocidos teóricos cercanos a sus posiciones sí se hace patente el reconocimiento por agenciarse cierto pensamiento histórico, si bien con una formulación eminentemente distinta a la provista por la generación integrista, que sin embargo no renunciaba al sello distintivo del catolicismo combativo como seña formal en unos tiempos, tras la caída del Eje, de máxima zozobra para el franquismo.<sup>42</sup> Más adelante se verían todas las problemáticas tras los discursos acerca del poder nacional e internacional, de la relación cultural con los vencidos, etcétera, que no deja de estar representada en los grupos que van emergiendo y evolucionando en el mismo seno del franquismo. Esta es una vuelta de tuerca más de aquel discurso sobre los hipotéticos grupos franquistas que se establecieron de acuerdo al grado de intransigencia con el pensamiento más desligado de la oficialidad, y que en gran medida responde a la demarcación realizada hasta ahora entre el integristismo nacionalcatólico y un sector falangista -si bien solo para espacios o personalidades concretas, sin poder hacer de ello una norma extensible- que apoyó parte de su discurso en la condescendencia ante los vencidos y los “heterodoxos”:

A la ocasión del 18 de julio -decía en su oportuniísimo y reciente discurso polémico Raimundo Fernández Cuesta- concurren dos mentalidades: una partidista y excluyente, otra comprensiva e integradora. Ciertísimo. Y esto porque quienes concurren son, por una parte, los hombres de la “España sin problema”, reaccionarios y restauradores y, por otra, los hombres de la “revolución

---

<sup>42</sup> De hecho, para Álvaro Ferrary, este respaldo católico al que hacían referencia desde la revista *Alferez* debía ser matizado y puesto en perspectiva, pues desde su dirección editorial “se esforzaba por evitar que la manifestación de confesionalidad intelectual católica y española de la revista pudiese llegar a ser confundida con la aceptación en sus páginas de moldes o actitudes integristas”. Álvaro Ferrary, *Minorías políticas...*, p. 242.

pendiente”, herederos de todos los problemas y enderezadores -porque las comprenden- de todas las subversiones. Estos últimos no han luchado para excluir sino para convertir, convencer, integrar y salvar españoles.<sup>43</sup>

Y, sin embargo, no todo estaba definido en estancos compartimentos ideológicos. Una de las tantas muestras que podrían darse la constituye el falangista Torrente Ballester, adscrito al grupo plegado en torno a *Alfárez*. En un tono más funcionalista, y compartiendo parte de discurso con los epígonos de la desaparecida Acción Española, Torrente Ballester contraviene el diagnóstico clásico del primer falangismo:

España fracasó en el siglo XVII, no por haber perdido la Contrarreforma, sino por no haber podido incorporarse y cristianizar el capitalismo y la técnica; por no haber sabido crear una burguesía rica y católica, dejando la tarea en otras manos, de las que salió sin las de Dios, inhumana y atea.<sup>44</sup>

Este diagnóstico quedaría perfectamente enmarcado en las estipulaciones editoriales de Arbor o Rialp, pero gracias a una cierta hermenéutica del sentido “español y católico” se puede entroncar con el pensamiento de un falangista como Antonio Tovar. Tal y como intentó demostrar Raúl Morodo, la sombra de Acción Española es kilométricamente alargada. En su clásico *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, atribuye ciertas especificidades del fascismo español representado en el franquismo a las posturas teóricas del grupo monárquico autoritario, como podrían ser el corporativismo, el autoritarismo tradicionalista o las directrices para un mando único bajo la cúpula mínima de Franco.<sup>45</sup>

Si bien las dos secciones ideológicas pudieron tener nexos compartidos, sobre todo a la hora de sobreponerse al enemigo común y de superar la inmediata posguerra, en seguida restallarían los planes que con un ritmo más sosegado debían edificar el futuro del incipiente proyecto franquista. Uno de estos elementos de ruptura, como se ha detectado durante el texto, es el discurso historiográfico destinado a legitimar una forma concreta de institucionalización política y cultural. También desde esa ruptura se entenderá la vía hacia una modernización u otra.

---

<sup>43</sup> Dionisio Ridruejo, “Excluyentes y comprensivos”, en *Revista*, 17/04/1952.

<sup>44</sup> Gonzalo Torrente Ballester, “Epístola a Antonio Tovar. Sobre su libro *El Imperio de España*”, en *Escorial* 9, 1941, p. 126.

<sup>45</sup> Raúl Morodo, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid: Alianza, 1985, pp. 85-91.

En el caso de la variante “modernizadora” más cercana al integrismo nacionalcatólico, aparece de nuevo como adalid representativo el ideólogo Gonzalo Fernández de la Mora, pues no se detuvo solo en la fundamentación más o menos sólida de la política anti-ideología, sino que definió los esfuerzos de lo que se denominó más adelante como el “Estado de obras”.<sup>46</sup> Esta formulación es uno de los engranajes clave para comprender la vertiente “modernizadora” que se apuntó en el anterior apartado: aquella que, sin mover los estamentos políticos más rígidamente tradicionales del Régimen, auspician una reconversión administrativa y económica, lo que en años posteriores dará paso al periodo del desarrollismo. En efecto, el reforzamiento de las estructuras y de las pautas de actuación adquiridas paulatinamente desde los años 50 estarían destinadas a plasmarse materialmente a través de estrategias institucionales como los Planes de Desarrollo:

La modernización del Estado y de sus estructuras administrativas fue anterior a la modernización económica y social. El Estado no fue la causa única de aquella modernización acelerada, pero su papel resultó relevante en un contexto caracterizado por la elevada presencia de la autoridad del Estado en todos los ámbitos.<sup>47</sup>

En todo caso, la prevalencia de las ideas aplicadas en esos momentos (desarrollismo económico y empresarial, modernización técnica, desentendimiento ideológico...) no puede desligarse de la cada vez más amplia difusión y protagonismo de los grupos coligados a estas tendencias, en especial a la generación del 48 y sus socios adyacentes.

### Historiografía y poder

Tal y como se ha explicado, la rigidez en la exposición de las ideas en torno a la generación del 48, concernientes a la historia de España, era una pieza insustituible en el armazón teórico que el integrismo intentó establecer en el franquismo. Logró conectarse y la conveniencia de ese discurso en los modelos ideológicos que se empezaron a imponer en territorio occidental a partir de los años 50, en un contexto internacional de Guerra

---

<sup>46</sup> Carlos Goñi Apesteguía, *Teoría de la razón política. El pensamiento político de Gonzalo Fernández de la Mora*, Madrid: CEPC, 2013.

<sup>47</sup> Julio Ponce, “La modernización del Estado franquista y sus efectos”, *Memoria y civilización* 21, 2018, p. 262.

Fría y de bloques ideológicos contrapuestos: de una parte, el liberal-capitalismo (en diferentes formas de aplicación, pero con características de base suficientemente homogeneizadoras), y por el otro, el bloque soviético.

Pero teniendo en cuenta esta adecuación a un contexto internacional favorable, y con unas premisas historiográficas tan excluyentes como claras, ¿consiguieron posicionar sus lemas e ideales en las cuotas reales de poder, más allá de influir en ciertos sectores del Régimen? En este plano se puede resaltar la confrontación teórica existente entre historiadores sobre si los personajes del grupo Arbor descritos fueron realmente capaces de repercutir con sus premisas intelectuales y sus visiones históricas en el panorama político franquista. Antonio Cañellas critica que tanto Santos Juliá como Onésimo Redondo y Fernando de Meer releguen a éxitos menores los planes proyectados por Calvo Serer y sus afines, así como la infructuosa labor del grupo Arbor por traspasar el límite de simple movimiento cultural para convertirse en uno de naturaleza política:

Es cierto que sus integrantes no alcanzaron sus objetivos de manera inmediata, pero parece fuera de toda duda el triunfo de sus ideas en el proceso de institucionalización del régimen, dado el posterior protagonismo ministerial de personalidades como Laureano López Rodó durante la “etapa tecnocrática”, como bien indica el propio Juliá, y que se caracterizaría por su identificación con el cuerpo de doctrina de aquel grupo.<sup>48</sup>

De la misma manera razona Zaratiegui cuando supone una “solución de continuidad” entre la tercera fuerza de Calvo Serer y la tecnocracia como movimiento político establecido en el franquismo. Esta conectividad político-cultural se retrotraería, además, al pensamiento tradicional católico que ya despuntara desde Donoso Cortés y Menéndez-Pelayo, recogido y sistematizado para su uso político desde las páginas de *Acción Española*. Desde la sección falangista aparecen, a priori, menos complicaciones a la hora de elaborar una guía metodológica de su actuación como grupo, pues su destino - cada vez más debilitado como fin, ciertamente- reside en la persecución de la revolución pendiente. En todo caso, la tecnocracia, personificada en la figura de López Rodó, sí mantendría una profunda relación de continuidad con los esfuerzos del grupo Arbor y la posterior teoría sobre la tercera fuerza.

---

<sup>48</sup> Antonio Cañellas, “El aperturismo tradicionalista ante el régimen de Franco”, en Antonio Cañellas (coord.), *Conservadores y tradicionalistas...*, p. 173, nota.

Curiosamente, este modo de proceder (continuidad de un proyecto cultural en unas posturas eminentemente gubernamentales) seguiría el paso inverso de aquel joven grupo falangista que se establecía en liza por el control cultural e institucional España, y de los cuales ya hemos detallado antes algunos nombres: entre otros, Ridruejo comenzó su temprana andadura en el nacionalsindicalismo oficial como jefe nacional de la Propaganda (1938); Laín se colocaría poco más tarde al cargo del departamento de Ediciones, mientras que Antonio Tovar accedería al puesto comandante de la Radio Nacional. Puestos culturales, en efecto, pero ligados directamente al destino que estaba planteando el franquismo para el Nuevo Estado. Prestaban un servicio que se relacionaba con la esfera institucional, a la que servían en sus propósitos todavía fuertemente falangistas. El proyecto cultural en torno a Calvo Serer también recibió apoyo institucional, como hemos visto, pero este no estaba ligado directamente a la esfera del poder franquista de estos años, especialmente si tenemos en cuenta el perfil ideológico de la primera etapa del Régimen. Sin embargo, la literatura sobre los cargos ministeriales es tajante, como hemos visto: no se duda en adscribir a los ministros considerados tecnócratas -unidos en la mayoría de casos a una organización afín ideológicamente al integrismo como fue el Opus Dei- a las bases intelectuales producidas en el humus compartido del nacionalcatolicismo y el menéndez-pelayismo, que prolongaría la doctrina de la tercera fuerza:

A partir de la crisis de 1956 y el debilitamiento definitivo del proyecto falangista, Calvo Serer mudará de piel desde su integrismo católico y antiliberal hacia un estadio intermedio (la llamada Tercera Fuerza, presentada como una vía alternativa y superadora), que constituye el humus doctrinal del modelo tecnocrático.<sup>49</sup>

En efecto, Calvo Serer utilizó la espinosa cuestión sobre las vicisitudes del diario *Madrid*,<sup>50</sup> que presidió desde 1966 hasta su cierre en 1971, para escribir una serie de

---

<sup>49</sup> Jesús M. Zaratiegui y Alberto García, “¿Los mismos perros con distintos collares? Solución de continuidad entre la tercera fuerza y la tecnocracia española”, en *Brocar* 43, 2019, p. 234.

<sup>50</sup> Si bien los escritos del diario *Madrid* entrañaron desde el principio cierta tonalidad polémica, fue a raíz del artículo de Calvo Serer titulado “Retirarse a tiempo. No al general De Gaulle” (Diario *Madrid*, 30/05/1968) cuando se produjo el primero de los grandes mazazos al diario. En el artículo de marras se criticaba el excesivo personalismo de De Gaulle en el poder -una autoridad incapaz y cada vez menos legitimada socialmente- y el franquismo vio en ello un ataque velado mediante el símil De Gaulle-Franco. El mismo autor lo revelaba en las líneas de su artículo: “España mantiene una semejanza de situaciones sociales y políticas con el vecino país. Si a Francia se le presenta el problema de la sucesión de De Gaulle y del régimen de la V República, también con especiales características está planteado en España”.

opúsculos donde meditaba sobre las diferentes tendencias ideológicas en el franquismo y su influencia en las directrices mediáticas y representativas. Tales escritos quedan reunidos en la trilogía de volúmenes escritos tras el cese definitivo de la revista, compuestos por los títulos *Franco frente al rey*, *La dictadura de los franquistas* y *El régimen de Franco. Personajes, fuerzas e instituciones*. Esta es la etapa personal e intelectual menos extremista del valenciano, una vez que renunció a sus planteamientos conformados en la radical ortodoxia nacionalcatólica, y siendo ya cada vez más proclive a posturas liberal-conservadoras de corte europeo.

Al contrario de lo que podría parecer, el Calvo Serer de esta época equipara la tecnocracia surgida desde el cambio ministerial de 1957 a un neofranquismo inmovilista y dictatorial. Y alega, quizás sorprendentemente, que la liberalización progresiva que estaba experimentando el franquismo ha quedado encallada con la hegemonía tecnocrática, especialmente tras el gobierno monocolor de 1969. Laureano López Rodó se convertiría en el principal encargado de sabotear las premisas liberalizadoras y democratizadoras que, según Calvo Serer, comenzaron a circular en los años 60, especialmente tras la aprobación de la nueva Ley de Prensa de 1966. ¿Contradice esto lo defendido por Antonio Cañellas, Zaratiegui y otros, a saber, que este ministro y otros personajes políticamente relevantes se encargaron de hacer viable la propuesta del grupo Arbor y su tercera fuerza? Pues para Calvo la tecnocracia franquista constituye un desviacionismo de su propia teoría superadora de falangismo y tradicionalismo:

No cabe, pues, de ninguna manera identificar a los tecnócratas con la ‘tercera fuerza’ cuyos logros aprovechó en buena parte López Rodó. Y así también, al sentirse el fracaso de éste y de los neofranquistas en el gobierno Carrero es cuando revive lo que supuso la ‘tercera fuerza’ en una nueva corriente política centrista o reformadora.<sup>51</sup>

Y sin embargo, se habla de desviacionismo, lo cual implica un primer momento de aceptación de la teoría reformadora/modernizadora que se trunca por determinados motivos:

Cuando [López Rodó] llegó a la Presidencia en 1956, se propuso implantar las ideas reformadoras de la ‘tercera fuerza’, para lo que solicitó la alianza de Calvo Serer que, a su vez, le aportó el asesoramiento de Fernández de la Mora, quien después se convirtió en el ideólogo de la

---

<sup>51</sup> Rafael Calvo Serer, *La dictadura de los franquistas I*, París, 1973, p. 159.

tecnocracia”, por lo que desde la conocida “tercera fuerza”, previamente descrita, se “desviaron los tecnócratas de López Rodó para pasar a consolidar una forma más pura del franquismo sin los aditamentos falangistas o democristianos”<sup>52</sup>

Más allá de si el integrismo político y sus epígonos lograron hacerse con cotas de poder fáctico, deshaciéndose con ello de las directrices sostenidas en torno a la “tercera fuerza”, lo que resulta incuestionable es el trasvase de ciertas ideas de estos hacia las posturas siguientes del Régimen, principalmente en los cambios modelados desde el cambio de gobierno de 1957. Resuenan ecos de aquellas fórmulas de adaptación reaccionaria a los campos más avanzados que sí permitían mejorar parámetros funcionales sin desactivar las bases tradicionalistas. Por otro lado, esta mejoría estadística en asuntos económicos proveería al franquismo de cierto halo de legitimidad, al establecer una equivalencia entre el progreso puramente material, derivado de las modernas prácticas políticas administrativas, y la pertenencia a un marco comunitario que auspiciaba el discurso instaurado en Europa occidental desde la posguerra, dedicado a combatir desde posiciones liberal-conservadoras el avance del socialismo.

Estos son algunos logros que sí pueden achacarse a la influencia constante de las ideas a la vez tradicionales y modernizadoras que desde las plataformas culturales e institucionales del grupo Arbor, al menos en la etapa comprendida en la década de los 50, se quiso transmitir.

---

<sup>52</sup> Rafael Calvo Serer, *La dictadura...*, pp. 170, 152.



## Capítulo 5. Nacional-liberalismo: la legitimación del franquismo entre capitalismo tardío y guerra fría<sup>1</sup>

### Introducción

Desde al menos 1945, el régimen de Franco condicionó su existencia a la capacidad de adaptarse a las exigencias del mundo occidental de posguerra, en diversos aspectos políticos y sociales. Los cambios más visibles en el seno del franquismo fueron tanto la progresiva desaparición de elementos puramente fascistas como la asunción de un rol católico y anticomunista que hiciera más afable la cara del Régimen, lo cual se correspondió con un acercamiento al reciente aliado estadounidense. Sin embargo, estas transformaciones deben verse en un contexto más amplio, englobando una perspectiva historiográfica que les otorgue pleno sentido. La tesis que se defiende aquí es que la línea económico-política que siguió el franquismo especialmente a partir de los años 50 (planificación, desarrollismo, modernización...) estuvo legitimada y auspiciada por un discurso concreto -y hegemónico en la parte Occidental de Europa- que tiene como base una visión de la historia asimismo única o hegemónica: la historia del liberalismo económico de guerra fría, así como la idea de modernización que se deriva de ella.

### Sobre la historiografía y la legitimación

La conocida teoría sobre el “fin de la historia”,<sup>2</sup> típica todavía en algunos sectores neoliberalistas conservadores y clásica ya desde Francis Fukuyama, representa

---

<sup>1</sup> Este capítulo fue publicado como artículo científico en la revista *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 23, nº 47. Segundo cuatrimestre de 2021, pp. 233-253. ISSN 1575-6823 e-ISSN 2340-2199. <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2021.i47.11>.

<sup>2</sup> El texto en el que se basa (*The end of history?*) fue publicado en el verano de 1989 en la revista *The National Interest*, y traducido al español para la revista *Claves* en abril de 1990. Tras la caída del mundo soviético, Fukuyama amplió su contenido hasta convertirlo en libro, despojándole además de los interrogantes. La mencionada respuesta en *History Today* fue publicada como libro (*After the End of History*), traducido para la revista valenciana *Debats* con el título “A propósito del fin de la historia” (1992).

ajustadamente -más allá de su solvencia teórica- una concepción historicista ligada al liberalismo que se basa en la simplificación política auspiciada por el contexto de los años 90 del siglo XX. Como se sabe, su tesis pretende diluir los contrapesos del comunismo y el socialismo para sostener que la única vía exitosa para el mundo desarrollado, que acabará por implantarse tarde o temprano en todos los Estados en proceso de modernización, es la democracia liberal burguesa y el capitalismo de mercado.<sup>3</sup> Por el lado estrictamente académico, siquiera plantear que la historia ha llegado a su fin entra de lleno en la querrela de la historiografía misma por razones suficientemente obvias. De pronto se plantean implícitos puntos cardinales del oficio del (meta)historiador, como la conceptualización de la mayúscula Historia como un proceso unidireccional, o como el desarrollo de realidades inaprensibles que llegan a un fin final. Poner sobre la mesa este tipo de escorzos teóricos, amparados en una concepción histórica decimonónica teleológicamente indefendible para las posteriores etapas, no significa sino negar, al mismo tiempo, todas aquellas vetas de pensamiento autónomo y crítico que renovaron la forma de entender la historia en el siglo XX, como bien demuestra la multiplicidad de escuelas, enfoques y metodologías que desarrollaron la ciencia histórica hasta como la conocemos actualmente.

De este modo, no es baladí que el principal eco académico en respuesta a las tesis de Fukuyama proviniera precisamente de la revista de divulgación *History Today*, en un monográfico que recogía diversas contribuciones de académicos estadounidenses y europeos, y que el principal foco de interés no fuera tanto la crítica al modelo económico e ideológico que postulaba como único, sino defender las teorías marxistas de la historia como contenedoras de amplio valor crítico e historiográfico. Ellos mismos habían podido diferenciar entre la validez de un discurso historiográfico concreto y unos postulados político-ideológicos que en realidad no tenían un vínculo necesario e irreductible: “El mayor peso de la argumentación ofrecida por Fukuyama estriba simplemente en la afirmación de que el marxismo -el leninismo, en realidad- está muerto como guía para la construcción política del antiguo bloque soviético”.<sup>4</sup>

A este respecto, Fukuyama defendió que su “final de la Historia” no significaba la ausencia de hechos y nuevos retos, ni tampoco que el liberalismo se impondría de forma

---

<sup>3</sup> Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta, 1992.

<sup>4</sup> Ryan, Alan et al. *A propósito del fin de la historia*, Valencia: Debats, 1994, p. 11.

fáctica en todos los territorios del globo. El asentamiento del mercado y la democracia solo tendrían opción de darse, realmente, una vez se llevara a cabo la modernización de los países altamente industrializados. Este segundo punto es de suma importancia, porque nos devuelve a la discusión clásica en torno al tópico de que la modernización de un Estado -en sentido amplio- conlleva el germen de la unidireccionalidad histórica señalada. Esta visión sobre la evolución de los Estados y las sociedades ha sido también ampliamente discutida y, si bien es más reciente de lo que pareciera, actualmente se puede considerar rebatida. Josep Fontana escribió un opúsculo al albur de toda esta efervescencia historiográfica, propia de finales de siglo, en el que identificó la visión unívoca de la historia correlativamente a la conciencia burguesa industrializadora.<sup>5</sup> De ahí provendría, ateniéndonos a esa explicación, la equivalencia entre el proceso industrializador portador de la mejora económica y tecnológica con el concepto -tan primario precisamente para la burguesía decimonónica- de progreso.

En la cercanía a nuestros tiempos, sin embargo, parece claro que la industrialización no conlleva de suyo las premisas de la democratización. En general, la mejora económica resultado de la implementación de medidas técnicas o de la eficacia administrativa que sustenta este tipo de procesos no precipitan ni democratización ni liberalismo, si bien pueden ser agentes modernizadores en un mero sentido “burgués” o, a lo sumo, condicionantes positivos que impulsen la emancipación social bajo ciertas circunstancias. Solo así se podría entender la anomalía que representa, entre otros muchos casos históricamente conocidos, la España de Franco: un Estado desarrollado según las mediciones de agencias independientes de la época, con un proceso industrializador rápido y un crecimiento económico prácticamente inigualable.<sup>6</sup> Pero si todo esto es cierto, si la modernización no concluye en democratización, ni siquiera en un tibio liberalismo político, ¿de dónde procede la supuesta legitimidad internacional del franquismo para esta época? Más allá de su mera supervivencia por factores de política externa, ¿cómo pudo el franquismo legitimar su sistema político, entrando en el relato histórico de la Europa desarrollista y comunitaria?

---

<sup>5</sup> Josep Fontana, *La historia después del fin de la historia*. Barcelona: Crítica, 1992, p. 132 y ss.

<sup>6</sup> Este diagnóstico es, claro está, el relativo a la economía de la última parte del franquismo, especialmente la que comprende la etapa de 1960. Ver: Francisco Javier Paniagua, *La ordenación del capitalismo avanzado en España 1957-1963*, Barcelona, 1977; Jordi Nadal (comp.), *La economía española en el siglo XX. Una perspectiva histórica*, Barcelona, 1994.

## El contexto de Guerra Fría. Hegemonía repartida

El mundo se volvió bipolar poco después de 1945. Este es el diagnóstico usual de los manuales de historia que reconstruyen la segunda mitad del siglo XX, y que además implica una ulterior diferenciación que pivota en torno a los años 70: una primera parte de reconstrucción europea y creación de alianzas de diferente signo -la *Golden Age* de Hobsbawm- y una segunda parte que comenzaría con la crisis que truncó la tendencia positiva en la economía Occidental y terminaría con la caída del régimen soviético.<sup>7</sup> Aún con estas distinciones, lo que caracteriza de forma nítida y continua esta mitad de siglo sigue siendo la rivalidad de las dos superpotencias que lucharían hasta el final por imponer su propia línea ideológica al resto del mundo.

Durante la posguerra, la imposición de la ideología liberal/capitalista de raigambre estadounidense llegó por vías muy concretas. Más allá del conocido Plan de Recuperación, que fue la aportación material más importante hacia la paulatina americanización de Europa, se encontraban toda una serie de recientes apariciones institucionales y acuerdos, que estaban destinados a germinar todo un sistema nuevo de relaciones interestatales: Consejo de Europa, Comunidad Europea del Carbón y del Acero, Unión Europea de Pagos, Organización del Tratado del Atlántico Norte...<sup>8</sup> El objetivo de estos tratados, pactos e inyecciones de capital era, principalmente, la estabilización política y económica de la Europa arrasada tras la guerra, así como la consolidación de unas clases medias que evadiese la posibilidad de que el comunismo pudiera penetrar entre la miseria y el desánimo social. A este respecto, no hay que olvidar que desde la instauración de la influencia norteamericana se asumen también sus discursos, y no solo en cuanto a las pautas de consumo, sino también a la cultura popular. Por tanto, la fundamentación del nuevo orden mundial -ya no solo económico, sino ideológico, social y cultural- desde la visión liberal del Estado americanizado debía

---

<sup>7</sup> Tony Judt, *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Madrid: Taurus, 2012; Eric Hobsbawm, *Age of Extremes. The short twentieth century 1914-1991*, London: Penguin Group 1994.

<sup>8</sup> Tony Judt, *Postguerra...*, p. 358.

imponerse como la única posibilidad real, adelantándose a las mismas pretensiones que configuraban el imperialismo de la Unión Soviética.<sup>9</sup>

Para el entonces presidente del Partido Socialdemócrata de Alemania Kurt Schumacher, un comentarista excepcional de la época, el objetivo de este proceso era crear una Europa capitalista y, a la vez, clerical y conservadora.<sup>10</sup> Precisamente estas características del nuevo sistema Occidental eran, en alguna medida que en seguida concretaremos, compartidas por el franquismo. A eso tuvo que agarrarse la España de los años de posguerra para no acompañar a sus homólogos fascistas en la desaparición.<sup>11</sup> Ahora bien, ¿qué es lo que llegó a España de esta americanización? Pues no se encontraba al principio en ninguno de esos nuevos organismos europeos, y tampoco recibió ayuda del Plan Marshall, si bien se le designaron otras líneas de crédito con similar propósito. Desde luego que no llegó el estadio de la normalización parlamentaria ni de la apertura social hacia los derechos civiles. En España desembarcó, por el momento, otro de los parámetros que estaban dentro de las agendas liberales: la difusión de técnicas de gestión política y económica de inspiración capitalista.<sup>12</sup> De ello se hablará en el siguiente apartado. Lo que no hay que dejar de resaltar ahora es el decisivo paso del franquismo desde su existencia desagradable y problemática a la posición de prevalencia internacional en virtud de su condición de “dictador amigo”. Las armas con las que contaba, en la situación bipolar de guerra fría (anticomunismo, catolicismo, posición geoestratégica...), lograron que el Régimen se viera como un defensor más -y, por cierto, bastante valioso- de la civilización Occidental de naturaleza ya descrita. Veamos brevemente cómo España puso el primer pie en el escenario que caminaba hacia el “final de la historia”.

Para empezar, el franquismo se fue ajustando progresivamente a los estándares de una economía que se imponía ideológicamente en contra del enemigo socialista. Para las etapas de planificación desarrollista copiaron directamente las directrices francesas que

---

<sup>9</sup> Xosé M. Núñez Seixas, *Las utopías pendientes. Una breve historia del mundo desde 1945*, Barcelona: Crítica, 2015, p. 65 y ss.

<sup>10</sup> Tony Judt, *Postguerra...*, p. 395.

<sup>11</sup> Conocida es la expresión del omnipresente almirante Carrero Blanco: “No tenemos más que tres [armas], pero serán eficaces si se las maneja con habilidad: nuestro catolicismo, nuestro anticomunismo y nuestra posición geográfica”. Javier Tusell, *Carrero. La eminencia gris del régimen de Franco*, Madrid, 1993, p. 117.

<sup>12</sup> Xosé M. Núñez Seixas, *Las utopías...*, p. 11.

se habían estado practicando desde el Plan Monnet.<sup>13</sup> El marco económico se fue liberalizando y, finalmente, España consiguió entrar en algunos respetados organismos dedicados al desarrollo de los países democráticos occidentales. No son desconocidas, por otro lado, las ausencias de transformaciones que, fuera del ámbito estrictamente económico, repercutieran en el carácter político-social, con lo que el franquismo siguió siendo, pese a las novedades, lo que era desde el principio: una dictadura tradicionalista y ultracatólica. Si hubo intentonas de “cambios” reales dentro del sistema político franquista estas no fueron más que insustanciales lavados de imagen jurídicos de cara al exterior, como muestra sintomáticamente la aprobación de un irrisorio constitucionalismo en base al Fuero de los Españoles, de 1945.

Como se ha apuntado anteriormente, la industrialización y el desarrollo económico de un país no implica por sí mismo la adopción de unas políticas sociales acordes a ese desarrollo, por el simple hecho de que ambos fenómenos son autónomos e irreductibles el uno al otro. Este es el argumento de quienes defienden que una economía desarrollada no tiene por qué ser consecuencia de una política democrática o liberal, por lo que se pone en duda la idea de la modernización como único camino a la prosperidad social.<sup>14</sup> Todo ello encuentra su ejemplo en la relación que mantuvieron España y Estados Unidos ya por los años 40. Como se sabe, desde los primeros contactos entre la oficialidad del franquismo y los representantes políticos del Congreso estadounidense, hubo tensiones por la necesidad de España de obtener ciertos beneficios (desde económicos e industriales a institucionales y militares) y el requisito de los norteamericanos de que el franquismo fuera implementando medidas rumbo a la normalización democrática.

Ante la reticencia de los actores políticos del franquismo a implementar medidas democráticas que de alguna forma pusieran en peligro, aunque fuera mínimamente, los pilares rígidos del Régimen, y viendo cómo el bloque soviético crecía hasta convertirse en una gigante amenaza real, a Estados Unidos no le quedó otra opción que entablar la relación diplomática con un aliado que a la postre sería descrito como de *dictador amigo*: “Una vez que quedó en claro para el gobierno de Madrid que el precio de la ayuda al

---

<sup>13</sup> Jordi Nadal (comp.), *La economía...*, p. 18.

<sup>14</sup> Como veremos en el siguiente apartado, la “modernización” como tal puede tener diferentes rostros, y para hablar de un caso como el franquismo, donde sí se modernizaron ciertas estructuras, hay que acotar bien las parcelas donde estos procesos tienen lugar.

régimen prestase la potencia líder en el mundo occidental no iba a consistir de ningún modo en exigencias de cambio político democratizador, el horizonte se vio despejado: cualquier otro precio podía pagarse... y se pagó”.<sup>15</sup>

Formas de legitimación: burocratización y catolicismo político

Pere Ysàs y Carme Molinero hablan con gran criterio acerca de la naturaleza del régimen de Franco en el contexto de posguerra antes detallado.<sup>16</sup> Su diagnóstico reside en detectar la imposibilidad de integración en el nuevo mundo “aliado”, debido a su incapacidad de evolucionar hacia formas que recompusieran su esencial legitimidad ganada en la Guerra Civil. El sentido de “legitimidad”, en este caso, queda cercado por una conceptualización del franquismo como la imposibilidad de su existencia. Por así decir, su mera existencia contradeciría los nuevos fundamentos europeos, al menos virtualmente. Aun admitiendo ciertos éxitos basados en lo económico que le permitieron alargar la supervivencia, su irremediable disolución unida como un destino trágico a la desaparición de su cabeza suprema (Franco) evidencia, para estos autores, una falta de legitimación real en el estatuto del franquismo. El problemático proceso interno de institucionalización en sus distintos aspectos ofrecería, pues, la clave de su ilegitimidad en la nueva Europa.

En este artículo, sin embargo, vamos a transitar otro tipo de conceptualización acerca del término legitimidad, que se refiere específicamente al campo de la teoría política expuesta por Max Weber. Así, hablando en términos puramente weberianos, la legitimación del franquismo se podría corresponder con una heterogénea designación de elementos tradicionalistas y burocráticos. Para entender el cambio que sufre su estructura política -la que le lleva a adaptarse a ese nuevo orden mundial y, finalmente, a *no desaparecer*- hay que preguntarse, primero, quién manda políticamente en el centro de poder que es el franquismo. Y para contestar esta pregunta debe esclarecerse la situación de dominación que establece la legitimidad de un poder hacia sus ciudadanos. Es decir,

---

<sup>15</sup> Ángel Viñas, *Los pactos secretos de Franco con Estados Unidos. Bases, ayuda económica, recortes de soberanía*, Barcelona: Grijalbo, 1981, pp. 28-29.

<sup>16</sup> Carme Molinero y Pere Ysàs, *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*, Barcelona: Crítica, 2008.

¿cuál es el sentido de legitimidad con el que el franquismo pretende establecer su poder y ejercer una dominación política? En el tipo de dominación y obediencia hacia el poder (*Macht*), Max Weber distinguió claramente entre *Herrschaft* y *Autorität*.<sup>17</sup> El primero corresponde al modo en que la sociedad está en condiciones de aceptar el mando político en cuestión, de acuerdo a parámetros diversos pero siempre voluntariamente. El segundo consiste en el acatamiento al poder por la mera imposición, donde el poder del gobernante se detenta a través de la fuerza o coacción. Por eso aquí no se va a hablar de la dominación por represión directa (tema que ha sido ampliamente investigado dentro de la historia del franquismo) sino de cómo se da una legitimación positiva ante la sociedad y ante los demás Estados.

Es cierto que la legitimación que nunca pretendieron ocultar los franquistas fue la que les proveyó la victoria en la Guerra Civil. A la construcción contrarrevolucionaria, antimoderna y de extrema derecha que fue el resultado para España al final de la contienda se le debe añadir, además, la sacralización de la guerra como cruzada y la beatificación de los vencedores como santos y mártires. Por otro lado, por mucho que en el franquismo de primera hora existieran verdaderos burócratas en el seno de su gobierno -porque ciertamente los hubo-<sup>18</sup> no se deduce de ello una dominación burocrática ni una dominación cercana a la legal o jurídica. De hecho, el personalismo de Franco hacía imposible una dirección cercana a las antes nombradas, cayendo en las variaciones tradicionalistas o caudillistas. El caudillismo y su teoría principal la sugirió insistentemente Francisco Javier Conde, quien condensa en el plano teórico el estadio jurídico-político del franquismo que representa las bases falangistas del Movimiento Nacional<sup>19</sup>. Y sin ser Franco una figura carismática al estilo de los viejos representantes fascistas, el mandato de caudillo como virtud providencialista otorgada por la Iglesia hacía de su figura el portador de prebendas autojustificativas.

Efectivamente, tendremos que esperar hasta las reformas gubernamentales del año 1957 para que este tipo de acciones políticas se vayan diluyendo ante formas de

---

<sup>17</sup> Max Weber, *Sociología del poder*, Madrid: Alianza, 2016, p. 69.

<sup>18</sup> Esta es la conclusión que se recoge en Carl Dahlström y Víctor Lapuente, *Organizing Leviathan. Politicians, Bureaucrats and the Making of Good Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017. Ver también el completo estudio de la burocracia española en: Rafael Bañón, *Poder de la burocracia y Cortes franquistas, 1941-71*, Madrid, 1978.

<sup>19</sup> Ver el clásico estudio de este autor: Francisco Javier Conde, *Contribución a la doctrina del caudillaje*, Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular, 1952.



dominación amparadas en otros ideales, más ajustados a la “dominación racional” weberiana. Solo bajo la perspectiva institucionalista tras las reformas legislativas a partir de estos gobiernos se encuentra la clave de la burocratización real del Régimen. Siguiendo de cerca la senda de Weber, Manuel García-Pelayo acometió la explicación de aquella etapa evolutiva en la que regímenes basados en el carisma del líder tienden a crear estructuras que permiten manejar el complejo social. Es precisamente entonces cuando el aparato burocrático emerge para mantener en el tiempo una dominación carismática o tradicional, que de otra forma no podría sobrevivir.<sup>20</sup> Por tanto, aun partiendo de posiciones puramente tradicionalistas y caudillistas, se va a lograr un estadio burocrático, completando así la necesaria institucionalización burocrática del carisma. La Ley de Régimen Jurídico de la Administración del Estado de 1957 es un claro ejemplo de este cambio en el modo de entender la acción política, que finalmente se corresponde con una forma weberianamente racional de adoptar las decisiones políticas. Esta ley se inspira en un modelo de eficacia administrativa que coadyuva la desconcentración de competencias del mando único, al otorgar ciertas capacidades al recientemente creado Ministerio Subsecretario de la Presidencia. Los gobiernos sucesivos, amparados en su eficiencia técnica, marginarían a Franco de la dirección diaria del poder estatal.<sup>21</sup>

La otra cara de la moneda, como ya se ha apuntado, fue la cuestión sobre la legitimación del franquismo en el aspecto religioso. Como se apuntó al principio, en un momento epocal de guerra fría, de lucha contra el comunismo y de la presentación del franquismo como resguardo de la moral cristiana en su preciada localización estratégica, el breve resquicio que el autoritarismo franquista aceptaba para que la tradición social se mantuviera a expensas de algunos avances modernizadores fue clave. Pero los cambios conllevaban un desprendimiento de los más íntimos rasgos tradicionalistas del Régimen. Como diría más adelante José Casanova, “la tecnocracia, las ideologías del desarrollo y las que proclamaban el final de la ideología llegaron a sustituir al catolicismo como base

---

<sup>20</sup> Manuel García-Pelayo, *Burocracia y tecnocracia*, Madrid: Alianza, 1982, p. 91.

<sup>21</sup> Si bien Franco se alejó de la toma de decisiones en ciertos ámbitos y de la forma perenne a la que estaba acostumbrado, pudo fortalecer su figura política y social al atribuirse los éxitos económicos que el nuevo rumbo gubernamental estaba imprimiendo. Ver: Jesús María Zaratigui y Alberto García, “¿Los mismos perros con distintos collares? Solución de continuidad entre la tercera fuerza y la tecnocracia española”, en *Brocar* 43, 2019, p. 247.

para la legitimación ideológica del régimen”, en unos tiempos de clara tendencia secularizadora.<sup>22</sup>

Cabe descartar, por tanto, cualquier idea relacionada con la apertura social y la transigencia del franquismo durante estos “cambios”, y mucho menos la otorgación de nuevas leyes y derechos reales. El Régimen ni siquiera se planteó adaptar su condición religiosa a los nuevos tiempos (especialmente tras el Concilio Vaticano II y las apuestas por un catolicismo más social y progresista) en pos de asumir unos postulados con los que contexto histórico le apremiaba. Hacerlo le hubiera supuesto perder esa pátina de legitimidad que, aun de forma no política, le ofrecía una condición positiva ante la sociedad. Lo que sí se dio fue un tipo concreto de modernización en el franquismo, que debe entenderse específicamente como la progresiva burocratización de la estructura política interna, reforzando la vía administrativa para la dominación racional. El fin que perseguía esta reforma era la consecución de unas cotas de superávit económico que le permitieran presentarse como un país solvente y de cierta relevancia en el escenario internacional. La burocratización del Régimen llegó desde un camino fácilmente rastreable si atendemos a la variación de los contrapesos políticos internos, como se ha apuntado. Estos ajustes previos le permitieron ganar flexibilidad a la hora de adaptarse a las estructuras imperantes propias de la época.

### Una era de desideologización

Antes de popularizarse el magnánimo “fin de la historia” lo había hecho otra corriente con cierta similitud en sus postulados, y que ya empezaba a intuir la época finalista en unas sociedades con claros imperativos posmodernos: el fin de las ideologías. El iniciador de esta corriente intelectual es otro controvertido autor estadounidense, que también recibió, junto a la polémica de su argumentación, la crítica abierta de los sectores de izquierda. Daniel Bell escribió en 1960 su obra más célebre con el nombre mismo de *The End of Ideology*. Sus tesis son suficientemente conocidas, y centran el tiro en el declive de las ideologías políticas como factores clave en la vida política, un declive que

---

<sup>22</sup> José Casanova, “España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado”, en *Historia Social* 35, 1999, p. 144.

se habría de iniciar en Occidente ya desde los años 50, coincidiendo con el mundo bipolarizado de posguerra que contextualiza precisamente este artículo. Sin embargo, con el libro de Bell ocurre lo mismo que con el clásico de Fukuyama: se conocen vagamente las tesis, sus ideas generales se popularizan, pero en realidad no se ha solido leer detenidamente. De hecho, Bell decidió redactar un epílogo para futuras ediciones de su opúsculo a la altura de 1988, porque entendía que sus principales tesis habían sido interpretadas erróneamente.

La estructura principal del libro de Bell se enfoca en diseccionar la sociedad estadounidense en relación a su sistema político y a las vicisitudes que el capitalismo está experimentando, en la línea que Raymond Aron estaba estableciendo y a quien, por cierto, dedica ese epílogo. Es el fin de la ideología como retórica, como el motor incapaz de mover a la sociedad porque sus resortes están oxidados por las viejas disputas sin poder performativo alguno. La conclusión a la que conduce este diagnóstico es el declive de las fuerzas ideológicas tradicionales que estructuraban las sociedades industriales clásicas, dominadas por las deudas idealistas propias del siglo XIX. ¿Quiénes ocuparán la vacante dejada por las exhaustas ideas europeas? Bell lo tiene claro: las nuevas formas sociales e ideológicas de los países emergentes en proceso de industrialización, especialmente los asiáticos y los africanos. Este punto nos interesa especialmente, ya que para Bell los objetivos de las viejas ideologías eran “la igualdad social” y, en último término, “la libertad”, mientras que el impulso de las nuevas ideologías proviene del desarrollo económico y del “empoderamiento nacional”.<sup>23</sup>

Pues bien, varios autores han puesto sobre el papel, recalcando una vez más la poco novedosa idea central de Fukuyama, que la culminación de la Guerra Fría y el triunfo de la opción occidental es algo que bajo otros ropajes se venía dando en la “guerra de las ideologías”.<sup>24</sup> Tiene lógica si pensamos en que hay una argumentación compartida (agotamiento de las ideologías extremas, decadencia de las tendencias políticas clásicas, superación en una sola doctrina aparentemente neutra...) y, sobre todo, un discurso finalista común que tiende a proyectar una velada defensa del *statu quo* liberal. Por otro

---

<sup>23</sup> Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York: Harvard University Press, 1988, p. 403.

<sup>24</sup> Josep Fontana (*La historia...*, p. 11) advertirá que “tanto Bell como Marcuse ya habían dicho esto tres décadas antes”. También Ludivine Bantigny (“La fin de l’histoire n’aura pas lieu”, en *Écrire l’histoire* 15, 2015, p. 19) asume que Fukuyama solo prolonga lo que Daniel Bell pensó que había visto en 1962: el supuesto fin de las ideologías.

lado, se ha señalado también a estos intelectuales afines al finalismo ideológico como los engendrados de la nueva tecnocracia política de los años 50 y 60, lo cual conectaría con las premisas teóricas que se adscriben a la postura económico-política de la España de esos años. El ya mencionado Daniel Bell siempre rechazó la acusación generalizada que recibió de ser el adalid teórico de la tecnocracia, pero sus críticos le reprocharon que su doctrina antiideológica preparaba -consciente o involuntariamente- el camino hacia un tipo de estadio político en el que las clásicas disputas ideológicamente tendenciosas perdían sus capacidades, quedando el terreno abonado para la imposición de la nuda técnica.

Siguiendo esta corriente, ya en el caso español, se ha solido llamar adalid de la tecnocracia a Gonzalo Fernández de la Mora, algo que sin embargo requiere ulteriores puntualizaciones. En principio tiene sentido esa caracterización, visto el sospechoso título que establecía una relación directísima entre esos debates del fin de las ideologías, especialmente desde la obra cumbre de Bell. Y es que *El Crepúsculo de las ideologías* hacía referencia explícita a esos textos, por mucho que el futuro ministro español se preocupara de resaltar las diferencias entre ambas obras. Sin embargo, si hablamos de deuda intelectual o teórica más allá de esa equivalencia nominal, se puede afirmar que Fernández de la Mora obtuvo más influencia teórica del francés Jean Meynaud que de Bell, al menos en la consideración de sus escritos sobre las formas políticas que debía adoptar el franquismo. Meynaud sí teorizó específicamente sobre las ideologías en su relación con la tecnocracia, y se podría decir que de una manera más neutral.<sup>25</sup> Si bien su obra no ha alcanzado una repercusión similar a la de Bell o Fukuyama, sus textos sobre el supuesto agotamiento de las ideologías durante los años 50 y 60 fueron ampliamente conocidos. Las tesis de Meynaud se dieron a conocer al gran público concretamente a través de dos textos que pueden verse como complementarios: “El destino de las ideologías” y “Tecnocracia y política”.

La obra del ideólogo español, en este sentido, se puede llegar a entender perfectamente sobre las coordenadas de dos importantes conceptos en la obra de Meynaud: opulencia y apaciguamiento. Sobre el primer concepto opera una idea clave

---

<sup>25</sup> En España, la introducción del pensamiento de Meynaud debió su popularidad a la compilación de ambos textos, editados por Jorge Esteban en 1964, bajo el célebre título “Problemas ideológicos del siglo XX” (Ariel: Barcelona, 1964).

para el periodo desarrollista del franquismo que, de nuevo, fue compartido por la gestión económica occidental: lograr unas cotas de desarrollo económico cuyo éxito permeara hacia la situación social de la población, incrementando la renta individual y avalando mejoras en las políticas de bienestar material, con el objetivo final de reducir las posibilidades revolucionarias de la ideología soviética. La explicación a esto no deja de ofrecerse en una cándida sencillez, que reside en el balance entre economía y demandas políticas. Por supuesto, el desarrollismo económico y sus efectos inmediatos en la mejora de la calidad de vida de los ciudadanos anularían también, siguiendo aquellas argumentaciones, las voces críticas que desde la política exigían más justicia social o el desarrollo de otro tipo de derechos civiles. El aseguramiento de la “opulencia” material sería la panacea contemporánea de posguerra que evitaría, de este modo, el conflicto social nacional ante los sectores más progresistas. Esta fue una de las justificaciones usuales que el régimen franquista vociferó ante sus vecinos europeos y que a la vez le permitió ignorar de una manera “legítima” las voces de quienes demandaban una apertura política democrática.<sup>26</sup>

Por el otro lado tenemos el concepto de “apaciguamiento”, que sin duda se sincroniza perfectamente con el anterior. Este se encuentra todavía más presente si cabe en las obras de Fernández de la Mora, básicamente porque desarrolla, a partir de esa noción, toda una justificación política de por qué es erróneo buscar alternativas de democracia (real) para el organicismo franquista. La tesis principal adjunta a este concepto radica en la desaparición de las ideologías fuertes que imperaron durante los años 20 y 30 del siglo XX y que condujeron a climas insosteniblemente violentos. El problema era, precisamente, que estas ideologías (y sus derivaciones aisladas) fueron dictadas y conducidas por políticos demagogos que respaldaban su discurso en las emociones humanas.<sup>27</sup> El giro “apaciguador” consistiría en ahogar tales pasiones políticas en las aguas neutras de la eficacia política. Ahora bien, esta eficacia política solo asegura su existencia si encuentra un suelo abonado mediante la tranquilidad social generalizada y la ausencia de conflictos bélicos. Esto significará, irremediabilmente, el

---

<sup>26</sup> Carme Molinero y Pere Ysàs, *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*, Barcelona: Crítica, 2008.

<sup>27</sup> Patriotismo, racismo, supremacismo y nacionalismo extremo fueron algunas de estas tendencias en claro auge durante el periodo destacado, que por supuesto tienen su correlación existencial con el totalitarismo de las formas políticas. Ver: Robert O. Paxton, *The anatomy of fascism*, London, 2005.

establecimiento de un estadio de regularidad política y social, amparado en la continuidad de un discurso único legitimado, hegemónico, y en la inexistencia de voces discordantes válidas, cuyo objetivo primordial es claro: el defensa del *statu quo*.

Huelga decir que este discurso podía ser altamente aprovechable para el franquismo y su ferviente deseo de dominación sin sobresaltos y sin oposición de ningún tipo. El modo de equipararse a las corrientes de los países líderes fue la apelación a una supuesta desideologización cuyo principal propósito era dejar sin efecto las demandas democráticas, pues lo importante era el progreso técnico y económico, que quedaba por encima de la forma política. La legitimación final para el franquismo consistía en verse avalado por estos indicadores, no por las demandas de supuestos derechos humanos universales, lo cual concordaba con las virtudes de su democracia orgánica tradicional.

Fernández de la Mora recogió todo aquello que desde el discurso europeo podía servir a los intereses integristas del franquismo. Siguiendo sus célebres tesis crepusculares, la política se ha desplazado de la lucha ideológica a las formas científicas de entender el Estado y sus cuestiones sociales.<sup>28</sup> El integrismo católico sigue vigente para este tipo de pensadores, que tendieron a agruparse en centros intelectuales como *Arbor* o el mismo CSIC, y que compartían una meta institucionalizadora concreta, lejos de preceptos de otras familias franquistas. Sin embargo, la élite intelectual de esta corriente se desembarazará de las claves retóricas tradicionalistas para volcarse en esa modernización ya referenciada antes. Dicho brevemente: si se quería modernizar las estructuras burocráticas del Régimen, adscribirse a las corrientes intelectuales europeas -aunque fuera funcionalmente- y decretar la tecnocracia como modo velado de regir las opciones económicas del franquismo, resultaba imposible que el catolicismo subyugara la escena política. Fernández de la Mora se encargó también de defender esta postura, aunque fuera otorgándole a la religión su posición central en otro tipo de aspectos sociales:

Aunque parcialmente irracionales, las religiones y las ideologías no se desarrollan paralelamente. El proceso de racionalización destruye las ideologías porque tienen una engañosa y frustrada pretensión social. Las creencias, en cambio, no solo son compatibles con la especulación pura,

---

<sup>28</sup> Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid: Ediciones Rialp, 1965.

sino que han dado lugar a la filosofía; y, esencialmente, no corren con ello peligro alguno, porque en los pliegues más recónditos y radicales del dogma siempre hay núcleos irracionales inexpugnables por el logos.<sup>29</sup>

La diferencia radicaría en la esencia social y políticamente formadora que tiene toda ideología, que aspira a regular las disposiciones de la vida pública. La religión, en cambio, si bien puede influir en las ideologías, no tiene como naturaleza esa aspiración social, pues se enmarcan en la pura relación humana con Dios sin que de ahí se deriven necesariamente preceptos morales o políticos.

Fuera de toda esta postura hegemónica hubo también grupos que, desde la oposición y normalmente en la clandestinidad, criticaron la visión unificadora de la historia que de algún modo legitimaba la existencia de la dictadura, lo cual no deja de presentarse como prueba de la fuerza de este relato finalista. El principal ariete que estas voces críticas utilizaron fue destapar la intencionalidad oculta en la retórica utilizada para sustentar estos discursos. La continua lucha por el desvelamiento de aquella impostura resaltaba precisamente la autojustificación del *statu quo* antes mencionado. El acometido crítico más potente provino de los círculos intelectuales que se agruparon en torno a la revista *Cuadernos para el Diálogo*. Por ejemplo, Raúl Morodo publicó en sus páginas un juicio certero acerca de lo que pretendía realmente Fernández de la Mora con sus escritos, atacándole por su “intencionalidad política y el contenido ideológico de su pretendida desideologización”, ya que de este modo se producía una grave impostura al querer “trasladar los esquemas de los países supra-desarrollados a una situación, como la nuestra, de semidesarrollo, en otras palabras, desde el liberalismo anglosajón al integrismo y autoritarismo español”.<sup>30</sup> Este es uno de los puntos que se desarrollan ampliamente en la reputada monografía de Javier Muñoz Soro sobre esta revista:

La cínica maniobra del franquismo al integrar la asepsia ideológica entre el resto de sus muy ideológicas fuentes de legitimidad resultaba evidente, pero semejante esquizofrenia política provocaba respuestas inevitablemente contradictorias de la oposición, por un lado, consciente de

---

<sup>29</sup> Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo...*, p. 136.

<sup>30</sup> Javier Muñoz Soro, *Cuadernos para el diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Madrid: Marcial Pons, 2006, p. 127.

la necesidad de la política frente a la mera administración; por otro, de que la falta de vida política politiza todo en nuestro país.<sup>31</sup>

Se desprenden de este diagnóstico dos puntos clave: que la desideologización solo era la máscara que ocultaba los verdaderos vicios ideológicos del Régimen, y que este disfraz resultó ser realmente eficaz a la hora de desactivar la protesta política antifranquista. Todo ello sin que el nuevo panorama internacional le exigiera demandas democráticas, como ya habíamos visto que permitió Estados Unidos, por lo que toma más impulso, aún si cabe, la coartada de las políticas neutrales y asépticas -sin supuesta ideología- que reivindicara el superávit económico y no atendiera en absoluto los avances sociales. Lo importante era entonces la mejora financiera y la planificación estructurada, en un campo sembrado de acuerdos internacionales que afianzaran la máxima hegemonía posible del franquismo. Esta vía discursiva penetró en España de forma inapelable y justificó la modernización instrumental imitando en lo económico a los países democráticos más avanzados industrialmente.

#### El ordoliberalismo en el franquismo

Eric Hobsbawm, hablando de la “modernización económica, social, intelectual y administrativa” que los monarcas ilustrados habían asumido durante el siglo XVIII, establece una equivalencia explícita entre esa era pasada y la nuestra (o digamos, más acertadamente, la suya, porque el texto se publicó en el año 1962): la adquisición de los hábitos llamados “ilustrados” de aquellos absolutistas, nuevo adjetivo que sin duda conllevaba connotaciones positivas, encuentra una analogía contemporánea en el adjetivo “planificador” que a mediados del siglo XX subsumía gran parte de la política de Estado europea. Desde luego que se trataba de una nueva ola de economía política que llegó a

---

<sup>31</sup> Javier Muñoz Soro, *Cuadernos...*, pp. 131-2. Curiosamente, los jóvenes epígonos de la filosofía reflejada en *Cuadernos para el Diálogo* seguían las máximas de Ruiz-Giménez al reclamar una vuelta de las pasiones políticas al tablero político dominado por los asépticos tecnócratas y su “dictadura del desarrollo” (p. 129). Ver también: Gonzalo Pasamar, “La influencia de ‘Annales’ en la historiografía española durante el franquismo: un esbozo de explicación”, en *Historia Social* 48, 2004, p. 151 y ss.



dominar la esfera occidental, desde países como Francia, Alemania e Italia<sup>32</sup>, ya en su vuelta a la normalidad parlamentaria, llegando hasta los que menos remanentes democráticos y constitucionales tenían, como era la España de Franco. En efecto, no había necesidad de ningún programa estrictamente social, de acuerdo a los estándares típicos de la cultura democrática, para instaurar un sistema económico altamente racionalizado, tal y como hemos visto. Es así como esta costumbre planificadora se recubrió de un cierto mantra, bien asegurado por el creciente beneficio de los ingresos nacionales que otorgaba y, sobre todo, por su consolidación como ideología del progreso racional comunitario, del que se aprovecharon los políticos y jefes de Estado de toda índole. El mantra del ilustrismo en pasadas épocas funcionó también pero, para Hobsbawm, tanto hoy como entonces “muchos de los que lo adoptaron en teoría hicieron muy poco para llevarlo a la práctica, y algunos de los que lo hicieron, lo hicieron movidos por un interés en las ideas generales que para la sociedad suponían la ‘ilustración’ o la ‘planificación’, que por las ventajas prácticas que la adopción de tales métodos suponía para el aumento de sus ingresos, riqueza y poder”.<sup>33</sup>

Este es el último punto esencial para entender la supervivencia del Régimen a través de la conformación de un discurso legitimador eminentemente económico, que le permitió equipararse en cierto modo a las potencias occidentales que venían desarrollando este tipo de políticas. El modelo económico predominante durante los años 50 y 60 -al menos en gran parte de Europa y Estados Unidos- puede establecerse como una suerte de “capitalismo tardío” o de organización, y se establece como sustitución y a la vez complemento del mercado autónomo, dando fin al capitalismo liberal clásico tal y como se entendía hasta entonces.<sup>34</sup>

La asunción del liberalismo de posguerra se importó también a España desde unos postulados capitalistas muy concretos, ligados a la planificación de la economía, a través del capitalismo ordoliberal. El ordoliberalismo nació en el círculo de la intelectualidad

---

<sup>32</sup> Las políticas económicas de Ehard en Alemania (1948), Einaudi en Italia (1947) y Rueff en Francia (1958) serán, de hecho, los modelos económicos a seguir por los gobiernos desarrollistas del franquismo. Ver: Manuel Martín, *La escuela de Friburgo y los economistas españoles*, Madrid: Instituto Económico de Análisis Económico y Social, 2016, p. 46. Un libro reciente de Jesús María Zaratiegui explica la importación a España de la doctrina tecnocrática directamente desde el modelo francés. Ver: Jesús María Zaratiegui, *La tecnocracia y su introducción en España*, Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid 2019.

<sup>33</sup> Eric Hobsbawm, *La era de la revolución. 1789-1848*, Barcelona: Crítica 2011, p. 30.

<sup>34</sup> Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid: Cátedra, 1999, p. 68.

económica alemana conocido como la Escuela de Friburgo, y que ya antes de la guerra - concretamente, en pleno auge de los movimientos fascistas- preveían un necesario cambio en el modo de entender la relación entre Estado y economía. En torno a la revista *Ordo* auspiciaron un movimiento que a la postre originaría el nuevo liberalismo económico instalado en la también nueva República Federal Alemana.<sup>35</sup> Esa denominación de “orden” hace referencia a la específica relación entre las regulaciones constitucionalistas y estatales de la sociedad y la implantación de una política económica adherida a esos valores. En él primará la libertad económica y el capitalismo industrial y de emprendimiento, pero en el horizonte siempre se mantendrá una meta de “libertad” arraigada en preceptos de la filosofía nacional. Fuera de dudas queda que la libertad concreta solo puede realizarse en la realidad social a través de ese sistema económico-político, y sin embargo la pieza central que asegura y a la vez regula la correcta aplicación de la economía liberal le corresponde al Estado constitucional y democrático. Así, aunque la piedra pivotante de la teoría ordoliberal es el mercado capitalista, la regulación de sus condiciones ha de provenir necesariamente de un actor institucional. Dicho de otro modo: el capitalismo debe quedar sometido a las leyes propias de la estructura jurídica, que le otorga precisamente ese “orden” que lo regula.

Por lo tanto, esta planificación no puede separarse de su correspondencia nominal que se condensa en la fórmula mannheimiana de “planificación *para* la libertad”. Esta es la noción concreta de la economía surgida en Alemania tras la guerra, y encierra aquel sentido liberal que es su base misma. El objetivo, y esto hay que tenerlo claro, es aupar el sistema liberal-capitalista -amparado por el constitucionalismo y desde luego vinculado al mercado- a la posición dominante que ha perdido durante las etapas de totalitarismo político. Del mismo modo, tanto creadores como discípulos de estos principios de economía niegan las designaciones puras de “planificación” en el sentido de intervencionismo a la manera fascista o comunista. Lo que buscarán reiteradamente será conseguir una tercera vía entre el *laissez-faire* radical y la intervención completa del Estado. Es por ello que este sistema se contrapone al conocido neoliberalismo, o liberalismo de raíz austríaca, al menos en cuanto a la negación de las realidades naturales que para el neoliberalismo autoregulan los mecanismos sociales. Por el contrario, se hace

---

<sup>35</sup> Manuel Martín, *La escuela...*, p. 5 y ss.

necesaria la ordenación estatal desde la política misma, encargada de mediar entre los dos espacios.

¿Por qué podría interesar tanto al franquismo importar esta forma de entender la economía política? Más allá de verse obligado a solucionar asuntos concretos con los que lidiaba en esos momentos (grave crisis económica debido a la gestión autárquica llevada a cabo hasta entonces, apremio por ajustarse a parámetros de acuerdo a las normas financieras internacionales, etcétera), el franquismo podía servirse del ordoliberalismo en tanto herramienta válida para su eterno deseo de adaptación hacia el exterior. Una vez más, el franquismo encontró el recoveco doctrinal -escondido esta vez tras la idea foucaultiana de la legitimación del Estado por la economía- que permitiera justificar o incluso avalar su existencia.<sup>36</sup>

Es fácil comprender que cualquier vía exitosa hacia tal liberalismo, teniendo en cuenta el carácter esencialmente antiliberal del régimen de Franco, no podía recaer en otra forma que no fuera un programa económico apoyado directamente en la planificación estatal de la esfera económica,<sup>37</sup> cuya ideología aportara ciertos matices compartidos por el franquismo. Ejemplos históricos de economía planificada y estatalmente dirigida habían sido los gobiernos totalitarios. El franquismo, en cambio, ignorará la crítica planteada por los defensores del ordoliberalismo en su intento de evitar este tipo de regímenes: no es la economía capitalista burguesa la que disuelve fatalmente los lazos sociales tradicionales, sino la asunción de poder estatal y su crecimiento altamente desarrollado con respecto a las demás esferas públicas y privadas. Es evidente que la dictadura no pudo ni quiso dejar de lado su naturaleza represiva. Pero también es cierto que se daban diferencias marcadas entre la sistematización política nazi, por ejemplo, y el tipo de régimen dictatorial que es el franquismo, lo que nos devuelve a las viejas discusiones sobre el estatuto autoritario/totalitario de la España de Franco que se

---

<sup>36</sup> Esta idea proviene de los análisis sobre la historia del neoliberalismo de los franceses Christian Laval y Pierre Dardot, principalmente desde su libro conjunto *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, 2013. Ver también: Luís Álvarez, “La economía otra y la invención del Neoliberalismo”, en *Araucaria* 31, 2013.

<sup>37</sup> “Aunque había nacido como una reacción liberal frente al nacionalsocialismo, sus principales representantes proponían una fuerte intervención del Estado, que se creía era una necesidad en la España de la postguerra, y, contrariamente a Keynes, que simpatizaba con el partido liberal británico, ellos lo hacían con partidos conservadores”, Manuel Martín, *La escuela...*, p. 15. Aunque, con todo, esta adhesión “a la conservadora” no justificaría por sí misma la aceptación de postulados que pudieran contravenir los principios básicos del Régimen.

popularizaron desde los años 70 con Juan José Linz y otros. Es por ello que, una vez más, no es del todo ajustable una definición de la planificación económica puramente fascista con el caso español.

Volviendo a nuestro tema, cabe preguntarse cómo conseguiría finalmente el ordoliberalismo producir una legitimación suficiente como para mantener una dictadura ultraderechista en una Europa de mayoría democrática. Esto no deja de tornarse complejo ante la hipotética transferencia de virtudes civiles que la economía produce a través del Estado, y que en teoría lo impregnan. Así, existe para este liberalismo una clara legitimación del Estado en tanto que este, aplicando el derecho público, organiza positivamente la economía y, a través de la libre disposición económica en la sociedad, produce una ansiada libertad positiva. El Estado, por lo tanto, quedaría legitimado al regular una economía que produce verdadera libertad civil.<sup>38</sup>

Para ulteriores investigaciones queda la cuestión de cómo se podría establecer, en el franquismo, un sistema puramente económico eliminando esa parte esencial sobre la supuesta virtud civil que se contrae en su aplicación, como parece que ocurrió. Desde luego que la explicación debe encontrarse cercana a la compleja noción de modernización mencionada anteriormente. Pero pasemos al punto concreto donde más puede confluir el franquismo político con el liberalismo económico descrito y la formación de legitimidad. Por su misma raíz filosófica, el ordoliberalismo, y esto es lo fundamental, incide en un sentido de legitimación no solamente económico, sino sociológico, pues un Estado legítimo es “un Estado que se somete al derecho, que respeta el principio de libertad de elección, por supuesto, pero es también un Estado que obedece al principio de subsidiariedad, tal y como lo defiende la doctrina católica, o sea, que respeta los medios de integración de los individuos en las esferas naturales jerarquizadas”.<sup>39</sup> Así las cosas, eliminado ese molesto pasaje sobre el principio de libertad de elección y los derechos civiles, no hay nada que pudiera congratular más a la élite franquista que la reivindicación de las unidades naturales como la familia o el municipio, desde donde encuentra de hecho el fundamento que erige su celebrada “democracia orgánica”. Esas “realidades sociales”, con amplias reminiscencias cristianas, se convertirán para el franquismo en fundamentos

---

<sup>38</sup> Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón...*, p. 106.

<sup>39</sup> Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón...*, p. 108.

autojustificativos donde encuentre finalmente una explicación racional y “europea” para legitimar sus esfuerzos antiparlamentarios.

La penetración en España de esta intelectualidad provino, como no podía ser de otra forma, de aquellos círculos compartidos por integristas -muchos de ellos adheridos al Opus Dei- que nutriría aquel grupo difuso de tecnócratas, aunque el Instituto de Estudios Políticos y otras instituciones de diversa condición ideológica también invitaron ocasionalmente a sus referentes. La continua visita de intelectuales ordoliberalistas invitados por los modernizadores integristas a la casa franquista es fácilmente rastreable: Stackelberg en 1943, Eucken en 1949, Röpke en 1950, etcétera. Además, jóvenes economistas españoles en formación viajaron hasta Alemania para formarse con ellos, y las traducciones de las principales obras del ordoliberalismo, de la mano de Rialp con un activo Rafael Calvo Serer ya a la cabeza, no se hicieron esperar.

Fue precisamente Calvo Serer quien se encargaría de entablar una conexión fecunda entre el economista Wilhelm Röpke y los postulados que perseguía el integrismo franquista con su idea de modernizar a España administrativa y económicamente. Si bien no se puede hablar propiamente de connivencia entre el economista alemán y el franquismo, sí se llegó a tal punto de alabar el sentido tradicional y cristiano que se había perdido bajo los totalitarismos y que seguía en peligro de desaparición debido ahora al influyente control soviético. De un modo similar a como haría Carl Schmitt, Röpke admite que en la centralidad de la civilización europea, reconocida como “seno materno” todavía digna de ejemplo, posee España una posición histórica valiosa y asimismo respetada como guardiana de la tradición europea católica.<sup>40</sup> Más allá de las cuestiones espirituales, la visión estatalista de Röpke encontró también una fácil recepción en aquella España: si bien le niega al Estado la superioridad absoluta de todas las esferas, le adscribe por otro lado la capacidad de mantenerse independiente de grupos de interés económicos, lo que le convertiría en un Estado verdaderamente fuerte al servicio de los intereses de “su comunidad”.<sup>41</sup>

Por otro lado, la tercera vía sobre la que teorizaría Röpke -marca de la casa del ordoliberalismo clásico- consistente en un camino intermedio entre la totalización estatal

---

<sup>40</sup> Wilhelm Röpke, “Europa desde fuera: Meditación sobre el ente y los límites de Europa”, en *Arbor* 201, 1962.

<sup>41</sup> Jerónimo Molina, *La tercera vía en Wilhelm Röpke*, Navarra: Universidad de Navarra, 2001, p. 54.

y el capitalismo clásico, encontró en Calvo Serer un altavoz privilegiado para el caso español y además repercutió en su movimiento sobre la *tercera fuerza*. Es claro que el valenciano conocía bien el trabajo del alemán. En un artículo publicado en *La Vanguardia*, a la altura de 1957, Calvo utilizó un escrito de Röpke para atacar a los “liberales del (neo)liberalismo”, o sea, a aquellos que siguen la doctrina del neoliberalismo, que por supuesto queda bien diferenciada, para Calvo, del liberalismo que representa el alemán. Se trataba de nuevo de sacar a relucir los resortes antiliberales del franquismo, en el sentido de desprestigiar la primacía de la soberanía popular con la “*volonté générale*”, la aplicación rígida del principio de “*laissez faire, laissez passer*” y el desvanecimiento del individuo de las “sociedades primarias en las que naturalmente se desenvuelve”.<sup>42</sup> Y así como Röpke enalteció a esa España históricamente cristiana, Calvo Serer pudo denominarle, con un tono pretendidamente elogioso, como de “antiliberal”.

El franquismo logró adaptar su peculiar ordoliberalismo para la política económica. El Régimen continuó cimentando su ideología ultranacionalista y alargando sus principios básicos reaccionarios, aunque adquiriera premisas de ese movimiento para su economía política, resumido aquí bajo la fórmula de “nacional-liberalismo”. Solo así logró colocarse en el vagón de cola de los países liberales occidentales, lo que le permitió una supervivencia estable aunque por momentos agónica, y definitivamente legitimada ya por el discurso hegemónico liberal. Todas las aparentes paradojas relativas a la modernización franquista (¿no constituye un modo de presión, para la adopción de unas formas concretas político-sociales, el integrar un sistema económico que precisamente necesita de esa característica para llegar a su fin último -la libertad concreta-? ¿Fue tan fácil eliminar ese requisito de libertad e incluir todo el resto? ¿Tuvo influencia, mediante desgaste interno, para la disolución progresiva y final del franquismo?) adquieren un sentido específico cuando se plantean a la luz de la compleja situación historiográfica que sumerge a España, hasta casi ahogarla, en el panorama político internacional.

---

<sup>42</sup> Rafael Calvo Serer, “Los neoliberales ante la libertad”, en *La Vanguardia*, 17/01/1957.

## Capítulo 6. Arte y Estado del semidesarrollo. Paradigma historiográfico y novela realista en España (1942-1962)

### Introducción

En este capítulo se analiza la relevancia y cambios de la novela española durante el franquismo como objeto testificante de los procesos culturales, sociales e institucionales que van operando dentro del propio Régimen. Se destaca principalmente el viraje desde posiciones totalizantes, caracterizadas por una estetización de la política y un uso del arte como artefacto al servicio de la dictadura, hasta posturas mucho menos agresivas ideológicamente, lo cual se corresponde con las permutaciones sufridas en los paradigmas occidentales. Entender la función del arte y, en concreto, de la literatura desde la inmediata posguerra y su posterior evolución no solo ayuda a retratar los cambios operados en el Régimen, sino a comprobar las dinámicas que desde la esfera ideológica se efectúan en el marco de un discurso historiográfico concreto.

### Totalitarismo y cultura literaria

Los axiomas para deshumanizar el arte provienen, en la teoría de Ortega y Gasset, de la novísima ruptura con los cánones que dominaron los siglos de la Modernidad, desde el neoclasicismo hasta el romanticismo. El retrato fidedigno, la musicalidad puramente armoniosa o el drama que impele al corazón del espectador quedarían ligados férreamente con una visión del arte realista, donde el receptor percibe y siente la obra en toda su potencia. Principalmente, esta obra de arte es fácilmente transmitible y los cuestionamientos acerca de sus presupuestos artísticos ontológicos se hacen a un lado. Existía una vinculación ordenada entre el sujeto receptor y el objeto representado. La obra era entendible por sí misma para todo espectador, más allá de que, por supuesto, pudiera gustar más o menos. Sin embargo, las experiencias de un arte joven y rupturista vendrían

a corroborar lo contrario: desde un sentido peyorativo hacia la masa muy propio de Ortega, solo aquellos iniciados en arte podrían valorar las nuevas producciones, pues la entrega de este arte precisa de entender los conceptos “deshumanizados” que rigen unas obras sin apego a la realidad mundana y accesible por sí misma. No es que estas obras no gusten a la masa, es que esta mayoría social no está en condiciones de comprenderla siquiera. El llamado “arte nuevo” ganaría con ello la impopularidad.

La metáfora que emplea Ortega para explicar este estadio en el que se encuentra el arte no deja de resultar interesante, además de resultar útil para otras descripciones que aquí se llevarán a cabo. La metáfora es como sigue: si pretendemos ver un objeto cualquiera a través de una ventana, podemos ver el objeto tal y como es solo si nos desprendemos de la sensación de que “existe un cristal”; por el contrario, si nos concentramos, podemos llegar a observar el cristal, pero perderíamos inmediatamente la perspectiva total del objeto en cuestión.<sup>1</sup> Con el arte ocurriría de igual forma. El nuevo ideal artístico promueve el desvelamiento de que permanentemente existe ese cristal que media en la situación entre sujeto-objeto, que es donde en definitiva tiene lugar el acto genuinamente artístico. Si solo nos entregáramos al objeto, obviando el eje artístico transmisor, nos quedaríamos en el simple plano del arte-masa.

Esta fórmula orteguiana sigue el precepto de otorgar al arte una esencia pura, definida así por quedar alejada de todas las condicionantes sociales. Todo arte sería, por principio, una forma autónoma de expresión, que luego puede llegar a la sociedad de una manera más o menos afortunada. Ahora bien, las experiencias estéticas desde al menos las vanguardias de principios del siglo XX habían comenzado a mantener una estrecha relación con la esfera política. No son desconocidos los vínculos entre el propio arte de vanguardia y los primeros brotes de fascismo europeo. Walter Benjamin hablaría de la concreta estetización de la política que se estaba produciendo en Europa, donde lograría un continuo establecimiento de sacralización política para la identificación ritual entre gobernante y gobernados. Ritual que previamente solo se ofrecía por la sacralización de

---

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1966, vol. 3, pp. 353-385. Aunque Ortega no lo explicita en esta parte, la existencia de un cristal o vidrio por el que mirar, y que entronca con un sentido de la percepción, sigue en consonancia con la filosofía derivada de Husserl y otros maestros de su etapa universitaria en Alemania.



la imagen; antes, en todo caso, de que el aura artística se desvaneciera ante el agolpamiento imparable de las formas de reproductibilidad técnica.<sup>2</sup>

Próximo a las mismas fechas, a la altura de 1935, hablaba Ernesto Giménez Caballero de una estetización política que habría de prolongar los efectos sacralizadores que la vanguardia artística estaba llevando a puerto. Si ya en sus primeras meditaciones sobre la vanguardia había puesto la mira en el proceso de reproducción del aura artística en lo cotidiano gracias a la nueva técnica en marcha -algunos años antes de que Benjamin popularizara tales términos-, más adelante se encomendó a teorizar sobre una sacralización de la política donde esta aura se reconstituyera en toda su plenitud en el acto político. El halo sacralizado a través de la propaganda del arte podía ser compartido por el líder carismático, que quedaría legitimado como autoridad áurea capaz de dirigir a las masas en su destino compartido.<sup>3</sup> Por tanto, encontramos por ahora dos formas opuestas de entender el arte: aislado y autónomo de toda esfera exterior que pudiera condicionarle, o comprometido con un programa ideológico-político de proclamas revolucionarias o contrarrevolucionarias.

Ya en el franquismo, Juan Goytisolo vendría a refrendar, en un artículo publicado en 1959, la postura combativa del arte como motor transformador de las situaciones sociales. O, más correctamente aún, el papel del artista/escritor en su misión de visibilizar las aspiraciones de la sociedad y concretar literariamente los conflictos que asolan las realidades represivas inmediatas.<sup>4</sup> Un arte comprometido, ciertamente, pero no tanto con un programa político de reminiscente trascendencia histórica, sino con el mismo pueblo. La vinculación directa con la masa, a través del adecuado prisma del neorrealismo propio de la época, correspondería a una validación del arte popular, todo lo cual hubiera escandalizado al Ortega juvenil en los años 20. Pero no solo contra la deshumanización

---

<sup>2</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México: Ítaca, 2003, pp. 46-58. A este respecto, Benjamin otorgaría también sentido político al arte de vanguardia, donde las formas socialistas deberían invertir el orden contrarrevolucionario de estetizar la política: politizando el arte. Del mismo modo se halla la caracterización del *l'art pour l'art* que había declarado Ortega por mor de su deshumanización, si bien Benjamin le otorga un sentido de “teología negativa” en tanto que este arte puro “rechaza no solo cualquier función social del mismo, sino incluso toda determinación que provenga de un asunto objetivo” (p. 50).

<sup>3</sup> Ernesto Giménez Caballero, *Arte y Estado* [1935], Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. Para la avanzada del aura cotidiana y la técnica de vanguardia, ver: Ernesto Giménez Caballero, “El cartel y el cartelista”, en *Carteles*, Madrid: Espasa Calpe, 1927, p. 16.

<sup>4</sup> Juan Goytisolo, “Para una literatura nacional popular”, en *Ínsula* 146, 1959, pp. 6-11.

general o para simplemente favorecer el despegue intelectual colectivo escribió Goytisolo sus teorías sobre la novela y el arte en relación al momento social. Más importante aún: lo que pretendía el novelista en el fondo era doblegar con sus propios medios el folklore cultural que el franquismo trataba de pergeñar en sus intenciones legitimadoras.

La tónica artística -en su función, propósito y modo- de la literatura española de los años 50 en España puede verse bien representada en la concepción de Goytisolo. En este artículo se va a analizar el tipo de conexiones (su pertenencia política, crítica o indiferente/costumbrista) entre unos tiempos políticos caracterizados por el control sobre toda expresión comunicativa -incluido el arte y la cultura- y su posterior “relajamiento” ideológico, y la repercusión e importancia de estos cambios en el contexto político, social e historiográfico en la novela social española. La elección de la literatura, y en concreto la novela social como tipo de obra que analizar, responde a dos supuestos nada arbitrarios. El primer argumento provendría del afán totalizador que recubre el espíritu de la novela, por el cual se consigna como una obra que pretende presentar al receptor una imagen global de una realidad concreta. La importancia de la novela reviste especial trascendencia cuando se le asume el cariz “periodístico” o de situaciones en una hora de España donde el control sobre la realidad mediática era absoluto por parte del Estado.

Precisamente en este sentido, el segundo supuesto inicia desde la situación artística una vez consumado el nuevo Estado franquista de prácticas totalitarias.<sup>5</sup> El terreno de las artes en España a partir de 1939 se establece axiomáticamente vinculado a un régimen político reaccionario, militar y ultracatólico. La fuerza del Estado dictatorial, con sus mecanismos represivos y su inundación ideológica, penetra en las formas artísticas y culturales que ahora pasan a verse como instrumentos de propaganda por parte del Régimen. Hay, pues, una función marcadamente política tras las producciones culturales, si bien se debe diferenciar entre periodos concretos y también entre las distintas artes. En efecto, la imposición ideológica consigue su fuerza máxima al principio mismo de la aparición fechada del franquismo, entre la construcción de los nuevos mandos y la estabilización del sistema político mismo. En este punto sería cuando,

---

<sup>5</sup> Es cierto que Juan José Linz no reconoce al franquismo como totalitario porque no cumple ciertos parámetros provenientes de otros totalitarismos, como el fascismo italiano y alemán, pero sí cumple la premisa del control cultural, y en ese sentido -al menos- podemos considerarlo como totalitario. Ver: Juan José Linz, “Sistemas totalitarios y regímenes autoritarios”, en José Ramón Montero y Thomas Jeffrey (eds.), *Obras Escogidas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, vol. 3, pp. 23-60.

naturalmente, más preciso se consideraría acelerar el proceso de legitimación social de la dictadura por todos los medios, y especialmente los más apegados a la conciencia social de base, pues hay que recordar que la instauración del nuevo Régimen se produjo mediante victoria militar -de donde proviene su primerísima legitimación- y no por una conquista política o ideológica de las masas comprometidas.

Por otro lado, cabe remarcar la diferencia entre expresiones culturales y artísticas. Por ejemplo, la literatura ha estado históricamente ligada a experiencias políticas, mucho más que otras formas artísticas como podrían ser la música, la escultura o la arquitectura. Esto se debería a su relación con las formas no puramente literarias, pero sí cercanas a algunos estilos literarios, como el artículo periodístico, el panfleto reivindicativo o los manifiestos revolucionarios. En cierto modo, la literatura ha solido permanecer cercana al contexto histórico-social en el cual se desenvuelve, especialmente desde finales del siglo XIX, cuando emerge la figura del intelectual comprometido -copado de literatos de alto prestigio, cuyo mejor exponente sea quizás Zola- entregado a una causa política ante las injusticias sociales.<sup>6</sup>

La corriente general literaria preponderante ya desde el inicio de la década de los 50 en España, el realismo social, sigue de alguna manera la senda intelectual finisecular, si bien de un modo necesariamente distinto. La intensidad y, sobre todo, el modo de control social que se llevó a cabo desde el régimen de Franco no es parangonable a situaciones anteriores en España. Durante el primer tercio del siglo XX hubo gobiernos transidos de severos estadios conservadores, especialmente en lo que concierne a la dictadura de Miguel Primo de Rivera (1923-1930). En efecto, el control de la opinión pública primorriverista no deja de ser un juego menor de censura si lo comparamos con la dictadura venidera. Por supuesto, las garantías constitucionales que caracterizaron la normalidad liberal quedaron abolidas ya desde el momento de su instauración. Pero hablando de la gravedad que la represión pudiera tener, cabe destacar que para el gobierno autoritario de Primo de Rivera el control ejercido era eminentemente entorno a la política real del sistema; en las expresiones culturales -incluso si tenían un componente político-

---

<sup>6</sup> Javier Varela, *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*. Madrid: Taurus, 1999. Para una revisión crítica e influencias entre el realismo-naturalismo de principios del siglo XX y el realismo social o neorrealismo de posguerra, ver: Pablo Gil, *La novela social española (1942-1968)*. Barcelona: Seix Barral, 1968, pp. 30-38 (XXX-XXXVIII).

la permisividad era relativamente amplia, siempre que no hubiera un atentado literario directo sobre posicionamientos concretos del Régimen.<sup>7</sup> En cuanto a la censura impuesta, son suficientemente conocidas las “notas” periodísticas de obligada inserción que el dictador mismo redactaba, en un ejercicio de tergiversación periodística poco creíble en el fondo.

La censura y, en general, el aparato represivo del franquismo proviene de momentos y situaciones histórico-sociales esencialmente distintos, como la extrema polarización ideológica, la adopción de técnicas plenamente deudoras del fascismo o, finalmente, la experiencia de una Guerra Civil y su alargada y dura posguerra. Para entender los usos y desarrollo de la novela social realista en España es imprescindible entender de antemano con el contexto de hegemonía cultural que el franquismo insistió en propagar, especialmente en su primera etapa, de aires tremendamente ideologizados.

#### Censura y creación artística

Desde 1951 comenzaron a convocarse en España las conocidas Bienales Hispanoamericanas de Arte -dependiente del recién creado Instituto de Cultura Hispánica (1946)- recuperando con ello el tradicional soporte institucional que desde el siglo XIX se había convertido en la defensa de la creación artística por parte del Estado. Previamente se habían organizado eventos de exposición artística en el exterior, como la Bienal de Venecia (1938) o Buenos Aires (1948), donde acudió la delegación española para presentar obras nacionales. Si bien la primera Bienal organizada en España en el año 51 es considerada un momento clave en la convergencia entre el arte de vanguardia y su utilización por parte del franquismo como herramienta de legitimación exterior, ya desde las anteriores muestras artísticas se había continuado una cierta línea vanguardista en pos del mismo objetivo: la normalización de la situación española en los terrenos del arte y su utilización política en servicios diplomáticos. Un caso de utilización artística que

---

<sup>7</sup> Juan Antonio del Valle, “La censura gubernativa de prensa en España (1914-1931)”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Era)* 21, 1981, p. 98.

resultaría en el triunfo absoluto en España del arte informalista desarrollado en siguientes convocatorias.<sup>8</sup>

Este arte informalista, de expresionismo abstracto y vanguardia, que se mostraba y exhibía en todas estas citas culturales no era, naturalmente, el tipo de arte que el franquismo quiso producir desde sus cimientos ideológicos tradicionalistas. Por el contrario, la idea de arte dirigido por el nuevo Estado pasaba por establecer elementos estrictamente católicos, de alegorías sobre la “Cruzada” y de sonrojantes panegíricos sobre el Caudillo. Esto demuestra el pragmatismo totalitario del que podía hacer gala el franquismo. Permitir la exhibición de obras informalistas, y además fomentarlas desde las exposiciones internacionales, parecería ser incompatible con las rígidas premisas censoras del gusto tradicional y católico del que se hacía gala en otro tipo de arte. La aparente contradicción entraña un fondo de tímida supervivencia y una debilidad ideológica en tanto que instauración de patrones artísticos totalitarios, que sí se había evidenciado en regímenes totalitarios anteriores (la Alemania nazi y su postrera aniquilación del arte degenerado) y contemporáneos (la URSS ya comandada por Stalin, dictando los cánones artísticos desde la pintura hasta la arquitectura).

Una respuesta a la permisividad franquista hacia este tipo de arte pictórico, basado en el informalismo expresionista, se establece de nuevo en su relación con el concepto orteguiano de arte deshumanizado, y que por ello se mostraría desasociado de cualquier referencia a la política o a la situación nacional. Promover que los lienzos de Antoni Tàpies o de Antonio Saura quedaría en el doble juego de legitimación franquista, que de cara al exterior se exhibiría como país moderno, pero sabiendo que una repercusión real en la mentalidad ciudadana sería nula. Las obras expuestas solo serían entendidas realmente por los estudiosos y eruditos del arte, que en todo caso podrían extraer algún resquicio de crítica hacia el Régimen que las había amparado, pero que quedaría muy lejos de una agitación intelectual a nivel social. Según Jordi Gracia, “si la sintonía del lenguaje abstracto español con la plástica europea moderna no presentaba excesivos problemas -y sí ventajas-, el mismo fenómeno en el terreno de las ideas no pasó de ser una aspiración repetidamente reprimida”. Es por ello que la lógica que inspiró el arte

---

<sup>8</sup> Eva March, “Franquismo y vanguardia. La III Bienal Hispanoamericana de Arte”, en *Espacio, tiempo y forma* 3, 2015, pp. 33-54; Alicia Fuentes, “Franquismo y exportación cultural. El caso de la Exposición de Arte Español en Buenos Aires, 1947”, en *Iberoamericana* 44, 2011, pp. 25-46.

informal fue esencialmente distinta de aquella que radicaba en la base de una mayor conciencia crítica: “Mientras a la segunda no le cupo otra opción que inventar camuflajes y remedios de ocasión para fortalecerse, la primera generaba una clara rentabilidad política”, lo cual dio pie, además, a permitir la integración en el régimen político de jóvenes artistas que irrumpían en el panorama nacional.<sup>9</sup> De esos camuflajes improvisados de los que habla Jordi Gracia se revestirían el cine, el teatro, las revistas y, en general, todas aquellas expresiones culturales que quisiera mostrar una realidad ajena a la propia del Régimen, en un clima de opresión bajo los dogmas de una censura tan implacable como arbitraria.

Una de las claves para la comprensión de las actitudes contradictorias reside en el interés inmediato, de carácter práctico, que la censura ostentaba en el sillón compartido de la represión cultural franquista. Atendamos al ejemplificador caso del expediente al que se sometió la novela *Central eléctrica*, de Jesús López Pacheco, publicada en 1957. La descripción de la ruina social provocada por la construcción de una presa conlleva una crítica no del todo velada hacia la explotación de obreros y campesinos del lugar por parte del poder instituido. La obra tiene un marcado componente de denuncia que ha sido destacado en los manuales de literatura, hasta el punto de caer en el grupo de novelas también caracterizadas como “realismo socialista”. Sentido que no pudo, pues, pasar desapercibido tampoco para los censores:

Episodios de muertes de obreros, salvamento de otros, resistencia activa de los campesinos a abandonar sus tierras. No niego que en el fondo late una hiriente crítica social. Sin embargo a mi juicio esta novela no puede ser reprobada en globo. Entre muchas razones, porque al ser muy intelectual su exposición, no creo que tenga mucha difusión. Y lo que la lean tienen más criterios.<sup>10</sup>

Con ello se procedía la autorización, por motivos puramente pragmáticos, colindantes a la desgana intelectual, de una obra cuyo contenido tenía claras intenciones subversivas de crítica del poder hacia la clase trabajadora.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Jordi Gracia, *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*. Barcelona: Anagrama, 2006, p. 59.

<sup>10</sup> Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares), Expediente Nº 1633-57, 4/4/1957.

<sup>11</sup> Sin embargo, sorprende que en el mismo periodo se censuraran otras obras por la utilización de un lenguaje obsceno, que no atentaba contra el poder oligárquico y desmedido de un Estado totalitario, sino

En términos generales, el realismo literario sería el metalenguaje utilizado para abordar temas que de otro modo no podrían tratarse, por mucho que en ocasiones los censores advirtieran las críticas en un segundo plano. Por lo común, y siguiendo con la metáfora del cristal, el autor de novela social buscaría invadir sus narraciones con imágenes supuestamente neutras, siendo así que el censor no se percataría tanto del vidrio propiamente artístico (quizás mejor en este caso: ideológico) con el cual camuflaba una crítica al estado del ambiente social. Es por ello que la novela social española de estos años tampoco es completamente autónoma, pues está condicionada de antemano por el filtro que se sabe que ha de pasar incluso ante de publicarse, algo que cambiará tras la Ley de Prensa del año 1966. Por ello es interesante ver el trabajo censor no solo desde el requisito a posteriori de corrección/eliminación de líneas y párrafos literarios no ajustados al canon ideológico nacionalcatólico, sino ya desde el condicionamiento a priori que en la mente de los autores trabaja en vistas a evitar o minimizar las posibles represalias de la inquisición cultural franquista.<sup>12</sup>

El realismo social de esta etapa trataría, pues, de restituir el principio de realidad mediante ese “pálido reflejo” con el que Camilo José Cela instruye desde sus primeras novelas, concretamente a partir de la publicación de *La colmena*.<sup>13</sup> Fiel como es, el reflejo proyecta directamente la verdad naturalizada, desvistiéndola de adoctrinamientos y ficciones. La novela debía testimoniar la realidad misma, para así templar la situación retórica en la que hallaba sumergida. De hecho, el mismo Cela fue pionero en importar las artes implementadas antes con buen éxito en Estados Unidos (Steinbeck, Faulkner) que se caracterizaban por asimilar la imagen fotográfica como recurso formal de la novela contemporánea. Ese afán fotográfico resulta multiplicado en el estilismo cinematográfico, donde el retrato de un aspecto concreto de la sociedad quiere mostrar una situación, no

---

que simplemente se desviaba la moral tradicional de modo explícito. Ver el interesante diagnóstico con el que sentencia Fernando Larraz: “Hasta entrados los años 50 fueron pocas las obras censuradas por motivos de índole política y muchas más por motivos de índole moral”. Fernando Larraz, *Letricidio español. Censura y novela durante el franquismo*, Gijón: Trea, 2014, p. 43.

<sup>12</sup> Curiosamente, la censura habría posibilitado -para ciertos autores- la adecuación a unos mejores estándares del arte. Entre otros, y seguramente el más conocido: Juan Goytisolo, *El furgón de cola*, Barcelona: Seix Barral, 1976.

<sup>13</sup> Jorge Urrutia, “Introducción”, en Camilo José Cela, *La Colmena*, Madrid: Cátedra, 1989, pp. 21-22. No deja de sorprender que la novela fuera publicada originariamente en Buenos Aires, en 1951, y solo llegara a España a partir del año 55. Para una ampliación del tratamiento realista de Cela, ver: Santos Sanz, *Historia de la novela social española (1942-1975)*, Madrid: Editorial Alhambra, 1980, pp. 246-282.

explicarla. El retrato incita así a sugerir, más que a contar, lo cual es un rasgo típico en las situaciones de la excepcionalidad acarreada por la censura.

Sin embargo, no siempre es sencillo encontrar el elemento crítico en las novelas de esta época, quizás precisamente por el hecho de su necesario ocultamiento. De igual forma, no hay que ver en todo el corpus de la novela realista clásica como portador de un componente implícitamente crítico. Los mismos novelistas que comienzan a publicar en los años 50, y que por lo demás mantienen cierta lejanía generacional con la Guerra Civil, asumen el haz literario de Cela en sus propias producciones, pero

la aceptan con desgana, pues rechazan la obra celiana por su tendencia a evitar el fondo de los problemas sociales, lo cual reemplaza con la perfección de la forma. Aseguran aquellos que los detalles y sucesos que Cela presenta en algunas de sus obras, aunque representativos de la injusticia y falta de caridad que existen en la sociedad actual, no tienen intención social ni propósito de crítica, sino ofrecer una visión regocijada de la triste realidad mediante el recargue de los aspectos truculentos y los rasgos humorísticos, proporcionando así un escape.<sup>14</sup>

#### Realismo social y contrarresto ideológico

Como tantas veces le ocurriera al franquismo como sistema, su andadura constituyente contaba con una peregrinación indecisa entre aspectos positivos y aspectos negativos, entre acciones y omisiones ante ciertas actitudes. Sus indeterminaciones, para las cuales se sirvió en muchas ocasiones de soluciones improvisadas, reflejan el espíritu nunca del todo cerrado de un leviatán en continuo proceso de estabilización. Si bien la autoridad franquista era total e ilimitada (ante la ausencia de una sociedad contestataria o mínimamente participativa de la cosa política), las propias particiones internas, que respondían a diferentes visiones de cómo gestionar una institucionalización problemática del Régimen, así como las adaptaciones constantes que para con la escena internacional tuvo que hacer frente durante algunos periodos, propiciaron constantes contradicciones en su manejo político.

Este breve detalle daría con la explicación de ciertas actitudes que el franquismo sostuvo de cara a la cultura y el arte, y que pueden exponerse, como se ha dicho, desde

---

<sup>14</sup> Pablo Gil Casado, *La novela social...*, p. 12.



aspectos positivos (acciones) y negativos (omisiones). Así, en el franquismo como agente totalizador de las realidades de toda índole (políticas, institucionales, económicas, etcétera) se descubren prontamente sus primarias aspiraciones para la construcción de un discurso que englobara tales realidades, incluida la cultural. En el contexto artístico, por ejemplo, la conversión que antes se ha apuntado de arte como instrumento político (como los dictámenes panfletarios, todavía en el periodo republicano, del ya mentado Giménez Caballero) siguió siendo invocada por los grandes mandos de poder del primer franquismo, como fue el caso de Rafael Sánchez Mazas.<sup>15</sup> De una u otra manera, la vinculación entre el arte y la política se estrechó en estos primeros años de posguerra y, aun con matices, el arte oficial se puso al servicio de las pretensiones ideológicas del Régimen.<sup>16</sup>

Desde el falangismo recién invocado como el “genio” que inspirara las nuevas formas nacionales (una vez ganada la Guerra Civil gracias a la ayuda de los fascismos europeos, que por lo demás siguieron extendiéndose hasta su desaparición en 1945), dotado de los medios propagandísticos estatales, la España de Franco se abalanzó a la conquista de la mentalidad de los individuos en tanto que apropiación del imaginario social. La adopción de simbología, la imposición de imágenes y la presencia de ritos y posturas públicas han sido estudiados dentro de las investigaciones sobre la construcción del aura carismática que corresponde a toda legitimación caudillista en el tono de los totalitarismos de la época. Un ejemplo extraordinario de la vivencia directa hacia esta apropiación, aunada indisolublemente al recurso de las fuentes orales, quedó reflejado en aquella grandilocuente marcha sobre Valencia tras los últimos estertores de la Guerra Civil. El relato, estremecedor por su intensidad y viveza, cuenta que por las calles de la ciudad de Valencia se conducían las antorchas durante la medianoche, momento destinado a iluminar la conciencia de los súbditos cuyo destino vital se deseaba unido al nuevo poder. El acontecimiento como fundación y a la vez espectáculo pretendía asumir ese cariz religioso de una entrega completa del individuo por una causa superior en todos

---

<sup>15</sup> Ángel Llorente, *Arte e ideología en el franquismo, (1936-1951)*, Madrid: Visor, 1995, pp. 39-45.

<sup>16</sup> Lo cual no significa que no se pudiera dar otro tipo de arte, digamos, más autónomo o no dependiente del Estado, como ya vimos que ocurrió en las citas de arte internacionales. Aunque el Régimen quisiera aprovecharse de su reputación para legitimarse, sería incorrecto tachar todo arte producido en España o amparado por el Estado como arte “oficial”, que residiría únicamente en el arte dirigido por el franquismo ideológico.

los sentidos. Según el testimonio dado por Joaquina Campos, la misiva falangista habría provocado una hondísima impresión en la población como ella. El ritmo del tambor acompañaba las antorchas y los destellos pirotécnicos, en un apabullante “mar de fuego” que recorría la capital levantina. Es el momento clave, como se apuntaba antes, de la construcción simbólica de un Régimen que aspiraba a transformar ese poder conquistado violentamente en legitimidad política, a través de una simbología alunizada de golpe en la memoria.<sup>17</sup>

Tras todo el estallido simbólico llegó cierta calma sobre los restos aún humeantes. Se requería ahora hacer balance de lo que había sido toda aquella exposición falangista, y todos los periódicos sin excepción -tanto nacionales como regionales- dedicaron sus páginas a enaltecer todavía más aquella fiesta totalitaria. Sin embargo, ¿consiguieron esa transmutación de valores? ¿Hicieron al pueblo valenciano realmente falangista, o lo convirtieron mínimamente al fascismo? Para Ismael Saz, todo el estallo de eventos y demostraciones de poder se desvanecieron tan pronto como pasaron los meses, y en cualquier caso sin conseguir la adhesión de las masas al proyecto totalitario. Las escenas tras la acometida “revolucionaria” de Falange habría dejado paso “a la más cruda de las realidades”. Así, los valencianos, “pasadas todas las oleadas del revolucionarismo falangista, venían a estar, más o menos, donde habían estado siempre”.<sup>18</sup>

Más allá del alcance de este tipo de políticas, lo principal es entender el sentido de tales intentos por invadir todo el espacio público con las nuevas proclamas gubernamentales del nacionalcatolicismo. Las pretensiones que, como vemos, quedan teñidas de un fascismo poco arraigado en la multitud, pero de gran utilidad para la creación de legitimidad -quizás demasiado ficticia- en esta primera etapa del franquismo. Pues se trataba, en definitiva, de una conquista de los espacios de la memoria social, entendida a la manera de Pierre Nora como construcción de una identidad compartida,<sup>19</sup> anclada en mitos pretéritos que dieran sentido y sensación de filiación del pueblo con la

---

<sup>17</sup> Zira Box, *España: año cero. La construcción simbólica del franquismo*. Madrid: Alianza, 2010.

<sup>18</sup> Ismael Saz, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, 2003, pp. 31-32. Para el pasaje del testimonio arriba utilizado, ver página 13.

<sup>19</sup> La referencia a un pasado común, aunque usualmente inventivo y anclado en la memoria colectiva de un pueblo, quedó expresado por Pierre Nora mediante el término “ficción unificadora” en relación con el trayecto nacional compartido. Ver especialmente: Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*. Montevideo: Trilce, 2008, pp. 19-40. En torno al uso específico del término por parte de Nora, ver la entrevista de Evelyn Erlij, en *Letras Libres*, 01/02/2018.

casta política, reflejo ateniense de una vinculación identitaria y esencial del ciudadano para con su patria, con un exacerbado nacionalismo de fondo.

Ahora bien, que ese intento de vinculación existiera realmente, siendo uno de los ingredientes insalvables documentado en el amplio espectro de dictaduras militares de ultraderecha en el siglo XX, no solo no conlleva de suyo un éxito intrínseco a la formulación, sino que el mismo rumbo planteado como consecuencia natural de tales prácticas -esto es: la conversión de individuos pasivos en fervorosos militantes identificados existencialmente con la causa política- es radicalmente otro: la completa desmovilización social. Incluso en aquella primera etapa fascistizada del Régimen, y con todo a favor en el ámbito internacional, no quiso el franquismo una real conversión de la masa en parte comprometida y sustancial de la vida estatal, más allá, claro, de ciertos actores falangistas todavía impresionados por el romanticismo del “genio” fascista. El franquismo se dedicaría a forjar, en términos generales, una presión cultural no con objetivos movilizados, sino con la idea contraria de desmovilizar; lo cual no quiere decir, en absoluto, que no recurriera a las técnicas ya avanzadas en los arcanos propios de los sistemas totalitarios, en donde la simplificación retórica acompaña a una absolutización de los contenidos, como un modo orwelliano de actuación que consiste en “reducir la pluralidad y riqueza de una cosa, de un acontecimiento a su elemento esencial, dejando de lado lo considerado secundario.”<sup>20</sup>

Es en este preciso sentido como puede entenderse la capacidad de la novela escrita bajo los focos censores del franquismo, y que de un modo soslayado y serpenteante pudo ejercer eventualmente algún tipo de contraposición a la ideología fascistizada:

La novela, cuando no sucumbe a la tesis [relato oficial del Régimen], es esencialmente un enemigo de la verdad única que trata de imponer un dictador para justificar su usurpación del poder. La multiplicación de puntos de vista contradice la unicidad dogmática de los totalitarismos.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Reyes Mate, *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*. Madrid: Errata Naturae, 2009, p. 114. A continuación, Reyes Mate concluye: “Bueno, esa manera de conocer, dice Rosenzweig, lleva al totalitarismo”.

<sup>21</sup> Fernando Larraz, *Letricidio español...*, p. 43.

Esto entronca con la ya conocida tesis que Jordi Gracia popularizó, no sin cierto riesgo y requiriendo de algunas matizaciones posteriores al respecto,<sup>22</sup> por la cual este tipo de producciones (especialmente en literatura) serían el primer paso, tras la victoria derechista en la guerra, del allanamiento hacia condiciones que posibilitaran un ambiente menos totalizador y más liberalizado intelectual y culturalmente. Una resistencia en forma de cultura y arte que, a lo sumo, sería reivindicativa de no subsumirse en el relato oficialista, dando lugar a tímidos espacios donde la presión totalitaria no logre penetrar completamente y desde donde se puedan abrir ciertos segmentos de pensamiento autónomo.

Ahora bien, ¿por qué se permitiría este tipo de resistencia, aunque fuera mínima? En este caso encontramos dos vertientes en la actuación de ese grotesco pero funcional leviatán que era el franquismo. Una vertiente puramente “negativa” consistiría en tolerar esos esfuerzos neorrealistas por una simple cuestión de inocuidad. Para el nuevo régimen, tales producciones no hacen temblar ni un ápice los estamentos rígidos de su sistema jurídico. El estrato ideológico-político subsumiría toda la producción adicional -como la cultura- a modo de infraestructura cenital, impidiendo la propagación fáctica de lo que pudiera considerarse mínimamente dañino a las nuevas bases. Este aspecto positivo se enmarca además en el juego político que el franquismo lanzaría a partir de la caída de los fascismos europeos, pues desde al menos 1945 se llevó a cabo todo un despliegue de medios propagandísticos para el blanqueamiento de la dictadura ante sus nuevos vecinos europeos.

De forma algo más sorprendente, podemos encontrar una vertiente “positiva” de permitir relatos culturales ajenos a los propósitos del Régimen; esto es, no aniquilar las voces “críticas” debido a que podría servir a algún tipo de finalidad. En la segunda edición de *Escrito en España*, Dionisio Ridruejo hace la siguiente observación:

Nos hemos preguntado al empezar cómo era posible que semejante avalancha de testimonios negativos y acusadores tuviera licencia de circulación y hemos sugerido que los políticos actuantes, celosos pero inmediatistas, podían encogerse de hombros ante acusaciones que, dejando a un lado el tema político, abofeteaban al rostro genérico si no abstracto de una sociedad

---

<sup>22</sup> Jordi Gracia, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona: Anagrama, 2004. Para las apostillas que el historiador dio a su propia hipótesis, ver la entrevista de Anna María Iglesia, en *Letra Global*, 15/04/2019.

tomada en toda su extensión: ‘ahí me las den todas’. Siempre quedaba el recurso de cargar la culpa al ‘debe’ de situaciones anteriores.

Pero no ha habido solo pasividad y distracción sino también una calculada reivindicación adulatoria (...). Porque la generación acusadora se ha formado en el encofrado mismo del sistema y era necesario encajar el hecho con palmaditas paternas que disimulasen la ruptura. Absorber, neutralizar, tomar posesión, jactarse de haber engendrado la generación rebelde era, sin dida, operación más hábil que cerrarle el paso.<sup>23</sup>

Es decir, en la doble actuación del Régimen hacia las propuestas artísticas de la época se encuentra la reivindicación de aquella ligera rebeldía permitida que, como entendían el sistema represivo franquista, nunca iba a suponer un desafío autónomo y fuerte a las bases políticas del mismo, como ya se ha apuntado antes. El Régimen podía por tanto liquidar al enemigo ideológico y apisonar toda forma de oposición democrática mientras se jactaba ante sus nuevos socios de editar con alegría piezas de un Lorca, de haber repatriado a un Ortega, de exhibir el informalismo en las Bienales artísticas propias e internacionales, etcétera. Siendo esto así, ¿qué fuerza real podrían tener los escritores que en la época escribían sus novelas sociales “encofrados” en el ambiente asfixiante de aquella España?

## Modernización y semidesarrollo

1962 significa un año de inflexión en la novela española, acorde a la mayoría de categorizaciones y cronologías que manejan los compendios sobre literatura española de la época.<sup>24</sup> Más allá de incidir en cuestiones meramente estilísticas, interesa aquí resaltar la significación historiográfica que existe tras los nuevos usos de la novela en la década de los 60. Es decir, no encallar la explicación en los cambios referentes únicamente a la teoría literaria y desde sus categorías (como el paso de un realismo de corte behaviorista

---

<sup>23</sup> Dionisio Ridruejo, *Escrito en España*, Buenos Aires: Losada, 1964, p. 225.

<sup>24</sup> Tal año (1962) no es azaroso, pues corresponde a la publicación de *Tiempo de Silencio*, de Luis Martín-Santos: “No hay ni uno sólo de los libros que aborden la temática de la novela española contemporánea o de posguerra que no lo mencionen como obra de ruptura y como hito en la narrativa española de posguerra”. Ruth Cubillo, “A propósito de la literatura social y con ánimo de polémica: Cuadernos para el diálogo. 1963-1975”, en *Filología y Lingüística* 24, 2002, p. 34, n. 4. Ver también: Santos Sanz, “Cincuentenario de una crisis: 1962-63. Carcoma en el realismo social español”, en *Anales de la literatura española contemporánea*, 38 (1/2), 2013, pp. 403-439.

a uno dialéctico, el cambio del neutralismo por la reflexión existencial y subjetiva, etcétera) sino dar cuenta de los fenómenos que operan para que esto suceda. En este sentido, y sin ánimo de ser extensivo, la explicación se va a tomar desde los parámetros de modernización y semidesarrollo que desarrollara Fernando Morán sobre la novela hispanoamericana y estadounidense en relación a la sociedad posindustrial.

El estado de la novela -no oficial- descrito hasta ahora en este artículo, basado en el realismo social como estilo, converge con el momento histórico en que no es posible nada más que describir hechos comunes en el contexto de una situación traumática de posguerra:

La guerra civil, o mejor sus consecuencias, acarrearón otro condicionamiento para la novela: este género se encarga de funciones que propiamente no son de su obligación. Funciones sustitutivas de las que corresponden al periodismo o del libro documental. En la novela 'se puede decir' - debido a su rótulo de ficción- lo que no es posible en la prensa o en libre reportaje.<sup>25</sup>

Este método narrativo, como se ha dicho anteriormente, se contrapone pasiva, tímida y silenciosamente a las imposiciones retóricas que en la inmediata posguerra abundan desde las esferas gubernamentales del franquismo: la realidad no es algo incomprendible que escapa de la observación, sino que se ha ocultado bajo los ropajes de un discurso oficial, y por ello el momento literario no podía más que "desocultar" la realidad social que quedaba debajo. Por el mismo motivo no era necesario explicar su sentido metafísico o trascendental, sino meramente desvelar sus resortes naturales.

Ahora bien, cuando una sociedad "estancada y dislocada" comienza a dinamizarse "bajo los efectos de la industrialización continuada, por la emigración y bajo el efecto imitación de lo europeo, el novelista va necesitando, no ya mostrar, sino explicar". Y es así que cuando "es necesario interpretar y no describir, cuando, por otra parte, es posible hacerlo, la novela ya no es de posguerra."<sup>26</sup> La caracterización de una "nueva época" que

---

<sup>25</sup> Fernando Morán, *Novela y semidesarrollo*, Madrid: Taurus, 1971, p. 314. También Morán parece recurrir a la metáfora vidriosa de Ortega: "Esta función de presentación de la realidad está en la base de todas las doctrinas literarias de aquellos años. Los novelistas españoles coinciden en la voluntad de neutralizar su lenguaje hasta el punto de que, simplemente, recubra, sin deformar, lo existente. El lenguaje es cristal límpido" (p. 355).

<sup>26</sup> Fernando Morán, *Novela y semidesarrollo*, pp. 316-7.

ya no corresponde a la situación ideológica de posguerra es aquí el pilar que fundamenta el cambio de paradigma literario, que se corresponde con un cambio en el modo en el que el franquismo se autocomprende en el nuevo contexto histórico. En relación con todo ello, el rumbo de España quedará ligado a las dinámicas historiográficas que se establecen en el mundo occidental desde la Segunda Guerra Mundial.

Estas dinámicas se perciben nítidamente en las medidas que va implementando el franquismo desde incluso antes de la caída de los fascismos: progresivo apartamiento de los miembros más radicales del falangismo (Serrano Suñer en 1942 es la mejor ejemplificación al respecto), implementación del Fuero de los Españoles y la Ley Constitutiva de las Cortes en 1945, apelación de España como régimen monárquico, creación de la Secretaría General Técnica de la Presidencia... Situación que irá acompañada por la eminente primacía del ala tecnocrática en los sucesivos ministerios hasta los mismos amenes del Régimen. Es un momento, por decirlo de una vez, de pura supervivencia para el franquismo. Un franquismo que se verá agónico al principio, pero que sabrá recomponerse a base de estratégicas alianzas oportunamente venidas de la aún más tensa situación de Guerra Fría. En esta adaptación reside el único camino para ver una “modernización” en el franquismo: un revestimiento de legitimación mediante pactos estratégicos con los socios del bloque capitalista, incorporación a organismos internacionales pavorosos ante el conflicto prontamente tornado en amenaza nuclear, y un afanamiento por el incuestionable crecimiento económico e industrial.

Por ello, como puede entenderse, aquel realismo social como modo de describir y enfrentarse a una realidad secuestrada por el retoricismo y la exaltación política no puede sobrevivir -no, al menos, de la misma manera- al siguiente periodo, caracterizado por un relajamiento ideológico, un afán cooperativo entre Estados y unas buenas perspectivas económicas; un momento epocal donde el franquismo camufla su naturaleza radical, fascistizada desde sus inicios, y se reviste de simple régimen autoritario, de extrema derecha y nacionalcatólico ciertamente, pero al mismo tiempo anticomunista, cristiano e industrialista, todo ello amenizado por la fórmula turística de sol y playa. El estilo de la narración realista, en este momento, pierde pie, según Gil al “intensificarse el ritmo de los hechos sociológicos y aumentar la capacidad del sistema para la asimilación de los

conflictos, al formalizarse una nueva política ‘liberalizante’ que vació de contenido a la rebeldía literaria tal como se venía manifestando.”<sup>27</sup>

Cabe entonces resolver, si bien sea solo a modo de hipótesis, que el propio momento histórico -sumado a un conjunto de factores adscritos a los nuevos planteamientos occidentales de actuación, que responden a un determinado paradigma historiográfico del cual el franquismo no puede desentenderse-<sup>28</sup> se encuentra descrito desde los planteamientos de posguerra en torno a la decadencia de las ideologías políticas, y que esta era la decadencia que querían forzar indirectamente las narraciones del realismo social. En España, el debilitamiento de la fuerza retórica basada en un fuerte componente ideológico (falangismo como doctrina del fascismo nacionalcatólico) constituyó un elemento esencial en el florecimiento y hegemonía de la novela realista, quizás el más importante. Por tanto, tiene sentido considerar que, en un estadio histórico en el que imperan las teorías acerca del fin de las ideologías y se propugna un apaciguamiento de las maneras retóricas de la política, el propio estilo realista pierda el pilar desde el cual avalaba su necesidad de existir por su misión social. Ello explicaría el pronto desuso en el que cayó este estilo, como ya se ha indicado anteriormente. En cierto modo, el novelista comprometido podría llegar a cuestionarse para qué seguir con el artefacto realista a modo de contrapeso ideológico, si la propia desideologización comenzaba a expandirse por el bloque occidental.

No hay que olvidar que desde el propio Estado franquista se adoptaría estas nuevas premisas de desideologización, tanto desde los cambios internos en el funcionamiento político (creación de secretarías técnicas de gobierno, implementación de las normativas jurídico-administrativas para encauzar las propuestas de los Planes de Desarrollo, etcétera), como en forma de discurso abiertamente expuesto desde poltronas de la propia intelectualidad del Régimen, siendo Gonzalo Fernández de la Mora el principal adalid de tales propuestas. Las tesis del ministro e intelectual franquista giran en torno a la progresiva desaparición de ideologías que sustentan el tablero de gobierno, siendo que, desde la década de los 50, prima la racionalización de la esfera política.<sup>29</sup> Este cambio en

---

<sup>27</sup> Eduardo García, “Notas sobre un tiempo confuso”, en *Cuadernos para el Diálogo* 23, 1970, p. 17.

<sup>28</sup> Juan Carlos Sales, “Nacional-liberalismo: la legitimación del franquismo entre capitalismo tardío y guerra fría”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 47, 2021, pp. 233-253.

<sup>29</sup> Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid: Rialp, 1965.



el estilo político ya comenzó a darse dentro del mismo franquismo, visibilizado desde la emergencia de los nuevos ministros y técnicos ligados al discurso desarrollista, tecnocrático y europeísta antes mencionado, que además se acomoda en pavimentos jurídicos imposibles para los resabios fascistas:

Todo el esfuerzo de racionalizar la burocracia estatal y paraestatal en nombre de una mayor eficacia, intentando a la vez desacreditar a la que llamaban 'ideología', todas las concesiones al liberalismo económico -pero no al político- todo el esfuerzo de tecnificación y de saber, etc., está expresado en los nuevos equipos y en su práctica legislativa y administrativa.<sup>30</sup>

Al mismo tiempo que la nueva hornada de jóvenes ministros se preparó para la toma de poder institucional, remozaron también los proyectos culturales asociados a centros intelectuales como el CSIC o el Ateneo, y en plataformas editoriales como Arbor y Rialp. La línea ideológica se basaba en la defensa del tradicionalismo monárquico como forma futura de organización y en el catolicismo institucional, para así desmarcarse del partidismo combativo de un Movimiento Nacional en franca decaída.

En torno a esos centros se alzaron voces particularmente potentes, reflejo de los cambios a la reaccionaria que intuía bien la revitalización de las tendencias conservadoras en Europa: Rafael Calvo Serer, Ángel López-Amo, Jorge Vigón, etcétera. Su propósito consistió en jovializar el extremadamente tradicional franquismo para conectarlo con diferentes corrientes que, a la postre, referenciaban cierta afinidad con los modos conservadores occidentales. Entre ellos se encontraba la reivindicación del catolicismo como forma predominante de la actitud política y social (muy en boga en Europa especialmente tras el segundo Concilio Vaticano) y la asunción del programa ordoliberal, cuya base es un capitalismo enmarcado en la concepción cristiana de la realización ética del individuo y la comunidad. En el ejercicio de la explicación nacional integrista, cuyo ejemplo paradigmático fue la remesa de títulos y colecciones dedicados a exhibir teorías historiográficas concretas siguiendo el hilo doctrinario de *Acción Española*, se estableció un cierto intelectualismo que, alejado del resuelto barbarismo totalitario, tenía como fin pensar la nación y proveer adaptables a la conservadora situación europea. Aquel primer intento de conquista de la memoria y las mentalidades por parte del acérrimo falangismo

---

<sup>30</sup> Manuel Tuñón de Lara y José Antonio Biescas: *España bajo la dictadura franquista*, Barcelona: Labor, vol. 10, 1981, p. 297.

quedó rebasado por el tergiversado planteamiento historiográfico acerca de la verdadera España, cuya identidad pura y católica se presenta resuelta sin problema alguno por parte del sector integrista; la función de reconquista pasaba ahora por “pensar la nación” de la forma más pulcra y europea posible.<sup>31</sup>

### El silencio de lo político

No se pueden negar los cambios significativos derivados de una mayor flexibilidad en cuanto a la censura y a la liberalización de otros aspectos sociales mínimos, como los derivados de la nueva Ley de Prensa ideada por Fraga en 1966. Son hechos importantes para el devenir de una lenta y progresiva normalización del caso español, que solo encontraría su final completitud con la desaparición física de Franco. Hay que insistir, pues, en que no se trata de que el Régimen modernizara sus resortes principales (censura, represión, ausencia de derechos y libertades...), si bien hubo cambios mínimos; se trata de que su entrada en el juego occidental permite permear las ideas que, en países estos sí modernos, ya se están dando, lo cual produce de nuevo la contradicción/paradoja de que la cultura (y otros ámbitos) comienzan a desarrollarse de una forma más avanzada que la esfera política estatal.

Pero lo que se quiere resaltar aquí es un paso previo, y ciertamente condicionante del resto de cambios, que se constituye en el nivel más abstracto o teórico del estatus de legitimación del Régimen. Este paso radica en la fuerza subrepticia que los nuevos modelos sociales y culturales (ímpetu por el desarrollismo, incorporación de “tecnócratas” en el gobierno, aculturación a los modelos occidentales - predominantemente de Estados Unidos-...) que comienza a producir en el árido suelo franquista un cambio de discurso menos ideologizado y acompasado, en ciertos aspectos, a los modelos económicos y culturales (que no políticos o sociales) que se están llevando a cabo en los países democráticos postindustriales. El conjunto ideológico que daba sentido a un determinado proyecto político resulta ahora inerte porque la época en la que se encuentra enmarcado ha cambiado de marco intelectual. El análisis de Fernández de la

---

<sup>31</sup> Sara Prades, “Escribir la Historia para definir la nación. La historia de España en Arbor: 1944-1956”, en *Ayer* 66, 2007, pp. 177-200.

Mora categoriza precisamente esta transición platónica como el paso de la mitología a la racionalidad, cuyos ecos resuenan a la explicación weberiana de dominación burocrático-racional, desbancando a la carismática-caudillista. En esa mitología ya caduca se hallan las resonancias fascistas que todavía parte del franquismo estaba reivindicando solo unos años antes, como un compromiso con la retórica y las formas pasionales de gobernar ya mencionadas.

Todo este discurso se aceptación del franquismo en el bloque liberal-capitalista entra de lleno en el debate sobre el tipo de modernización de esta España todavía con tintes radicales -todavía esquilada artísticamente por la censura y vigilada socialmente por las autoridades- si bien ya no del todo antiliberal por cuanto el ejercicio económico nacional implicaba de suyo algunas pequeñas ventanas de relajación totalitaria, del mismo modo que las relaciones con potencias democráticas auguraban, poco a poco, cierta normalidad en aspectos poco nocivos para el bienestar del Régimen. Ciertamente, los derechos civiles seguían anquilosados a las tercas formulaciones de la organicidad franquista, pero la represión generalizada desde la posguerra se había apaciguado (en gran parte por la propia incapacidad del Régimen para abordar todos los enjuiciamientos derivados de los trámites de guerra), las costumbres turísticas se afianzaban con los años y la calidad de vida mejoraba, aunque a un ritmo mucho menor que el rendimiento extraído de las prebendas exponenciales del auge económico industrial y turístico. Y es con todo ello que el individuo español podía incluso imaginar su existencia como siendo no tan diferente, en el fondo, de la de algún otro ciudadano europeo.

Es un tipo de rasgo que también se deja ver en el tipo de novela que se produce a partir de los años 60. Es interesante insistir en que el tipo de indiferencia política del ciudadano para con su Estado (o del súbdito para con su Régimen) es otra de las muestras del momento en el que el factor social se encuentra, y que solo puede emerger en estadios suficientemente desarrollados de las sociedades posindustriales, ya fuera parcialmente del estadio de semidesarrollo. El desligamiento de la política real y la búsqueda de otras experiencias vitales que narrar no solo tiene relación con la evolución de las formas estéticas o las nuevas inquietudes nacidas bajo el colchón del Estado de bienestar, sino del desfondamiento de la política como modo supremo y esencial de entender al individuo dentro de una jerarquía social. No es que la política ya no importe, pero no tiene la misma naturaleza y presencia que en el aquel alejado momento extremadamente politizado e

ideologizado de entreguerras. El artefacto artístico ya no sentía la deuda de contraponerse al afán totalizador del Estado, o al menos no de la misma manera. Algunas publicaciones culturales, vinculadas muchas de las veces a escritores y artistas, consiguieron expresar posiciones distintas a las del franquismo -si bien no abiertamente contrarias- o incluso hacer ver sin disimulo su completa indiferencia para con el Régimen, indiferencia que ya no podía preocupar, como sí lo hizo antaño, a los nuevos objetivos y posicionamientos del franquismo.

## Conclusiones

Más allá de que la novela pudiera finalmente contribuir a una reducción de la fuerza ideológica falangista, sí que parece seguro que sigue los márgenes políticos constatados por la teoría literaria: una marcada primera parte basada en el juego del totalitarismo -de donde, es cierto, las primeras novelas sociales consiguieron evadirse y dibujar nuevos horizontes alejados de esa retórica, que es donde se inscriben en una especie de etapa de transición- y otra donde las premisas de la novela desarrollada emergen de manera tímida pero firme, prospectando vías de crítica, ironía y existencialismo expuestas ya sin los ambages naturalistas.

Esto se corresponde, tal y como se ha mostrado, con el cambio operado desde las políticas culturales e institucionales dadas en el sistema franquista, donde el influjo de personajes integristas pero abiertos a la modernización de ciertos espacios estatales (principalmente, desde la veta económica) y de mentalidad opuesta a la totalización falangista conduce a un cambio -no siempre conscientemente requerido- en los modelos culturales. La literatura, en concreto el tipo de novela, cambió a la vez que lo hacían las premisas institucionales del Régimen en su postura hacia terrenos menos ideologizados.

Es imposible saber si este tipo de literatura, que además difícilmente pudo encontrar poso en las cabezas populares (por no ser un arte orientado a las masas como el cine, o incluso el teatro) tuvo algún tipo de efecto en la población, es decir, si remedó cierto componente ideológico y les aflojó el corsé de la doctrina oficial. También resulta complejo, por otra parte, ver en qué medida los condicionamientos ideológicos del primer franquismo penetraron en la conciencia del pueblo. Como dijimos, Franco no deseaba un pueblo movilizado, aunque ciertamente intentó justificarse ideológicamente mediante la

imposición de un discurso concreto. Lo que sí hizo cambiar la dinámica ideológica fue el nuevo rumbo internacional tras la Segunda Guerra Mundial, abriéndose espacio un nuevo signo de los tiempos que influyó en las premisas de los grupos políticos y culturales franquistas, y que precisamente condicionó el auge de los grupos que emprenderían el discurso de la “desideologización”. Al mismo tiempo -o, al menos, con un tempo suficientemente acompasado como para advertir confluencias- la novela realista acusó una decadencia del estilo meramente descriptivo, aunque crítico de fondo en muchas ocasiones, de hacer literatura. El signo de los tiempos acabaría abocando a su acelerada desaparición, imponiéndose así las nuevas corrientes literarias europeas y estadounidenses no siempre por pura lógica estética.



## TERCERA PARTE. CATOLICISMO, POLÍTICA Y ECONOMÍA





## Capítulo 7. La cuestión teológico-política en la legitimación del franquismo. Premisas conceptuales y evolución histórica<sup>1</sup>

### Introducción

Este ensayo de análisis conceptual pretende problematizar algunas de las corrientes teológico-políticas españolas y europeas con el fin de clasificar los procesos del franquismo en relación a la legitimación de su estatuto político. Las intersecciones en el franquismo entre política y religión, más allá de cualquier supuesta vinculación clara y precisa, revisten de una nebulosa problemática precisamente por establecerse como un sistema político pretendidamente influido por la teología católica, desde la que obtiene mayormente su legitimación. Sin una pertinente diferenciación categorial, por tanto, se cae en el riesgo de confundir la naturaleza misma del franquismo y la relación con su etapa histórica. Solo tras este ejercicio de demarcación se podrá avanzar hacia diagnósticos que permitan comprender el complejo cambio de paradigma de las realidades políticas que intervienen a lo largo del Régimen.

### Acerca de la conceptualización teológica

Una exégesis del Quijote sugiere que la locura del caballero español se debe a la pérdida de un mundo teológicamente ordenado bajo el catolicismo. El nuevo mundo que lo reemplaza, surgido a lo largo del siglo XVI, es un mundo al cual el caballero ya no se siente pertenecer. Este caballero, que es católico de forma absoluta, mantiene sin embargo su fe y, de alguna manera, pretende restablecer por él mismo un orden cósmico ante Dios, la Iglesia y el Imperio que juntos fundaron. Es aquí cuando la fantasía del héroe comienza.<sup>2</sup> La fantasía aparece cuando la acción heroica se compromete con una actitud completamente fideísta, hasta el punto de negar las circunstancias con la que la realidad

---

<sup>1</sup> Este capítulo fue publicado como artículo científico en la revista *Hispania Sacra*, 73 (148), ISSN 0018-215X, ISSN: 1988-4265, pp. 575–583. <https://doi.org/10.3989/hs.2021.044>.

<sup>2</sup> José Luís Villacañas, *Freud lee el Quijote*, Madrid: La Huerta Grande, 2017.

lo oprime. Y si en su ensueño persiste la actitud imperial es porque esta sirve para establecer la ordenación de Dios a través de la continua catolización de todo lo demás. La fantasía del Quijote se corresponde con su incapacidad de comprender las nuevas formas que rigen el mundo, las cuales es incapaz de aceptar pero de las que no puede escapar sino haciendo uso del dispositivo de la locura. La lucha es entre una razón todavía medieval y un mundo ya moderno. En el fondo, esta es la lucha de siempre del tradicionalismo ideológico.

Que este intento de reconquista de lo imperial, en el sentido católico tradicionalista, no se abandone en España hasta el fin del franquismo solo se comprende por las características históricas de la conciencia tradicional española. Movimientos persistentes como el carlismo o el integrismo católico dan fe de ello. El imaginario católico imperial es poderoso y está presente en los escritos españoles contemporáneos: en Nocedal y en Pemartín, en *Siglo Futuro* y en *Acción Española*. Su núcleo existencial radica en volver a unir aquello que el proceso de la Modernidad distribuyó en esferas de acción diferenciadas, una vez desligadas de la potestad religiosa y determinadas en estamentos autónomos: el Estado -típicamente hobbesiano-, la conciencia individualizada, la libertad cultural y religiosa, etcétera. Esta separación de esferas es propia de una secularizada modernidad representada a la manera weberiana,<sup>3</sup> mientras que el gran esquema del Quijote es su entregada reunión bajo la égida del Dios católico y su ordenación bajo una teología fundamental.

Como se puede suponer, una ordenación política dirigida por la jerarquía ontológica de la teología no es algo novedoso. Ciertamente, las primeras grandes civilizaciones se sustentaron en una idea de religión que se proyectaba directamente en el modo de organizar la sociedad, como la antigua teocracia hebrea, si bien cada una de estas civilizaciones respetaba una forma específica de hacerlo. Posteriormente, las sociedades medievales europeas fueron capaces de mantener una concepción ampliamente teocéntrica en su forma de entender la realidad y la construcción social derivada de ella. Sin embargo, tras el paso a la Modernidad, quienes defendieron conservar este

---

<sup>3</sup> Sobre el estatuto de la Modernidad como estadio histórico y su relación con el elemento religioso, me remito aquí principalmente a Max Weber, *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002; Carl Schmitt, *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009; Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia: Pre-textos, 2008.

planteamiento totalizador mediante la cosmovisión teológica quedaron en el espectro - típicamente moderno, por lo demás- de la “derecha política”.

Siguiendo esta línea, en este análisis se van a utilizar cuatro campos conceptuales como base que interrelacionan el espacio político y el espacio religioso atendiendo a sus diferentes grados de influencia e importancia. Los primeros dos conceptos se establecen en la dialéctica religión/política desde un prisma muy sencillo: la religión aspira a influir en la política o, directamente, a ordenar las estructuras de la misma, y siempre de forma consciente. Dependiendo del grado de transigencia se podrá hablar de “catolicismo político” o de “teología política” en un sentido tradicionalista. Este sentido concreto se contrapone a la denominación de “teología política” secularizada, donde no se aplican conscientemente las categorías religiosas a las políticas. Este concepto, así como el de “religión política” que también se analizará, se diferencia de los anteriores debido a que presuponen una necesaria secularización de la naturaleza religiosa, al menos en la forma clásica de unión con la política.

#### La teología política tradicionalista

En los cánones de la corriente tradicionalista decimonónica española la fuerza de la intransigencia ideológica típica de la extrema derecha advierte, a la manera donosiana, que permitir el acercamiento a posturas tolerantes con la modernidad y más o menos democratizantes solo tiene como camino marcado el descenso al socialismo y al anarquismo. Juan Donoso Cortés es aquí una fuente verdaderamente inagotable de ideología tradicionalista y teológico-política, y su juego de oposiciones teóricas dibuja en la política intransigente su rasgo más marcado. Así, hay un gran tema en la doctrina teológica del Donoso maduro, librado ya completamente de su pasado liberal-moderado, que se constituye en la radical separación entre verdad y error. Es radical precisamente porque la razón teológica permite que este proceso de diferenciación resulte evidente y claro.<sup>4</sup> Esta separación es a todo punto esencialista, ya que una parte conduce sin remedio

---

<sup>4</sup> Los hechos de 1848 dieron al traste con el programa de equilibrios liberal-moderado en el que anduvo Donoso hasta entonces. Por eso se le ha llegado a considerar como un producto del terror del 48. Ver Carl Schmitt, “Interpretación europea de Donoso Cortés”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, edición de Héctor Orestes, México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 228. A partir de 1848 configura su

al abismo, al pecado y a la flaqueza moral, mientras que la otra representa la gracia, el amor, lo bueno y, en último término, la virtud misma de Dios. El dualismo teórico es insalvable para Donoso. En el engranaje de la dualidad dispone las piezas de toda su resultante argumentación, y en ella quedan ensartados el resto de los temas en torno al integrismo. La clave de todo esto es que la fe, y no la razón humana, es la única que proveería de legitimación en el terreno político.<sup>5</sup>

Esta vuelta del poder teológico al campo de la política, entendido como el fenómeno ideológico que intenta sistematizar el hecho religioso como legitimador de la praxis política, queda usualmente referida mediante el término “teología política”, aunque parece más conveniente, para el desarrollo de este trabajo, aplicarle el epíteto de tradicionalismo teológico-político.<sup>6</sup> Esta sistematización de ideas procedentes del ámbito teológico se refleja, con la adecuada mediación, en la dirección de las opciones políticas. Tal mediación es necesaria siempre que se tenga en cuenta que el contexto histórico es progresivamente hostil a estas concepciones y ya no se forman como algo “natural”; una naturalidad que sí se daba en tiempos premodernos donde el paso de lo religioso a lo mundano procedía por los cauces de una incuestionable tradición. En efecto, la presencia de teología política que se diagnostica ahora es la que se ensarta en pleno siglo XIX, y que nace como una lucha del conservadurismo ante los espadaños de la razón ilustrada y sus derivaciones.

Llegado este punto se puede argumentar que la “derecha”, entendida como un campo ideológico amplio, no tiene por qué confrontarse *de facto* a aquello que ya desde finales del siglo XVIII representó la revolución de la burguesía. Así, un gran espectro de quienes apoyaron la entrada en la modernidad no abandonó sus posiciones moderadas; tampoco representó esto una actitud antirreligiosa, aunque se extendieron otras vías de entender lo religioso. Es por ello que suele hablarse de “extrema derecha” cuando se habla de la teología política que efectivamente combate el discurso ilustrado *in toto*, controlando la política y todas las demás esferas sociales mediante la teología. Dentro de

---

*Katechon* ya en un sentido propiamente cristiano, como contención del Anticristo, siendo este el comienzo real, y no tanto metafórico, de la oposición al lado ruin de la humanidad.

<sup>5</sup> Juan Donoso Cortés, “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”, en *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, edición de Gavino Tejado, tomo IV, Madrid: Imprenta de Tejado, 1854.

<sup>6</sup> Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 20. Para una profundización del autor en este tema, ver “Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española”, en *Hispania* 207, 2001.

este extremismo se encuentran también las derechas radicales más “revolucionarias”.<sup>7</sup> Sin embargo, la derecha revolucionaria -salvado el momento de *contradictio in terminis*- aboga por sintetizar a su manera una serie de elementos que ya presuponen la mentalidad plenamente moderna, como son las doctrinas socialistas o nacionalistas. En este sentido, no solo se debe indicar que la tradición denominada como “revolucionaria” se representa en movimientos como el fascismo, sino que sus presupuestos chocan con la esencialidad de la teología política antes descrita.

### Religión y política en el catolicismo social español

Desde luego que el catolicismo en España, y la fundamentación teológica de una sociedad civil y política, no fue un campo exclusivo del integrismo de las derechas radicales. Especialmente a partir de los años 60 del siglo XX se reivindica un tipo de teología política muy distante ideológicamente de la establecida por el conservadurismo autoritario, cuyas raíces históricas se deben buscar en aquellos grupos católicos que desde finales del siglo XIX intentaron adaptar las exigencias teológicas a la modernidad liberal. Esta corriente católica que pretendía cierta unión de religión y política desde una perspectiva más tolerante hacia la modernidad se corresponde usualmente con la corriente del catolicismo social.<sup>8</sup> Por lo demás, cabe afirmar desde el principio que el liberalismo español no se acercó a posturas antirreligiosas, sino que este se entendía como abiertamente católico y fue proclive a entremezclar liberalismo y catolicismo como ya

---

<sup>7</sup> Hay, por supuesto, otras corrientes que persiguen la total unión entre la cruz y el báculo, como por ejemplo el carlismo. Ciertamente, el carlismo entra en la concepción ideal de la teología aplicada a la política tradicional, sobre todo si atendemos a que su ideario fundacional se cifra en el conocido lema “Dios, Patria y Rey”, donde la religión justifica tanto la fuerza de la tradición como el poder monárquico absolutista, y asimismo determina los ordenamientos social y político. Por descontado, el carlismo también reivindica el papel del soberano absoluto por la gracia de Dios y no por la soberanía nacional, una idea típica del tradicionalismo antes descrito, ciertamente alérgico al empoderamiento político de las masas. Aunque con modulaciones propias de la evolución histórica, como la disidencia integrista de 1888 o el posterior cisma mellista, el carlismo como grupo ideológico se mantendrá inamovible en su proyecto antiliberal y tradicionalista hasta el franquismo. Ver Julio Aróstegui, *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres, ideas*, Madrid: La esfera de los libros, 2003.

<sup>8</sup> William Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona: Crítica, 2002; Juan María Laboa *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1994; Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.

estaba ocurriendo en otras partes de Europa en consonancia con el modernismo, siguiendo así el espectro propio que habían abierto los ilustrados en Europa, entre ellos los españoles.

Es necesario ofrecer una distinción clara, por tanto, entre las dos consignas en pugna dentro del terreno católico español que, como se entiende hasta ahora, quedan definidas en cuanto a la recepción o rechazo de las premisas de la modernidad burguesa. Utilizando las categorías de Jean-Marie Donégani, es interesante aquí señalar que el catolicismo radical antiliberal se sostiene tanto por su “integralismo” como por su “intransigentismo”. “Integralismo” designa la aspiración de este grupo a someter bajo dirección de la religión, utilizando el edificio teológico, todos los aspectos de la vida de las sociedades y de la existencia de los individuos. “Intransigentismo”, por el otro lado, describe la actitud de rechazo total del pensamiento religioso a los principios y valores que fundamentan el mundo moderno, por el cual no se acepta en ningún caso las veleidades de la modernidad, y por ello tampoco el liberalismo, que puede ser así condenado como herejía y pecado extranjerizante.<sup>9</sup>

Por el contrario, el modelo católico más cercano al ideario liberal, el llamado catolicismo social, propulsó sus ideas por Europa de forma notoria a partir de las encíclicas del Papa León XIII. Elegido cabeza de la Iglesia católica en 1878, entre sus textos -polémicos en la época teniendo en cuenta el conservadurismo de la curia romana- es especialmente relevante la encíclica “Inmortale Dei”, donde se conmina a los creyentes a participar activamente en la vida política del Estado moderno. A partir de ahí se azezó el movimiento por la “transigencia” entre las nuevas ideas de la modernidad y el culto católico en Europa, cuyo hito remarcable fue el influyente congreso de Malinas de 1863.

La repercusión en España fue notable y, si bien este catolicismo no consiguió afincarse en parcelas de influencia política real, sí tuvo una influencia considerable en cuestiones sociales, lo que a la larga se restituiría en agrupaciones políticas estables y participativas. Por entonces, la organización más importante del catolicismo social español en el reciente siglo XX, y que entró de lleno en la arena política laica, fue Acción Católica. Según Callahan, esta agrupación político-religiosa

---

<sup>9</sup> Étienne Fouilloux, “Iglesia católica y mundo moderno”, en *Religión y Sociedad en España (siglos XIX y XX)*, edición de Paul Aubert, pp. 77-89. Madrid: Colección de la Casa de Velázquez, 1995, pp. 84-85.

señaló el principio de un populismo ultramontano que trascendía las divisiones históricas del catolicismo español a favor de un movimiento basado en la defensa de los intereses de la Iglesia y un programa conservador que con el tiempo constituirá el fundamento ideológico de una nueva derecha católica decidida a promover una organización radical de masas.<sup>10</sup>

Del mismo modo, la aparición de los círculos católicos y sindicatos de corte cristiano se fueron multiplicando en las mismas décadas de principios de siglo, sentando así las bases ideológicas de futuros partidos y asociaciones cristianas participantes -bien activamente, bien como posibilistas- en los procesos políticos españoles. Tras todo esto, queda patente que el catolicismo social aspira a influir religiosamente en los campos de acción de la política y de lo público en general, pero siempre respetando su autonomía como campos diferenciados; diferenciación que está en la base del surgimiento de la modernidad. La progresiva cristianización de una sociedad cada vez más compleja y tecnificada, amenazada por el implacable ateísmo, y cuyos problemas sociales emergen desde la explotación capitalista del proletario común, edificarán el significado de esta concreta teología política.

En España, la doctrina político-religiosa proveniente del catolicismo social quedará representada por los escritos del jesuita Alfonso Álvarez Bolado, de especial relevancia en el panorama político español durante el periodo de la Transición. Bolado trabaja codo a codo con las tesis de los teólogos alemanes Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann, y la crítica a una despiadada teología política del nacionalcatolicismo franquista vertebró su teoría. El jesuita español entiende que lo que ha ocurrido en el seno de la Iglesia durante el franquismo es la dominación del autoritarismo político, que ha utilizado el poder espiritual para el fin franquista de la eliminación del adversario. En este sentido, lo que critica con más vehemencia es la pasividad de los grupos religiosos que han hecho suyas reivindicaciones -“cruentas” y “deleznable”- de la extrema derecha franquista, legitimando así esa opción política autoritaria y renunciando a su verdadero

---

<sup>10</sup> William Callahan, *La Iglesia...*, pp. 108-112. En torno a los círculos obreros en España cabe mencionar el especialmente fecundo trabajo del jesuita castellanense Antonio Vicent, cuya entrega al carácter social de la Iglesia, unido a las aportaciones materiales del Marqués de Comillas, le llevaron a convertirse en uno de los más insignes promotores del catolicismo social.

propósito, eminentemente liberador y pacifista.<sup>11</sup> Conseguir este propósito pasa necesariamente por reactivar la conciencia crítica en la que toda Iglesia pastoral debe sustentarse, para así fungir de guía espiritual ante los nuevos retos globales.

Como resulta evidente, desde esta perspectiva se supone explícitamente la separación entre el terreno eclesiástico y el estrictamente mundano, y de esta manera cabe la crítica de la dominación religiosa de otras esferas pretendidamente autónomas: “la fórmula intentada [de una teología política nacionalcatolicista], que se ha tratado de ensayar hasta el término del Vaticano II, es la reinstauración del régimen de cristiandad, es decir, la reconstrucción de la totalidad de un sistema social, desde sus niveles culturales hasta socioeconómicos”.<sup>12</sup> Esta opción impugna la demanda contrarrevolucionaria e intolerante del nacionalcatolicismo, y aboga a su vez por una teología política de fines cristianizantes pero respetando las premisas de tolerancia política liberal, ya excluido el integrismo tradicionalista. En su lugar, la opción de la nueva teología política caminará por la senda de la transformación gradual de la sociedad con vistas a la mejora de las condiciones materiales de las clases bajas, utilizando los medios de la acción social en la línea del humanismo cristiano. Sus resonancias al sentido lato de la popular teología de la liberación y a las nuevas teorías marxistas son claras.<sup>13</sup> Esta especie de fideísmo de la praxis política y social tiende a enarbolar el mensaje del evangelio para alumbrar unas luchas sociales ya muy secularizadas en la época. En resumen, la teología política del catolicismo social requiere una conciencia crítica en las relaciones entre Iglesia y Estado para así penetrar en la conciencia social mediante el mensaje evangélico, recristianizando la sociedad civil y participando activamente y con plena intención en el escenario político: “Por su mismo carácter teológico-fundamental, la teología política supone un movimiento autocrítico de la praxis eclesial; busca la institucionalización de una conciencia crítica permanente respecto a la ubicación de la Iglesia en la sociedad y en su trama de intereses”.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Alfonso Álvarez Bolado, *Teología política...*, p. 60.

<sup>12</sup> Alfonso Álvarez Bolado, *Teología política...*, p. 274. Para una lectura de este tema desde la historia cultural, ver Javier Muñoz Soro, *Cuadernos para el diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Madrid: Marcial Pons 2006.

<sup>13</sup> “La tesis capital de la teología política, que el amor cristiano solo es objetivo y creíble cuando se acredita en la transformación humanizante y liberadora de las estructuras naturales y sociales, se resume aquí con ingenua sencillez” (Alfonso Álvarez Bolado, *Teología política...*, p. 215).

<sup>14</sup> Alfonso Álvarez Bolado, *Teología política...*, p. 291. Para Bolado, esta teoría es similar a la “teología política eclesiocrática decimonónica, y, sin embargo, ahora es crítica: busca romper con el sectarismo y



Se podría decir en breve que tanto la teología política típica del integrismo, ejemplarizada con el nacionalcatolicismo, como en la del catolicismo social, impulsado especialmente tras el Concilio Vaticano II, son dos modos de ver la religión como un elemento activo en la esfera política. La separación esencial entre ambos consiste en que en el catolicismo social la religión no es nunca más un elemento legitimador de la propia acción social, esto es, no estructura ni da sentido a un campo como la política, pues la misma política es autónoma ante todo lo demás y el catolicismo respeta tal independencia. Si fuera de otra manera, la deseada adaptación del cristianismo a los nuevos moldes modernos, cuyo embrión es el gesto tolerante de León XIII, no podría llevarse a cabo, y por tanto este modo de hacer religión en la vida pública quedaría arrasado tras el paso decidido de los católicos menos tolerantes. Debido a ello, como es lógico, el catolicismo social será objeto de ataques furibundos por parte del integrismo. Como se había aprendido de Donoso, no se puede coquetear con el error sin caer de pleno en él. La crítica intransigente se dirigirá por mor de la pobre posición en la que el catolicismo ha quedado: ya solo como un actor más del proceso de ordenación social, y ni siquiera el más importante. De esta forma, lo religioso ya no resultaría propiamente legitimador en la moderna realidad social ni en su política.

Teología política moderna. La política como secularización de la teología

¿De dónde proviene que lo religioso ya no resulta legitimador en la realidad política y social? Si echamos la vista atrás, la teología política tradicionalista se basaba en el factor de legitimación, en el sentido weberiano de dominación tradicional, que la religión tenía en el aspecto político, una relación entre política y religión que había sido normalizada en el transcurrir de los siglos. Es necesario ahora preguntarse si tras cien años de luchas a muerte con los delfines del ateísmo, con secularizaciones y con galicanismos, se puede establecer que el siglo XX no ha desechado este tipo de fuerza religiosa que aspira a ordenar la realidad social. En otras palabras: ¿en qué medida y bajo

---

colabora en el proceso de la libertad moderna/ilustrada. Esto es opuesto a lo que él denomina como teología política nacionalcatolicista que, siendo de algún modo eclesiocrática también, es antimoderna y de reconquista. La derivación práctica de su teología política crítica será, de hecho, la corriente de la teología de la liberación.

qué presupuestos se ha mantenido la religión como un factor tan determinante en la política del siglo XX como para permanecer como elemento “legitimador”?

Para responder a esta pregunta es necesario ampliar el espectro de referencia acerca de lo que la teología política puede significar. En el sentido estrictamente schmittiano, el término teología política “nada tiene que ver con la existencia de formas políticas históricas que hayan apelado al catolicismo como fuente de legitimidad, ni con el hecho, frecuente, de que los poderes institucionales católicos hayan asumido funciones de gobierno temporal”.<sup>15</sup> En la teoría de Schmitt desaparecen las formas sobre las que se ha hecho explícito el modo de entender la teología política tradicional, es decir, que las explicaciones en las que el elemento religioso explícito se utilizaba como legitimador de las acciones políticas concretas quedan anuladas. No importa cuánta intransigencia se defienda ni el grado de compatibilidad con la modernidad, pues ninguna de estas características fundamenta la verdadera legitimación de lo político desde lo religioso.

Para Schmitt hay una afinidad estructural entre los conceptos teológicos y los políticos. Descubrir y determinar estas afinidades es la base de todo su trabajo sobre la soberanía y, a través de este, del decisionismo. La legitimación de la política reside finalmente en el concepto jurídico de soberanía.<sup>16</sup> Schmitt, siguiendo en esto a Max Weber, entiende que el proceso de la modernidad ha escindido y diferenciado las esferas de sentido que antes se aunaban bajo el peso de la religión. Pero esto no es un obstáculo para que la teología política sea una realidad en la política contemporánea, sino que, más bien al contrario, “la teología política solo juega con plena conciencia de sus profundos supuestos dentro de esta teoría de la separación de las esferas de acción”, pues a decir de Villacañas, “lo específico de la teología política reside en que supone la autonomía de la política como terreno de conflicto y de tensión”.<sup>17</sup> La teología política en el sentido schmittiano, por tanto, solo es posible en el mundo moderno, donde la política ha quedado separada de la religión y ha encontrado una posición autónoma respecto a esta. Y sin embargo, es irremediable la búsqueda de “afinidades” entre la política y la teología, ya que los supuestos de la primera descenden de categorías secularizadas de la segunda. Es

---

<sup>15</sup> José Luís Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid: Trotta, 2016, p. 9 y ss.

<sup>16</sup> Carl Schmitt, *Teología política*, p. 117.

<sup>17</sup> José Luís Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid: Espasa, 2000, p. 26 y ss.

por ello que todas las teologías políticas específicas antes expuestas, y que orbitan fuera de la concepción schmittiana, tienen un sentido esencialmente diferente a este y su legitimación queda reducida a mera referencia a un Estado metafísico que de alguna manera ha de volver a regir, de forma ilusoria, el mundo moderno.

Aquí, por tanto, el uso del término “teología política” va a referenciar el sentido schmittiano de diagnóstico y explicación de la moderna teoría política; es decir, que supone un modo de examinar los conceptos políticos desde la óptica de la ciencia política. Por supuesto, queda esto muy lejos de las anteriores formulaciones entendidas dentro del tradicionalismo ideológico-político, en donde se “fuerza” a la religión católica a servir de legitimación a un orden político concreto, método que utilizará luego el franquismo. La escisión conceptual por mor de la precisión teórica es fundamental e inevitable.

Una vez entrados en este camino se aprecia como sintomático y equivocado el que Álvarez Bolado incluya a Schmitt en el grupo de aquellos integristas que defienden una unión esencial entre las políticas llevadas a cabo en una sociedad y la religión, acusando al alemán de que, mediante su teología política, pretende reducir lo cristiano a “religión política”. Álvarez Bolado recrimina a Schmitt el haber formado parte de esa lacra “teológico-política” que fue el nacionalcatolicismo, por el cual la Iglesia cristiana perdió su horizonte humanista y, hasta cierto punto, progresista.<sup>18</sup> Como ha sido expuesto hasta ahora, el catolicismo social se entreteje con la vertiente ilustrada del iusnaturalismo racionalista que, siendo ideológicamente afín a la democracia liberal, entrega su legitimidad política al puro voluntarismo jurídico bajo la dirección de las mayorías y la “abstracta” voluntad general; decisión de la masa que en último término no solo afecta a los asuntos humanos, sino a los divinos. Por su parte, el integrismo católico desprecia esa connivencia con el liberalismo proveniente de la ilustración, pues hace al Dios impotente, que existe pero no interviene soberanamente en los asuntos mundanos, un Dios propio de la burguesía liberal y su deísmo. En cambio, el Dios del teísmo se conforma como un ente omniabarcante e interventor, y por tanto también soberano político, cuya defensa se postulará radicalmente desde el integrismo de extrema derecha, por ejemplo desde *Acción*

---

<sup>18</sup> Alfonso Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz: iglesia y guerra civil: 1936-1939*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1995, p. 58.

*Española*.<sup>19</sup> En ambos casos, la utilización de una concepción teológica es circunstancial a la doctrina política en cuestión, sea esta liberal o autoritaria. El tipo de Dios y su influencia determinan qué clase de actividad político-social se da y cómo se desarrollan estas disposiciones.

Volvamos a Donoso por un momento. Uno de los movimientos más agudos del político español, a propósito de una crítica a Proudhon, fue aplicar la lógica totalizadora del teísmo al espectro social, reconociendo que en toda cuestión política se halla irremediabilmente una cuestión teológica. Esta especie de panteísmo político le sirve para desarrollar el resto de su doctrina. La acusación hacia quienes se piensan fuera de la teología es realmente eficaz, y así como un marxista puede elaborar su teoría negando la forma teológico-burguesa de hacer política, del mismo modo no puede desligarse de la referencia constante de su contrario, aquello que le hace rebelarse y que explícitamente quiere desbarbolar. En el siglo posterior, Carl Schmitt se hizo también con la premisa de que, por mucho que se reniegue de la teología, en asuntos de ciencia social no se la puede esquivar, poniendo a la vez en cuestión a los más reputados teóricos de su época, como fueron Hänel, Preuss, Gierke y, por supuesto, Kelsen.<sup>20</sup> Por ello es esta una argumentación hábil con la que forzar al adversario a unirse a su batalla. Para Heinrich Meier,

Schmitt no usa el término ‘teología política’ sólo para teorías políticas que, como la suya, declaran estar ancladas en la teología. Más bien sabe cómo detectar ‘teologías políticas’ incluso donde toda teología es expresamente repudiada, donde la política es negada y donde se declara que toda teología política ha sido ‘liquidada’.<sup>21</sup>

Esto quiere decir, en un primer momento, que toda política contemporánea tiene una conexión más o menos velada con las categorías de la antigua teología; pero más importante aún es comprender que esta afirmación declara tajantemente como imposturas

---

<sup>19</sup> Pedro Carlos González Cuevas, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid: Tecnos, 1998, pp. 340, 350.

<sup>20</sup> Carl Schmitt, *Teología política*, pp. 39-40, 58. Y lo mismo que Donoso veía en Proudhon un anarquista incapaz de librarse de la teología, Bakunin es para Schmitt un teólogo de la antiteología.

<sup>21</sup> Heinrich Meier, “¿Qué es la Teología Política? Introducción a un concepto controvertido”, en *La Torre del Virrey* 6, 2008, p. 92. Para la gestación del tema en este autor, consultar Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Berlin: J.B. Metzler, 2003.

aquellas corrientes políticas que, justificándose en una presunta legitimidad implacable, se autodenominan como la genuina “teología política”.

Claro queda que el fondo de la teoría schmittiana es deudora de Donoso en cuanto que su teología política representa una crítica al normativismo liberal y el Estado de derecho resultante. La teología política schmittiana tiene que ver más con este sentido, es decir, con la imposibilidad de una política normativa y abstracta que no dependa de la decisión soberana extraparlamentaria, que con cualquier otra cosa.<sup>22</sup> La exposición binomial donosiana mantiene una línea directa con la animadversión hacia el parlamentarismo, el democratismo y las instituciones liberales, cuya razón es sencilla de ver para él: las empresas de la patria no pueden dejarse en manos de políticos que pretendan guiarlas escudándose en la impertérrita autonomía de la razón. ¿Cómo podría ser que el imperfecto intelecto del hombre sirviera para elegir el camino perfecto, el que evita la desolación marxista? Pues si no se está en el camino de Dios, el hombre se pierde en la “libertad” de elegir al Anticristo. Pretender salvar la nación mientras se tantea permanentemente el error: esa es su animadversión hacia la “clase discutidora”, clase que, perteneciendo al liberalismo burgués, elude la decisión. La facultad de escoger es el peligro de la libertad, pues puede abocar a elegir el error.<sup>23</sup>

### Religiones políticas, o la sacralización de la política moderna

En cuanto a la unión entre religión y política con propósitos legitimadores, ciertamente autoritarios, que para el caso del nacionalcatolicismo Bolado había descrito como “religión política”, debe primero aclararse la naturaleza simbiótica de ambos factores unidos en un sistema ideológico concreto. Es un hecho claro que el franquismo, nacido al albur ideológico de las “extremas derechas”, hizo suyo el registro retórico tradicional-católico, presentando así como cruzados a los combatientes, como mártires a los caídos, como santos a los participativos, como enviado por la gracia de Dios al

---

<sup>22</sup> Carl Schmitt, *Teología política*. En cierta manera, hay también una impostura en Schmitt cuando toma por buena la frase donosiana de que “todo es teología política”. Se puede decir que el Donoso ya convertido coge el Libro sagrado y lo convierte en manual de ciencia política bajo algunos de sus dogmas fundamentales. Pero como se ha explicado, la estructura de la teología política como reflejo estructural de categorías teológicas en la política moderna conlleva un funcionamiento esencialmente distinto.

<sup>23</sup> Juan Donoso Cortés, “Ensayo sobre...”, pp. 39, 90.

caudillo y como ofrenda divina la causa militar. Promover la idea de que el naciente Estado traía consigo el apoyo y la fundamentación necesaria por parte de instancias poderosas y eternas, cuyos discursos quedaban anclados además en el imaginario de todo el pueblo español, era el modo de presentarse bajo la pátina de la legitimación una vez conseguida la victoria. Y desde luego que esta inicial legitimación, con todos los procedimientos habidos posteriormente, encuentran en la definición de *religión política* un concepto explicativo bastante ajustado; con todo, debe diferenciarse de lo que para los expertos en movimientos fascistas representó este sintagma.

El término religión política estuvo marcado desde sus inicios como un modo identificativo de la naturaleza de los totalitarismos del siglo XX, especialmente del fascismo surgido tras la Primera Guerra Mundial. Su carácter totalitario y caudillista-providencialista fue el resultado de la estetización de la política de masas que además favoreció, en mayor o menor medida, la emergencia de un líder sacralizado.<sup>24</sup> Los fascismos primigenios en Italia y Alemania estuvieron transidos por este manto sagrado y, sin embargo, en esos espacios políticos quedaba ya implícito la esencia secularizada de la religión: la Iglesia se integraba en el Estado, pasando este a detentar las funciones pastorales;<sup>25</sup> la religión era el nacionalismo radical mismo. Esto es contrario a lo que ocurre en España, donde las prebendas de la institución eclesiástica son casi ilimitadas, y el carácter sacro de la política franquista lo otorga la misma Iglesia católica. Esto significa que la Iglesia tradicional sacraliza el Régimen por sus propios ritos históricos ligados al catolicismo. Lo político no tiene la intención de sobreponerse, en este aspecto, a lo religioso.

Así pues, y en contraposición a la norma fascista mussoliniana, el interés del franquismo en la religión no se reduce solo a la esfera política, sino que existe una

---

<sup>24</sup> De la ingente bibliografía acerca de la esencia fascista, baste por ahora rescatar: Robert O. Paxton, *The anatomy of fascism*, London: Penguin Books 2005; Roger Griffin, *The nature of fascism*, London: Routledge, 1993. Sobre la específica relación entre la vertiente mítico-religiosa y la política, ver Emilio Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma: Laterza, 2001.

<sup>25</sup> “En este sentido, la mayor objeción que Griffin había mostrado en un principio ante la idea de la religión política —su incapacidad para subrayar el carácter eminentemente secular de la ideología fascista— quedaba invalidada al insistir Gentile en la novedad que ésta suponía con respecto a otras formas históricas de relación entre lo político y lo religioso: el hecho de que el fenómeno de la sacralización de la política sólo podía producirse en sociedades secularizadas y, por tanto, modernas, en las que se presuponía la laicización del Estado y su autonomía institucional” (Zira Box, “Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación al debate actual”, en *Ayer* 62, 2006, p. 215).

vinculación teológica que gracias a su importancia en las tareas de identificación con la causa del 18 de julio consigue estar presente en la política del sistema. Si bien para la Italia fascista el catolicismo fue privilegiado, su presencia fue meramente pragmática, pues la superioridad del poder político sobre cualquier otro -incluido el teológico- era evidente y notorio.<sup>26</sup> En este sentido, la denominación que Antonio Elorza utiliza para denominar al franquismo como proyecto de religión política se debe entender no desde este foco específicamente fascista, sino como la sacralización continua de un régimen político pero que no se impone al espectro teológico, sino que se complementan.<sup>27</sup>

El franquismo estuvo imbricado con la concepción de religión política desde el principio aunque, como vemos, de una forma diferente al clásico fascismo, pues la esencia católica tradicional constituía una parte central de su naturaleza fuera de cualquier chispazo revolucionario y lejos de la totalización política. Todo y que los grupos estrictamente católicos y los tradicionalistas asociados al carlismo anduvieran cerca del nuevo poder franquista, y aunque los fascistas españoles nunca renunciaran a la esencia católica de la perfecta españolidad, no hubo un intento de legitimación estrictamente teológica del franquismo. Y esto no porque los falangistas -en quienes recayó en mayor medida la responsabilidad de diseñar el franquismo institucionalmente- no fuera fervientes católicos, sino porque su idea de Estado se desligaba del contenido tradicionalista y, por tanto, de la asunción teológica de la nación. No hay, pues, un intento de legitimación de totalización católica, aunque se utilice la religión en gran medida para justificar el inicial proyecto nacionalsindicalista del franquismo.

De este modo puede comprenderse que ni Francisco Javier Conde ni de Luis Legaz Lacambra, dos de los teóricos más importantes del nuevo Estado franquista, conceden a la religión más peso que el de influjo simbólico y el control de algunos ámbitos -como la educación y el terreno de la espiritualidad y las costumbres- quedando en todo caso incluida en el proyecto moderno del Estado con reflejos fascistas. De este modo, el caudillo, aunque encumbrado mediante la gracia de Dios, no deja de asomarse

---

<sup>26</sup> Emilio Gentile, "Fascism as political religion", en *Journal of Contemporary History* 25, 1990, p. 230. Obviamente, el establecimiento de una estética y de una moral divinizada mediante el nacionalismo fascista evocaba la pretensión del nacimiento de una nueva religión ya apartada de la fe clásica.

<sup>27</sup> Antonio Elorza, *La modernización política en España*, Madrid: Endymion, 2004. Acerca de la relación entre el franquismo y sus atribuciones ideológico-religiosas, ver Giuliana Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2002; Zira Box, *España, año cero: la construcción simbólica del franquismo*, Madrid: Alianza, 2010.

a un personalismo carismático igualado al mito del jefe fascista.<sup>28</sup> Para Legaz Lacambra si bien gran parte de la esencia del Régimen nacionalsindicalista se establece mediante la espiritualidad cristiana de la religión, esta no puede justificar, en modo alguno, su armazón teórico-político.<sup>29</sup> La argumentación sigue adelante en este punto cuando defiende, alineado con el ideario de Balmes, que el papel salvador del cristianismo debe proceder de hecho desde el Estado, un Estado nuevo que se mira en el espejo de las formaciones fascistas irremediablemente modernas.

### La legitimación religiosa del franquismo

Una vez seguido este hilo podemos decir que la justificación religiosa del Régimen, en términos de legitimidad política, es huera de acuerdo a las estipulaciones de la teoría schmittiana. El franquismo se ha visto “autolegitimado” por la esfera religiosa y su infalibilidad, pero realmente esto solo sucede como impostura, la misma impostura que ya se había detectado en la acepción por parte de Schmitt de considerar a Donoso un teólogo político con connotaciones modernas. En realidad, como había apuntado el jesuita Álvarez Bolado, la Iglesia dominada por la facción integrista había prestado sus ropajes al franquismo, pero esto no podía significar más que una mera apariencia de legitimación, pues en el mundo moderno de dominación puramente política no podía mandar una institución autocomprendida todavía como ultramundana. Solo la política, una vez secularizada la teología, era la vía teórica para entender la verdadera soberanía; y sin embargo, tampoco el Régimen trascendió nunca hacia la fórmula de conformación de un Estado fascista total. El franquismo y su base integrista podían verse entonces como dictadura nacionalcatólica, pero en ningún caso como legitimidad teológico-política.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Francisco Javier Conde, *Contribución a la doctrina del caudillaje*, Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular, 1952; Enrique Moradiellos “La doctrina del caudillaje en España: legitimidad política y poder carismático durante el franquismo”, en *Hispania* 254, 2016.

<sup>29</sup> José Antonio López García, *Estado y Derecho en el franquismo*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1996, pp. 216-223.

<sup>30</sup> “Los filósofos políticos contrarrevolucionarios deben precisamente su significación actual a su resolución para decidirse. Tanto exaltan el principio de la decisión, que a la postre aniquila la idea de legitimidad que fuera su punto de partida. Cuando Donoso Cortés vio que la monarquía tocaba a su fin, porque ni reyes había ya, ni nadie con valor para serlo sin contar con la voluntad del pueblo, sacó la consecuencia última de su decisionismo, es decir, reclamó la dictadura política. La posición de De Maistre, a que antes aludimos, implica la reducción al puro elemento de la decisión, decisión absoluta, creada de la nada, que no razona,



La pretensión de la legitimación política moderna a través de las categorías del tradicionalismo católico, que de alguna manera tiende a revertir o minimizar el efecto que la modernidad liberal consiguió en suelo español es, de acuerdo al diagnóstico schmittiano, una quimera. Las formas en las que este integrismo pretende reunificar las esferas de acción modernas, y con ello devolver el terreno político a la autoridad de la religión, no es simplemente un ejercicio teóricamente improbable, sino que no puede pretender servirse de la majestuosa legitimidad con la que se presenta en un mundo que es irremediabilmente moderno.

Por la misma lógica es erróneo achacar a Schmitt el pertenecer a la corriente del tradicionalismo político-teológico. Ciertamente, el jurista alemán idealiza el pasado en cuanto a no dominado por unas fuerzas técnicas extremas y extensivas, y en ese sentido hay en él cierta sensación de romanticismo por el recuerdo de épocas anteriores. Pero esto choca de pleno con su políticamente avanzada forma de entender el autoritarismo como legitimidad, más cerca sin duda del conservadurismo autoritario de corte fascista que no del tradicionalismo integrista. Esta predilección se tradujo, más tarde, en el apoyo hacia el programa nacionalsocialista y, especialmente, a la figura del *Führer*; apoyo que podría recibirse con no pocas reticencias por parte del sector clerical más tradicionalista.<sup>31</sup>

De la misma forma es imposible que Schmitt fuera uno de los primeros receptores de la “tecnocracia”, como sugiere Zaratiegui.<sup>32</sup> Su doctrina de la soberanía política influye en la conocida etapa tecnocrática franquista, pero es completamente contraria a la tecnificación de la política, que por lo demás él vincula con la burocratización de la vida política (a cargo de un soberano *qui administre et ne gouverne pas*). Se puede aceptar que Schmitt propendiera a “encarnarse en los regímenes de fuerza”, y sería deseable la matización cuando afirma que pertenece a “la tradición ordenacista y de intervención estatal”; pero que se le relacione con “un tipo de burocracia” -por muy bélica o nazi que

---

discute ni se justifica. Pero esto es esencialmente dictadura, no legitimidad” (Carl Schmitt, *Teología política*, p. 57).

<sup>31</sup> El *Führer* “toma en serio las advertencias de la historia alemana [descarrios político-sociales achacados al estado de derecho liberal]. Esto le da el derecho y la fuerza necesarios para fundar un nuevo Estado y un nuevo orden”. Todo el pasaje constituye una diatriba explícita contra la política del liberalismo y la división de poderes. Así, Hitler no solo es el gobernante de la nación, sino que es además el “juez supremo del pueblo” (Carl Schmitt, “Interpretación...”, p. 115).

<sup>32</sup> Jesús María Zaratiegui, “Los orígenes ideológicos de la tecnocracia en España (1940-1962)”, en Antonio Cañellas (comp.), *La tecnocracia hispánica*, Gijón: Ediciones Trea, 2016, p. 56.

sea- es erróneo. Con ello se da a entender que la configuración política de Schmitt se desvincula del decisionismo político más lato en favor de las decisiones adoptadas por grupos de expertos y gabinetes de acción administrativa despolitizados. Esto en modo alguno puede ser así. Desde sus primeros escritos hasta la era apoteósica de la tecnocracia, Schmitt se muestra crítico tanto con la técnica industrial, que asocia a la destrucción misma de lo político, como a la dominación burocrática del Estado, que para él significa el triunfo de la inactiva ordenación demócrata-liberal. Por su aversión al Estado de derecho liberal y las posiciones conniventes con él, y no tanto por su afección hacia la tecnificación misma, mantiene Schmitt algún tipo de enlace con el autoritarismo tecnocrático. Por eso, por ejemplo, considera el alemán que el humanitarismo tiene en la política un rasgo perverso -y de ahí, recordemos, proviene la crítica hacia el catolicismo social. Solo si tomamos su acepción de la soberanía decisionista como forma contraria al principio liberal se puede ser maestro ideológico tanto de epígonos franquistas cercanos a la falange como de los tradicionalistas católicos que se inspiran en el clasicismo católico. Solamente este, y no otro, es su núcleo común.

Cambio de paradigma, ¿nueva legitimación?

La cuestión crucial aquí es entender que solo mediante la aceptación de esta dudable legitimación religiosa (que solo lo es en la apariencia tradicionalista) se ha de ver la facilidad con la que el Régimen pudo transitar hacia rumbos alejados de su pretendida concepción reaccionaria. En un periodo de internacional desconexión entre la institución de la Iglesia y los regímenes autoritarios desenvueltos como concepciones de religión política, la imposición de las nuevas virtudes que el panorama en occidente ofrecía en forma de neutralidad ideológica y avance económico-técnico.

Tanto Conde y como Legaz habían diagnosticado este cambio de paradigma político a la altura de los años 50, producido por el auge de la técnica y los apremios de la economía internacional. Las teorías que habían promulgado anteriormente como fundamentadoras del Estado nacionalsindicalista quedaron desprovistas de todo respaldo internacional tras la caída de los fascismos y el imperioso auge de nuevos modelos políticos. Esta transformación de modelo es identificada claramente como una forma de

desideologización.<sup>33</sup> En el régimen franquista este tipo de cambio fue obviamente forzado por el contexto y no una derivación interna del propio franquismo, si bien este contaba con la capacidad necesaria -reducida y en ocasiones azarosa ciertamente, pero suficiente- para la adaptación hacia la supervivencia. En el momento histórica de guerra fría, de lucha contra el comunismo, de la presentación del franquismo como resguardo de la moral cristiana y de su preciada localización estratégica, el breve resquicio que el autoritarismo franquista aceptaba para que la tradición social se mantuviera a expensas de algunos avances modernos fue clave. Pero los cambios conllevaban un desprendimiento de los más íntimos rasgos tradicionalistas en clave ideológica. Esto es lo que detecta José Casanova respecto a la progresiva secularización de los tiempos, en un momento en que “la tecnocracia, las ideologías del desarrollo y las que proclamaban el final de la ideología llegaron a sustituir al catolicismo como base para la legitimación ideológica del régimen”.<sup>34</sup>

Este proceso de desideologización del contexto global está relacionado, según Schmitt, con el tránsito de neutralizaciones que se llevan a cabo de una época a otra. Pero al contrario de lo que se podría pensar, el auge de la neutralización en los debates sobre la civilización occidental no es exclusiva del siglo XX o de la época de la técnica. Cada tiempo ha sufrido una neutralización como respuesta al agotamiento de un determinado modo de pensar la realidad total, bien fuera de forma teológica, cientificista, moralista... Sin embargo, una vez dado el paso de la época economicista, propia del siglo XIX, a la época de la técnica en nuestra contemporaneidad, la neutralización ha quedado estancada en la zanja de una pretendida neutralidad con la que la técnica evita las postreras propagaciones teóricas y desfonda la carga de las fuerzas ideológicas. El último desplazamiento del centro gravitacional espiritual de Europa ha encontrado un terreno que concluye los desplazamientos, porque es un terreno absolutamente neutral. ¿En qué sentido es neutral?

---

<sup>33</sup> José Antonio López García, *Estado...*, p. 216.

<sup>34</sup> José Casanova, “España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado”, en *Historia Social* 35, 1999, p. 144. Esta lectura se enmarca dentro de su diagnóstico sobre la secularización y adaptación de las religiones en el mundo actual siguiendo su célebre libro *Public religions in the modern world*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

La evidencia de la extendida fe contemporánea en la técnica reposa únicamente sobre el hecho de que en algún momento se ha podido creer que con la técnica se había hallado un suelo absoluto y definitivamente neutral. Pues en apariencia no hay nada más neutral que la técnica [...] Sin embargo, la neutralidad de la técnica no se parece a la neutralidad de ninguno de los ámbitos anteriores. La técnica es siempre solo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral.<sup>35</sup>

Después de esto, ¿cómo designar los conceptos de soberanía o legitimidad política? Para Schmitt no queda otra solución: la política que quiera gobernar el futuro debe apoderarse de la nueva técnica y transmitir a través de ella sus categorías definitivas. La técnica conferirá el poder al futuro soberano. Esa es la esencia de la política tecnocrática, porque en una época idealmente “neutral” la soberanía recae en el sujeto que posee la técnica y es ella quien otorga el poder.<sup>36</sup> Esto, analizado con detenimiento, lleva a la aniquilación del concepto clásico del soberano como el último bastión decisorio que está por encima de toda decisión meramente normativa; en vez de eso, el soberano portador de la técnica se descubre como un sujeto pasivo que nunca más es autónomo en su decisión porque depende del poder causal de la técnica.

¿Dónde queda para el Régimen, a partir de entonces, la al menos pretendida apariencia de legitimación teológica? La polémica quedaría descrita en si todavía la religión tiene algo que decir en la fundamentación soberana de un régimen, o si bien hay que plegar velas ante lo que había sido todo un intento de justificación católica. Efectivamente, para Gonzalo Fernández de la Mora la política se ha desplazado de la lucha ideológica a las formas científicas de entender el Estado y sus cuestiones sociales.<sup>37</sup> Del agotamiento de las ideologías no surge otra que las supera, sino que

---

<sup>35</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2016, pp. 122-123. Para más especificaciones del término “neutralidad política” se puede también ahondar en el primer corolario al concepto de lo político, titulado “Resumen de los diversos significados y funciones del concepto de la neutralidad interna del Estado (1931)”.

<sup>36</sup> Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós 1998, pp. 69-78.

<sup>37</sup> Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid: Ediciones Rialp, 1965. Una buena definición del interés que puede tener aún la religión en la política, siguiendo este hilo, podemos encontrarla en Pedro Carlos González Cuevas, “‘Punta Europa’ y ‘Atlántida’: dos respuestas a la crisis de la teología política (1956-1970)”, en *Historia y Política* 28, 2012, p. 113): “Las tesis de Fernández de la Mora, que fueron muy discutidas, eran reflejo del nuevo contexto social, económico, político y cultural; y suponían, en el fondo, una profunda crítica a los fundamentos de la teología política en que, hasta entonces, había descansado el proyecto político del conjunto de las derechas españolas, y en particular de las fuerzas que apoyaban al régimen nacido de la guerra civil. En el fondo, Fernández de la Mora venía a decir que los

acontece el páramo antiideológico. Pero el tránsito no resulta ser algo tan obvio un simple traspaso de valores teológicos eternos a otros igualmente eternos y metafísicos de la ciencia, como una natural transmutación de la fe en la decisión avalada por la infalibilidad teísta en la nueva fe de la eficacia técnica. Desde luego que, en un primer momento, esta se presenta como infalible también, pues por su misma fundamentación científica - además de otras pretensiones metafísicas-,<sup>38</sup> edifica su confianza bajo los parámetros de la prevención del error fisicomatemático. Siguiendo este discurso sobre “la época de desideologización”, donde a finales del siglo XX la instancia que representa la ciencia se ha colocado por encima de cualquier otro presupuesto legitimador en cuanto a pautas de actuación, esta se convierte automáticamente en la máxima premisa con la que legitimar las orientaciones políticas, pues “en la práctica, lo mismo da no estar sujeto a error que no poder ser acusado de error; lo esencial es que ninguna instancia superior pueda revisar la decisión”.<sup>39</sup>

De todas formas, que en su propia evolución el franquismo quiera sobrevivir mediante la asunción de la técnica y sus resultados económicos es, *de facto*, la despedida de toda pretensión de legitimidad entendida como tradicionalismo católico. Alrededor de todo esto puede quedar aún, sin embargo, el aliento de la intransigencia que emulaba Donoso, pues la legitimidad que provee la ciencia asegura entrar en el ámbito de lo certero, de lo infalible, si bien esta infalibilidad ya no corresponde al don afilado de la divinidad, sino a la virtud roma de la tecnociencia.

---

viejos planteamientos teológico-políticos eran epistemológicamente incompatibles con los nuevos saberes científicos característicos de la nueva sociedad industrial.”

<sup>38</sup> “[...] la religión de los milagros y del más allá se convirtió, sin solución de continuidad, en una religión del milagro técnico, de las conquistas humanas y de la naturaleza. Una religiosidad mágica da paso a una técnica no menos mágica. Y así el siglo XX mostrará ser en sus comienzos no solo la era de la técnica sino también de una fe religiosa en ella” (Carl Schmitt, *El concepto...*, p. 116). Otro apunte schmittiano al respecto, a propósito de De Maistre, lo encontramos en Schmitt (*Teología política*, p. 50): “La infalibilidad constituye a sus ojos la esencia de la decisión inapelable; infalibilidad del orden espiritual y soberanía del orden político son esencialmente una misma cosa; ambos vocablos, infalibilidad y soberanía, son sinónimos naturales”

<sup>39</sup> Carl Schmitt, *Teología política*, p. 51.



## Capítulo 8. Las posibilidades de un capitalismo católico en el franquismo: de Ramiro de Maeztu al Opus Dei

### Introducción

Algunos miembros de la asociación católica Opus Dei fueron a su vez los promotores políticos directos de la etapa desarrollista en España durante el franquismo. Así, desde el cambio ministerial de 1957 aparecen dos nombres propios asociados a la Obra que comandarían las carteras relacionadas con la apertura economía y los ajustes monetarios que a la sazón producirían el afamado Plan de Estabilización Económica: Mariano Navarro Rubio en el ministerio de Hacienda y Alberto Ullastres en el de Comercio. Otro opusdeísta, artífice intelectual del cambio de rumbo administrativo que posibilitara los posteriores cambios económicos, fue Laureano López Rodó, que desde 1956 dirigió la Secretaría General Técnica de la Presidencia, y más tarde el recién creado ministerio del Plan de Desarrollo (1965).<sup>1</sup>

En este sentido, el sociólogo José Casanova, en su texto “The Opus Dei ethic, the technocrats and the modernization of Spain”, propone que el hecho de que fueran estos ministros miembros del Opus Dei los que pavimentaran el camino hacia una modernización económica no es un hecho inconexo, sino que responde a una causalidad en virtud de una ética particular.<sup>2</sup> Esta ética de esencia católica tuvo, a su juicio, el mismo efecto que el que Max Weber le confiriera a la ética del trabajo propia del calvinismo: una racionalización de los presupuestos religiosos en la ética secular que derivaría en la implementación de una economía capitalista propiamente moderna.

Siguiendo esta idea, en la etapa de crecimiento económico del franquismo se desplegaría una fórmula espiritual ligada a una ética religiosa, que comandaría el signo específico que se hizo de las reformas y cambios hacia un paradigma modernizador y

---

<sup>1</sup> En total, fueron ocho los ministros franquistas con vinculación al Opus Dei: Mariano Navarro Rubio, Alberto Ullastres, Gregorio López Bravo, Juan José Espinosa, Faustino García Moncó, Laureano López Rodó, Vicente Mortes y Fernando Herrero Tejedor.

<sup>2</sup> José Casanova, “The Opus Dei ethic, the technocrats and the modernization of Spain”, en *Social Science Information/sur les sciences sociales*, 22, 1983, pp. 27-30.

desarrollista. Esto presupone, en un primer momento, la absorción de unas determinadas premisas -las del instituto secular que representa el Opus- transmitidas de facto a través de cauces políticos, en este caso ministeriales, desde las cuales se daría lugar a un proceso de modernización económico-administrativa. En caso de que esto fuera así, habría que atender a dos presupuestos que probaran esta hipótesis. La primera es la posibilidad misma de una transmisión veraz entre una forma espiritual (católica) de entender la economía y la situación concreta de la España desarrollista. La segunda consiste en determinar la importancia de los grupos de poder y presión a los cuales los miembros de la Obra se encontraban ideológicamente vinculados, y que podría dar otra respuesta al origen de las políticas modernizadoras llevada a cabo en España; esto es, indicar a unos actores ideológicos cuya relevancia recayera no tanto en ser miembros del Opus Dei como de una determinada familia cultural franquista. Ambos presupuestos quedan vinculados en tanto que hay una línea histórica que los une, como se mostrará a continuación.

#### Sobre herencias e influencias ideológicas

El Opus Dei, como organización secular destinada a promover una determinada doctrina social del catolicismo,<sup>3</sup> no posee un ideario político, propio y explícito, más allá de la influencia espiritual que cada miembro de la Obra pueda otorgarle en un sentido mundano, y que eventualmente puede influir en sus decisiones en la vida pública y privada. Sin embargo, basándose en la actuación de otros grupos católicos de acción social -como por ejemplo la Asociación Nacional Católica de Propagandistas- el proyecto extraoficial del Opus Dei habría sido la formación de élites católicas que estuvieran en condiciones de establecerse en las cúpulas de los poderes fácticos, especialmente durante el periodo franquista, tiempo en el que encuentra su máxima difusión y fuerza. En este sentido sí se puede percibir una tendencia hacia la homogeneización de posturas políticas

---

<sup>3</sup> Fundada por Josemaría Escrivá de Balaguer en 1928, e incluido como Instituto Secular aprobado por la Santa Sede en 1947, la organización ha estado envuelto en polémicas desde sus inicios, algunas especialmente virulentas desde su intenso auge social en el franquismo. Su historia ha sido tratada, con mayor o menor objetividad, en multitud de monografías. Ver, entre otras: Amadeo De Fuenmayor Champín, Valentín Gómez-Iglesias, José Luis Illanes Maestre, *El itinerario jurídico del Opus Dei Historia y defensa de un carisma*, Pamplona: Eunsa, 1989; Daniel Artigues, *El Opus Dei en España*, París: Ruedo Ibérico, 1968. De todos modos, también sirve aquí la aclaración del profesor Casanova en cuanto a que el objeto de estudio no es aquí el instituto o sociedad del Opus Dei, sino la influencia y alcance de algunos de sus egresados en la modernización de España en base a una ética económica.



que, a través de grupos ideológicamente compactos dentro del franquismo, irían más allá de la mera prescripción espiritual.<sup>4</sup>

Aunque la tendencia velada de la Obra fuera instalar a sus miembros en zonas de influencia política y económica, su ideario religioso se ciñe a las consignas de la ética individual. La gran cuestión entonces reside en el contenido político, mucho más velado, que en general se extiende sobre los miembros de la Obra que a la postre podrían tener cierta influencia en el escenario público español. Es claro que hubo una amplia nómina de personajes que no perteneció a los mandos directos del ejecutivo, pero que sin embargo mantuvo una vinculación directa con la élite política y cultural española, y que al mismo tiempo se vinculó al Opus Dei o surgió de grupos ideológicamente cercanos a la asociación. Este otro grupo fue especialmente influyente desde plataformas intelectuales o científicas, que utilizaron como altavoces culturales para dispersar unas ideas de cariz nacionalcatólico que fueron compartidas por gran parte del círculo opusdeísta y que nutrirían algunas de las propuestas institucionales del franquismo.

Efectivamente, tanto a los líderes políticos como a los ideológicos nombrados - los cuales auspiciaron la modernización desarrollista en España en sus líneas maestras- se les ha solido vincular con una matriz intelectual particular, cuyo origen más o menos difuso se encuentra en unos núcleos culturales específicos y cuya vinculación es de un claro signo ideológico: nacionalcatolicismo como hilo doctrinario que une a la tribuna derechista reaccionaria en el tablero político desde la Segunda República, principalmente los epígonos de la plataforma intelectual de Acción Española, entroncando en el sector integrista y monárquico (y más tarde, cuando se dieron las condiciones para ello, también en el sector tecnocrático)<sup>5</sup> opuesto a la tendencia falangista en pugna por el poder cultural e institucional del franquismo, y finalmente una cierta línea economicista y pragmática llevada a cabo por los jóvenes ministros desarrollistas, en parcelas ideológicas adyacentes

---

<sup>4</sup> La guía espiritual principal del Opus Dei correspondería al simbólico libro de Escrivá de Balaguer, *Camino* (1934), si bien este no recoge una doctrina profunda y completa como para consistir en la única vía metodológica de la Obra. Ver: Jesús Ynfante, *La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la Santa Mafía*, París: Ruedo Ibérico, 1970, pp. 135-139.

<sup>5</sup> Amando de Miguel, *Sociología del franquismo*. Barcelona: Euros, 1975, pp. 63-67. El autor desgaja los diferentes ministerios de la época franquista y solo propone el epíteto tecnocrático, lógicamente, a partir de las nuevas incorporaciones del año 57 ya mencionadas aquí. Sin embargo, núcleos comunes provendrían tanto de sectores monárquicos como católicos e integristas. Por motivos prácticos, aquí se van a utilizar de modo equivalente aun sabiendo que cada grupo -y dentro de cada grupo, cada miembro- requeriría una matización constante.

a ese nacionalcatolicismo pero resueltos en un espíritu economicista y empresarial que en último término anularía las tendencias ideológicas más agresivas, acorde a las condiciones favorables en el nuevo panorama internacional de posguerra mundial. Hay por tanto un componente sectario, al menos ideológicamente, que consignaría unos intereses propios en base a un modelo específico de Estado autoritario: monárquico, tradicionalista socialmente, modernizado en cuanto a su industria y su concepción económica, autoritario y reaccionario a la manera descrita por el nacionalcatolicismo de Menéndez Pelayo.

Son estas unos rasgos compartidos generales que, durante el franquismo, se fueron reforzando a partir de los años 50. Las plataformas culturales e institucionales adheridas a estos principios fungían de dispensoras de los preceptos señalados, con el fin de ganarle la partida a la familia rival en disputa por el poder, que en este caso era principalmente el grupo de Falange. Aún con la derrota de los fascismos -desde los cuales el falangismo habría extraído gran parte de su doctrina- el sector de Falange continuó en puestos nada desdeñables dentro de la balanza de contrapesos con la que Franco intentó constantemente equilibrar las fuerzas ideológicas internas. No sería hasta 1956, tras el intento fallido de Arrese de volver a “falangizar” el Estado, que el grupo católico asumiría la mayor parte del capital institucional, o al menos las esferas realmente decisivas en la época. La consecución de una ejecutiva formada por ministros deudores de estos intereses, compartiendo las afinidades sobre cómo moldear el Estado a la manera más similar a la nacionalcatólica, o al menos provenientes de círculos intelectuales comprometidos con esta visión del país, se pudo ver como la victoria definitiva del bando integrista-tecnocrático sobre sus competidores.<sup>6</sup>

Ahora bien: volviendo a la naturaleza propia del Opus Dei, ¿cómo de profunda podía ser la afinidad entre un grupo religioso pero secular y la batalla interna que se producía desde los mismos albores del franquismo? Por el momento, nombres eminentes de la Obra se pueden encontrar a su vez en los patronatos del CSIC o en plataformas editoriales como Arbor o Rialp, que como ya habíamos dicho forman parte de la red que extiende un discurso específico sobre la naturaleza española y una correlativa imposición estatal de tal discurso. A su vez, las cátedras universitarias comienzan a trufarse de

---

<sup>6</sup> Abdón Mateos y Álvaro Soto, *El franquismo. 1959-1975. Desarrollo, tecnocracia y protesta social*, Madrid: Arlanza, 2005, pp. 7-10.

personalidades vinculadas también a estas plataformas, en un movimiento que se encamina a producir una intelectualidad que deje penetrar las ideas históricas (más bien historiográficas, o de filosofía de la historia incluso, dado su carácter propagandístico en la mayoría de sus casos), filosóficas y científicas acordes a su objetivo. Que tal movimiento esté encabezado en muchos casos por prohombres opusdeístas es un síntoma, para Alfonso Botti, del ascenso imparable de estas personalidades, que solo poco tiempo después “se los encontrará en los sillones del gobierno”.<sup>7</sup>

Si bien algunos autores no consideran que los éxitos de estas plataformas (en concreto, de la empresa dirigida por Calvo Serer desde el conocido como “grupo Arbor”) acabaran arraigando en acciones gubernamentales, esto eso, que no consiguieron penetrar en la escena política real sino que se habrían limitado a la propaganda cultural, para Antonio Cañellas -uno de los más claros especialistas en la política tecnocrática franquista- sí que existió una formulación política concreta que trascendió el simple discurso.<sup>8</sup> El éxito del grupo residiría, primero, en el modo en el que el franquismo logra institucionalizarse con solvencia ya durante los años 50, pues son las ideas del integrismo aquí señalado las que sustentan tal institucionalización; en segundo lugar se encontraría, de nuevo, la transmisión de unas personalidades concretas desde las plataformas propagandísticas hasta los sillones del ejecutivo franquista. Sin ir más lejos, enmarca al artífice de las reformas administrativas conducentes al desarrollo, López Rodó, como un político identificado plenamente tanto con el Opus Dei como con el signo ideológico, institucional y cultural defendido por la amalgama del proyecto integrista. También los historiadores Jesús M. Zaratiegui y Alberto García dan por válida la continuación ideológico-política entre la tercera fuerza de Calvo Serer y la tecnocracia como movimiento político real en el franquismo. Esta dupla estaría además conectada con el pensamiento reaccionario ya apuntado más arriba (el nacionalcatolicismo de Menéndez-

---

<sup>7</sup> Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid: Alianza, 1992, p. 117.

<sup>8</sup> Antonio Cañellas, “El aperturismo tradicionalista ante el régimen de Franco”, en Antonio Cañellas (coord.), *Conservadores y tradicionalistas en la España del siglo XX*, Gijón: Trea, 2013, p. 173 (nota 38). Los autores opuestos a esta idea serían, entre otros, Santos Juliá (*Historia de las dos Españas*, Madrid: Taurus, 2004, pp. 390-391) así como Onésimo Díaz y Fernando de Meer (*Rafael Calvo Serer: la búsqueda de la libertad (1954-1988)*, Madrid: Rialp, 2010, p. 98).

Pelayo), que la revista Acción Española se encargó de difundir exitosamente desde los años 30.<sup>9</sup>

No es por tanto ilógico que José Casanova, por su parte, mencione eminentemente a Calvo Serer y Pérez Embid como los portadores intelectuales de las consignas opusdeístas al campo intelectual franquista. Así, la derivación entre la asociación secular y la esfera de poder franquista -patente en sus ministerios- es un hecho corroborable. También las procedencias y confluencias ideológicas marcan un rumbo compartido suficientemente detallado. En el contexto de las luchas internas de las familias franquistas por el poder -especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, cuando se comienza a dirimir la forma institucional y cultural de España entre facciones de equivalentes fuerzas- existe una intensa conexión entre las agrupaciones deudoras del nacionalcatolicismo y sus plataformas ya mencionadas y las intenciones institucionales del Opus Dei,<sup>10</sup> a caballo entre la uniformidad del aspecto ideológico y las conveniencias estratégicas. Ello vendría a situar a esta asociación secular, al menos por lo que concierne a una parte importante de sus socios con responsabilidades públicas y estatales, como un grupo de presión en pro de alcanzar los objetivos comunes a una familia concreta del franquismo. Una vez trazada las líneas de continuidad entre los grupos culturales y de presión y la inclusión de algunos de sus miembros en los puestos directivos del poder franquista, queda por resolver la cuestión “esencialista” que se planteaba al inicio y que daría pie a hablar en términos adecuados de un capitalismo desarrollado de acuerdo a unos principios católicos. Como vimos, el profesor Casanova remarcaba la especificidad del catolicismo opusdeísta en tanto que transmisor de un ascetismo intramundano similar al que, según Weber, había conducido a las sectas protestantes a erigir un capitalismo típicamente moderno.

Considero que hay que si se intenta explicar el origen de un determinado capitalismo auspiciado por ciertos principios “espirituales”, extraídos de algún modo

---

<sup>9</sup> Jesús M. Zaratiegui y Alberto García, “¿Los mismos perros con distintos collares? Solución de continuidad entre la tercera fuerza y la tecnocracia española”, en *Brocar* 43, 2019, p. 234.

<sup>10</sup> Entre otras cosas porque, como ya se ha apuntado, en no pocas ocasiones compartían nombres comunes, donde un miembro prominente de la Obra era a la vez cabeza de las proclamas ideológicas del sector católico integrista. Ahora bien, se ha de aclarar que no existe una transmisión directa entre estas heteróclitas esferas, pues como es natural hay miembros de la Obra ajenos a estos temas e, incluso, contrarios a los planes directivos de la política mencionada. Por ejemplo, ministros del franquismo, como el caso de Fernando Herrero Tejedor, tenían vinculación tanto falangista como opusdeísta. Ver: Jaume Aurell, “La formación de un gran relato sobre el Opus Dei”, en *Studia et Documenta: revista dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá* 6, 2012, pp. 278-280.

desde la ética católica para el caso de España, se ha de atender primero a la doctrina de Ramiro de Maeztu. No solo por ser uno de los principales referentes de aquella hornada de intelectuales y políticos a la que se ha aludido, sino también porque fue quien más insistió en adoptar la función religiosa a la potenciación económica. Es importante mostrar y entender el propio proceso ideológico que sufre el pensador vasco, que comenzó desde posiciones cercanas al manchesterismo económico, pasando por el fabianismo y el socialismo inglés, hasta dar con una postura tradicionalista basada en el neotomismo y la asunción de valores religiosos encargados de dotar a la economía de un sentido específicamente católico. En la significación de estas fases y argumentaciones se encuentra el embrión de aquella “ética capitalista” española que pudiera surgir en el contexto adecuado del futuro franquismo. Pero tampoco hay que omitir la realización de una crítica a los presupuestos que se van a dar en el intento de creación de un capitalismo tal: es imprescindible analizar la recepción de la teoría weberiana por parte de Maeztu, ya que la comprensión y utilización de las ideas es fundamentalmente distinta para ambos, así como examinar las posibilidades reales de una aplicación de una teoría de corte weberiano en la política española, y en un contexto histórico posterior.

Una vez expuesto el pensamiento de Maeztu, también se ha de problematizar el tipo de asunción teórica que suele unir sin fisuras el pensamiento tradicionalista de Acción Española y la tecnocracia franquista. En este sentido, se debe tener en cuenta principalmente el sentido histórico de los dos tiempos políticos: el de los años 20 y 30, que es al que corresponde el Maeztu maduro, y el de los años 50 y 60, cuando se crean y desarrollan las políticas tecnocráticas franquistas. Sin perjuicio de un hipotético hilo conductor que uniera ideológicamente a grupos católicos conservadores de diferentes épocas, el método para abordar esta temática consistirá en resaltar y comparar el cariz historiográfico de ambas propuestas, pues solo teniendo en cuenta la diferencia esencial de las dos situaciones históricas podrá hacerse valer un juicio lo más ajustado a las realidades de ambos momentos.

Individualismo, corporativismo, planificación

En Ramiro de Maeztu existen dos tendencias, ideológicamente distantes en lo que a organización social se refiere, que detallan el cambio sustancial entre su etapa juvenil y

su etapa madura. La primera quedaría marcada por las tendencias neodarwinistas, nietzscheanas e incluso, aunque enfrentadas a ellas de algún modo, costistas; fluctuando además entre proclamas con tintes socialistas o anarquistas. La segunda etapa se caracteriza por su tono espiritual y su defensa del tradicionalismo. Ahora bien, algunos autores estudiosos de Maeztu han defendido la existencia de una evolución clara y rastreable en la vida intelectual del vitoriano, pero negando que exista una ruptura entre las dos etapas. Más bien se trataría de una evolución vital en la que, a través de los años, se habrían mantenido una serie de ítems fungiendo de conectores entre toda su producción y a pesar de sus transformaciones, como puede ser su perenne sentimiento nacionalista, el realismo político, el intelectualismo elitista -al modo orteguiano- y lo más relevante para el sentido de este trabajo: su defensa del capitalismo como forma económica definitiva.<sup>11</sup>

Así pues, el contexto social de la primera etapa maeztiana queda encuadrado en una clara sensación pesimista, compartida por la intelectualidad del 98 debida a la crisis finisecular española; una crisis establecida como tal a partir de la derrota en la Guerra Hispanoamericana, si bien ya algunos años antes se estaban invocando diagnósticos que entroncarían con los posteriores a la derrota contra Estados Unidos. En gran medida estos males son achacados a una casta política corrompida por el sistema de la Restauración, que no permitiría la correcta disposición de un sistema productivo moderno y renovado, y cuya ineficiencia sería una de las causas de que España haya sido abatida y sometida por el poderío anglosajón. Maeztu demandará en esta época una forma de entender las aspiraciones económicas nacionales al margen del Estado, pues los resortes de un sistema liberal débil y corrupto invalidan las políticas estatales. En su lugar, el superhombre que debe tomar los mandos de acción del país es el capitán de industria (siendo a la vez intrépido empresario y notable burgués). Esta devoción por poder social que corresponde a los industriales y no a los políticos de profesión, que además no estarían en condiciones de entender la verdadera gestión empresarial, es el único camino para emplazar una gran

---

<sup>11</sup> Pedro C. González Cuevas, “La nacionalización de las masas en el primer Maeztu (1898-1904)”, en *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies* 36, 2011, p. 101. En este caso, para González Cuevas es el sentimiento nacionalista español el que acompaña a Maeztu de una forma más visible en toda su trayectoria vital y, de algún modo, unifica su pensamiento. Para otro tipo de continuidad en el pensamiento de Maeztu, esta vez relativo a la formación de una burguesía económica nacional, ver: José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid: Espasa, 2000.

industria nacional que conlleve el reposicionamiento de España como una potencia sin depender de las trabas imperialistas que desfondaban las energías patrias. El regeneracionismo propio de la etapa del Desastre invade los pensamientos políticos del joven Maeztu. Joaquín Costa se convierte en uno de los principales interlocutores del vasco, del cual tomará algunas de sus ideas para regenerar España, si bien las vías de realización serán bien distintas:

La España nueva no ha de hacerse por los gobiernos; no incumbe a la política la capital empresa de mejorar la condición de nuestro suelo. Fuera hermoso que, como quiere el señor Costa, al realizarse la irrigación del territorio por un Gobierno paternal, rellenáranse de oro las fajas de nuestros labradores, eternas víctimas del cielo, de la tierra y de la codicia y furor bélico de los hombres. Pero la industrialización del patrio suelo es, ante todo, un gran negocio. ¿Quién duda de que las nuevas Indias, y consiguientemente la nueva España, están en esas llanadas hoy estepas, en esos montes preñados de minerales, en esos ríos que se pierden miserablemente?... La explotación de esas riquezas corresponde a los hombres de negocio... ¡Ellos han de explotarlas, señor Costa, sin acudir a la formación de otros partidos!<sup>12</sup>

Esta tesis se mantendrá invariable en Maeztu, más allá de que cambie su concepción ideológica de la función social de la industria. La segunda concepción económica del Maeztu maduro comienza desde sus primeras andaduras allende las fronteras españolas. Tras los casi 15 años transcurridos en Londres en calidad de corresponsal de los periódicos *La Correspondencia de España* y *La prensa* (Buenos Aires), Maeztu vuelve a España en 1919 con algunas perspectivas diferentes, halladas en una evolución propiciada por el nuevo ambiente inglés del que se empapa. Sin embargo, mantendrá unas ideas todavía perennes tras su vuelta, y que le mantienen en cierta coherencia intelectual con sus primeras proclamas.

En Inglaterra frecuentó grupos adyacentes a la Sociedad Fabiana, lo cual terminó por erosionar uno de los rasgos que más le habían caracterizado como agitador: se convence de que el socialismo o la modernización no son incompatibles con la religión. El prestigio del catolicismo británico y su tipo de intervención en la cosa pública se distanciaba mucho de lo que en España pudiera haber en aquella época al respecto. Se trataba de un catolicismo intelectual y activo que, de la mano de pensadores y literatos cercanos al *guildismo* (o socialismo gremial) como Chesterton, Belloc o Hulme, reivindicaba un posicionamiento netamente reaccionario ante los desajustes provocados

---

<sup>12</sup> Ramiro de Maeztu, *Hacia otra España*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 215.

por la modernidad liberal. Así pues, el reformismo social, aunque de una forma conservadora, no estaría teóricamente enfrentado a los preceptos religiosos: estos pueden servir de base para dotar de sentido el cambio que Maeztu deseaba para su país.

Por otro lado, nacerá en Maeztu una renovada visión acerca de las relaciones económicas y el beneficio nacional. David Jiménez, uno de los mayores conocedores de la etapa inglesa de Maeztu, entiende que uno de los puntos principales en la transformación de su pensamiento económico lo extrae de lo que presencia con sus propios ojos en la ciudad inglesa: el lujo es un mal que está corrompiendo no solo las vidas individuales, sino que también es dañino para la economía. El joven Maeztu que había defendido el individualismo emprendedor y su riesgo capitalista como fuente principal para beneficiar al conjunto de la sociedad, de una manera un tanto ingenua, acaba aceptando 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”.<sup>13</sup>

Para el primer Maeztu, el Estado y la política adherida a él no debían inmiscuirse en el posicionamiento emprendedor de los capitalistas que, bajo sus propios condicionantes de crecimiento económico, Una política pública interventora anularía el espíritu intrépido que el empresario precisa para promover sus negocios en su acción individualista, muy al estilo de la clásica visión darwinista de la sociedad. Es esta una definición del “buen burgués” que brota desde los primeros escritos periodísticos del joven Maeztu, y que, aunque parezca antagónico, no se opone a su tendencia socialista de estos años. El socialismo que defiende Maeztu se basa en una industrialización maximizada que promueva tanto el beneficio del industrial como de los trabajadores, única y verdadera fórmula para la constitución de una burguesía idealmente transida por nociones nietzscheanas de superación.<sup>14</sup> Esta burguesía capitalista, renovada y esforzada a semejanza europea, debe ser, en suma, la que de algún modo domine las parcelas esenciales del Estado, y no al contrario.

Esta posición tendente a este particular socialismo encontrará un nuevo cauce en el tipo de corporativismo católico que Maeztu va verá durante su estancia por Inglaterra.

---

<sup>13</sup> David Jiménez Torres, “Anticapitalismo, heterodoxia, universalidad: la etapa británica de Ramiro de Maeztu (1905-1919), en *Revista de Hispanismo Filosófico* 20, 2015, p. 71. Curiosamente, el autor solo nombra en una nota al pie, muy de pasada, la influencia de Weber tuvo en Maeztu.

<sup>14</sup> José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu...*, pp. 85-89.



Esta doctrina social ya se habría esparcido por España desde finales del siglo XIX, llegando a su máxima expresión e influencia política a partir de los convulsos años que siguen a la Revolución Rusa (1917). La necesidad por parte del Estado de pacificar y sostener las demandas sociales, algunas de ellas remitidas desde expresiones de radicalismo, llevó a un uso de las políticas de corte corporativista.<sup>15</sup> Este modo de proceder entronca con la nueva visión de Maeztu, pues, de hecho, en los regímenes de corporación el componente determinante de la organización sociopolítica es la opuesta al individualismo liberal clásico, si bien ha solido mantener sus instituciones tradicionales; de este modo, el corporativismo estaría basado en instrumentos efectivos de “arbitraje y consenso social” que canalizarían “la intervención del Estado y de la participación directa de los grupos sociales en las políticas públicas”.<sup>16</sup>

El ideal funcional adquirido en Inglaterra, explicitado y desarrollado en el libro *La crisis del humanismo*,<sup>17</sup> es la forma corporativista en la que Maeztu termina por recalcar. Para sobrevivir a aquella vitalidad nietzscheana, individualista y arriesgada, que el vasco aducía como vía para el agrandamiento de la nación, no tendrá otro remedio ahora que encauzarse dentro de los soportes regios nacionales, que ya no podrán ser otros que los establecidos por la función social. Así pues, más allá de la libertad pura de los empresarios e industriales, Maeztu, en consonancia con las doctrinas cercanas al gremialismo, arribará definitivamente a un posicionamiento típico del conservadurismo europeo en relación a la organización social del trabajo, como es el corporativismo.

Existe aquí un cierto paralelismo con las implicaciones económico-políticas de Max Weber. En efecto, en el alemán se percibe una constante pugna<sup>18</sup> por devolver a la escuela histórica su lugar preeminente para pensar el hombre en su contexto social, donde

---

<sup>15</sup> Sergio Fernández Riquelme, *Sociología, corporativismo y cuestión social en España*, Tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2008, pp. 178 y ss. En el esquema histórico del corporativismo español se han solido ver tres tendencias de entender el mismo: la krausista, la conservadora y la católico-social. Ver Miguel Ángel Perfecto, “Corporativismo y política social en España. Orígenes y evolución”, en *Estudios Históricos* 64, 2018, pp. 277-296.

<sup>16</sup> Francisco Villacorta, “El poder corporativo”, en Manuel Menéndez (ed.): *Sobre el poder*, Madrid: Tecnos, 2007, p. 212.

<sup>17</sup> Ramiro de Maeztu, *La crisis del humanismo. Los principios de autoridad, libertad y función a la luz de la guerra*, Barcelona: Minerva, 1919. Aunque aparecido en español tras la Primera Guerra Mundial, este libro había salido a la luz ya en 1916 en su versión inglesa.

<sup>18</sup> Precisamente desde sus primeros escritos relevantes, como el discurso ante el congreso de la *Verein für Sozialpolitik* (1893), y que luego otorgarán el fundamento para la tematización religiosa del capitalismo moderno.

la economía constituiría un aspecto esencial pero supeditada a la necesidad normativa de la capacitación nacional. Esta visión historicista se encuentra en pugna, en la época de Weber, con la corriente del liberalismo económico manchesteriano, la cual adopta la posición de un derecho natural económico regido por él mismo. El pensamiento económico de la escuela de Manchester defendería, de este modo, una solución de intercambio entre capitalistas que no estuviera regulada por instancias estatales. Todo poder gubernamental anclado en un Estado político quedaría relegado en los asuntos económicos pues forman una barrera que impide un crecimiento. Sin duda, los presupuestos defendidos desde la Escuela de Manchester recuerdan a las proclamas que Maeztu, en su primera etapa de acendrado individualismo empresarial, había hecho suyas.

Esto no es en modo alguno un asunto menor, ya que transita por algunas facetas relativas a la economía política que se aproximan al cambio de Maeztu. Así, el manchesterismo que Weber denunciara en sus primeros escritos como ideario económico propio de los grandes terratenientes alemanes guarda una crítica que bien podría ser aplicada a un Maeztu todavía desnortado en cuanto a su visión de crear un cuerpo nacional fuerte y uniforme. Los explotadores latifundistas (*junkers*) que monopolizan el capitalismo del territorio prusiano, asentados al este del río Elba, ejercen una economía deudora del darwinismo social que limita las opciones de crear una conciencia nacional unitaria: por mucho que sus esfuerzos hayan permitido la victoria en la guerra contra Francia (1871) y conformar así un imperio alemán unificado, sus políticas internas de explotación impide desplegar una identidad común. La inclusión de campesinos polacos, que soportarían las duras condiciones implementadas por los *junkers* a la que los nativos no estarían dispuestos a mantener, es para Weber la principal causa de desarticulación identitaria. Estos inmigrantes, en su mayoría católicos, quedan lejos de los principios rectores de la vida alemana protestante.<sup>19</sup>

El capitalismo manchesteriano, cuyo lema persigue el beneficio económico a toda costa, es incapaz de vertebrar, para Weber, el sentimiento nacionalista alemán que el mismo Maeztu había perseguido para España. El capitalismo de la escuela histórica, por el contrario, se asentaría en los principios culturales que condicionan los valores

---

<sup>19</sup> Max Weber, “La situación de los trabajadores agrícolas en la Alemania del Este del Elba. Visión General” [1892], en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 49, 1990, pp. 245 y ss.

nacionales, que terminarían recalando en la formación de un tipo ideal propio de un territorio concreto. Esta es la meta que persigue Maeztu en todas sus etapas, consistente en la creación de una sociedad unida en su identidad que otorgue el carácter nacional fuerte; sus primeras propuestas todavía dependen de la ilusión de que solo con una gran industria y unos empresarios intrépidos darían con la solución problema principal de la decadencia española; solo más adelante comprenderá que la necesidad de un virtud ética católica nacional relativa al trabajo y al dinero -y no solo el capitalismo autónomo en busca de su propio beneficio al margen de sus actitudes morales- llegará a unir finalmente al país gracias a su fortaleza económica y ética. El proyecto teórico que el vitoriano perseguía con aquel primer liberalismo a ultranza no varía, en esencia, con su traspaso a posturas funcionalistas, tradicionales o corporativistas; más bien se trata de un cambio de estrategia de acuerdo a sus nuevos posicionamientos intelectuales.

Por último, cabe destacar que el postero cambio desde posiciones de individualismo económico sin fundamento ético concreto hasta las de un estatismo funcional y técnicamente productivo indica una tendencia que se estaba produciendo -no solo en los Estados totalitarios, como en la Italia fascista donde surge con más fuerza- de la proyección del Estado sobre asuntos económicos, y que después de la Segunda Guerra Mundial serían los modelos implementados en gran parte del mundo occidental. La línea entre un corporativismo de signo autoritario o directamente fascista, por un lado, y la consolidación del Estado social-liberal como agente de regulación económica, por otro, podía llevar a condenas extremistas por sus aparentes similitudes en tanto que poder del Estado sobre materias económicas. De hecho, y aunque las ideas corporativistas entraran en un nuevo ciclo, los teóricos que abogaron en un primer momento por la necesidad de que el Estado apoyara y planificara los procesos económicos básicos tuvieron que hacer frente a las críticas de un supuesto retorno a las prácticas del totalitarismo. Aun así, estas nuevas fórmulas empezarán a imponerse globalmente en el terreno industrial y productivo, y determinarían las fórmulas de planificación indicativa que asumirían ciertos postulados corporativistas.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Philippe C. Schmitter, "Neocorporativismo y Estado", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (31), 1985, p. 63-70.

## Un espíritu capitalista para España

Como hemos visto, no siempre tuvo Maeztu la necesidad de justificar en su doctrina un espiritualismo o una eticidad relacionados con la economía. Si bien su sentido regeneracionista orientado a activación industrialista y a la elevación social del empresario virtuoso (cuyo ejemplo para ambos casos era la burguesía periférica, vasca y catalana) se mantuvo a lo largo de su recorrido intelectual, el primer Maeztu rechazaba la asunción de valores que puedan tener como origen la religión. Las concepciones espirituales no tenían cabida en un ámbito que para el joven pensador debía estar dominado por el darwinismo social de corte nietzscheano. Incluso se rebeló contra la ineficacia parasitaria de un clericalismo que solo serviría para perpetuar las formas de dominación antiguas que lastraban las corrientes vitalistas; por ello no sorprende su apoyo a la crítica que Pérez Galdós imprimió en su obra *Electra*, estrenada como función teatral en enero de 1901, la cual produjo encendidas críticas entre los sectores conservadores de la Iglesia.<sup>21</sup> Solo más tarde sus planteamientos para la edificación de un capitalismo español exitoso, basado una ética particular la actividad empresarial, se unificaría con la necesidad espiritual del ascetismo cristiano, quedando así alejado del movimiento puramente darwinista que anteriormente le había ocupado intelectualmente.<sup>22</sup>

Tras su “conversión” gestada desde los círculos intelectuales de Inglaterra, cercanos al gremialismo y al catolicismo social antes mencionado, Maeztu insistirá ahora en que las acciones para la consolidación del capitalismo en España vayan precedidas de un cambio ético. La importancia espiritual es máxima. Todavía al principio de sus primeros escritos regeneracionista se percibe la notable influencia de Costa, por la cual la mejora de los condicionantes materiales sería una derivación de la transformación social, debido a beneficios hipotéticos como la subida de salarios o la mejor educación, que equipararía progresivamente al país al resto de naciones avanzadas de Europa. Por el contrario, en el Maeztu maduro obtendrán preponderancia las premisas sobre la actitud ética del trabajo, de santificación del esfuerzo ascético y de una actitud reverencial hacia el dinero.

---

<sup>21</sup> De este estadio de Maeztu destaca, además, su adhesión periodística a ámbitos del republicanismo socialista, ejemplificado en su colaboración con la revista *Germinal*.

<sup>22</sup> Esto queda claro en su declaración Razones de una conversión, en el momento en que se sustituye el vitalismo nietzscheano por el racionalismo y la austeridad prusiana de Kant. Ramiro de Maeztu, “Razones de una conversión”, en *Acción Española* (1/10/1934), tomo IX (62-63), pp. 6-16.

Aquí la deuda con Max Weber es indudable. La orientación de la tarea mundana hacia Dios, convirtiendo el trabajo cotidiano y el manejo de los bienes en señas que verifican la fe e insuflan la ética particular, es la idea principal que ocupa a Weber para explicar el tipo de racionalismo capitalista surgido al albur del cristianismo reformado. Aunque la idea en sí misma no es nueva, sí lo es su explicación en cuanto a criterio de racionalidad moderna. Así, que mediante la economía o la industria se pretendiera conseguir ciertos logros divinos es una idea recurrente en las explicaciones de economía política. Por ejemplo, en los famosos textos de Henri Saint-Simon existe cierta conexión entre el trabajo (con su productividad y sus beneficios) y la moral que conlleva la posición social, con cierto toque religioso: “El trabajo es la fuente de todas las virtudes; los trabajos más útiles deben ser los más considerados; por ello, tanto la moral divina como la humana llaman a la clase industrial para desempeñar el primer papel en la sociedad.”<sup>23</sup> Es esta una visión que utiliza algunos de los preceptos teológicos clásicos como puntos clave en la elaboración de una doctrina ética emparentada con el sentido económico y productivo. El empeño teórico de Weber, por el contrario, se funda en la explicación genealógica de las raíces teológicas que pueden explicar el surgimiento o la instauración, en el tiempo, de un sistema económico racional -con el fin primordial, como se ha explicado antes, de comprender la situación históricamente concreta de la Alemania del Segundo Imperio-. Weber dejó bien claro que no existen paralelismos o formas conjuntas en el nacimiento de formas racionales tan dispares como la religiosa y la económica:

Pero, por otra parte, aquí tampoco vamos a defender una tesis tan estúpidamente doctrinaria como la de que el ‘espíritu capitalista’ (siempre en el sentido provisional de la palabra que empleamos aquí) solo pudo surgir como consecuencia de determinadas influencias de la Reforma, o incluso que el capitalismo en tanto que sistema económico es un producto de la Reforma.<sup>24</sup>

Esto elimina muchos malentendidos y errores surgidos de lecturas a vuela pluma, que suelen establecer la equivalencia entre el proceso de Reforma y el surgimiento del

---

<sup>23</sup> Henri Saint-Simon, *El catecismo político de los industriales*, Barcelona: Orbis, 1985, p. 53. No solo este es el punto de encuentro del francés con Ramiro de Maeztu, pues Saint-Simon enarbolaba la defensa de sustituir el liberalismo por el industrialismo -que sería su verdadera significación-, lo cual hubiera agradado al vitoriano, en especial el de la primera etapa. Saint-Simon buscaba eliminar la connotación crítica (revolucionaria) de los partidos autodenominados liberales, y dejar solo la verdadera y de gestión eficaz de la riqueza. Ver: Henri Saint-Simon, “El industrialismo y el liberalismo”, en H. Saint-Simon, *El catecismo...*, p. 100.

<sup>24</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid: Istmo, 1998, p. 151.

capitalismo moderno como tal; como si los preceptos religiosos, anclados en el estudio bíblico o en cierta estructuración eclesial, dieran lugar, sin más, a un modo de economía como la capitalista. Como veremos, el mismo Maeztu parece caer en ocasiones en esta simplificación que equipara una vertiente religiosa a un sistema económico. Este mismo sentido teórico es similar al que se había percibido en la manera sansimoniana de enjuiciar el sentido profesional a través de la rectitud divina. Saint-Simon está quizás más emparentado con los preceptos de Benjamin Franklin que también Weber estudia y desgrana en su opúsculo,<sup>25</sup> y que de alguna manera se alinean con los propósitos doctrinarios de Maeztu en tanto que normas de aplicación a situaciones históricas concretas. En este sentido, es posible que Maeztu entendiera, correctamente, que se pueden encontrar afinidades electivas entre la fe católica y una ética económica, del mismo modo que Weber buscó tales afinidades en las consecuencias de la Reforma y una idea concreta de *profesión* ligada a la ética puritana. Pero lo principal es distinguir entre el esfuerzo teórico de Weber, auspiciado por un deseo trágico de entender su propio tiempo en confluencia con la historia, y la pretensión de Maeztu por adaptar las premisas sobre el espíritu capitalista y, desde posiciones puramente ideológicas y políticas, y hacerlo emerger en forma de proyecto económico. El primero es la investigación académica y objetiva de unos hechos concretos que puedan derivarse en causalidades del presente (con más o menos fortuna); el segundo es la utilización de unos resultados y reflexiones en pro de una meta política, lo cual no significa necesariamente que se haya llevado a cabo de forma ilegítima o corrompida. La primera diferenciación consiste, pues, en entender a ambos teóricos de una forma fundamentalmente diferente en sus propósitos.

El concepto de profesión (*Beruf*) es fundamental para Weber, y es el que da pie a Maeztu para intentar una conversión de los preceptos ascéticos puritanos a los propios del catolicismo típicos de España. Tanto la expresión como la conceptualización de lo que significa “profesión” en la modernidad cristiana es un producto de la Reforma protestante. ¿Cuál es el problema que encontraría Maeztu a la hora de aplicar este sentido puritano del trabajo, radicado en sentimiento divino de “profesión”? Sencillamente el problema reside en que no existe un concepto tal como este, que evoca a la tarea puesta por Dios, en las culturas católicas:

---

<sup>25</sup> Max Weber, *La ética...*, p. 108 y ss.

Y si estudiamos la palabra históricamente, recorriendo las lenguas propias de una cultura importante, vemos que tanto los pueblos fundamentalmente católicos como la Antigüedad clásica carecen de una expresión con un matiz similar para denominar lo que los alemanes llamamos “Beruf” (en el sentido de posición en la vida, de ámbito de trabajo delimitado), mientras que esa expresión existe en todos los pueblos mayoritariamente protestantes.<sup>26</sup>

La principal diferencia entre las formas de cristianismo reformado y la anterior católica es la actitud en el modo de entender la tarea que hipotéticamente complace a Dios. Principalmente en el protestantismo, esta actitud se basa en el cumplimiento de deberes intramundanos que cada particular ejerce a través de las acciones de su vida (de ahí que se derive en su “profesión”, también en el trabajo diario), mientras que en el catolicismo la actitud hacia Dios residía en un quietismo de contemplación hacia lo divino, que según Weber es similar al ascetismo monacal. En este punto encontramos una estimación weberiana que se deja ver con fuerza en los intentos del Maeztu maduro por revertir la abulia económica nacional, y que telegrafía su cambio de postura sobre la política económica antes descrito:

Ahora, la conducción monacal de la vida no solo carece por completo de valor para la justificación ante Dios, sino que además Lutero la considera un producto del egoísmo y de la falta de amor que se sustrae a los deberes del mundo. En contraste con ello, el trabajo profesional mundano aparece como expresión exterior del amor al prójimo, y esto es fundamento de una manera sumamente ajena al mundo (y en una oposición casi grotesca a las célebres frases de Adam Smith) señalando que la división del trabajo obliga a cada individuo a trabajar para otros.<sup>27</sup>

Para Maeztu, este mismo es el centro de las insuficiencias de la incapacidad española para lograr una industria nacional poderosa, un posicionamiento que ya desde joven le había enfrentado a sus compañeros de generación, como atestiguó Pío Baroja:

Maeztu nos trae sus entusiasmos anglosajones y nietzscheanos por la fuerza, el oro, por la higiene pública, por las calles tiradas a cordel y a nosotros nos entenece la debilidad, la pobreza y las callejuelas tortuosas, oscuras y en pendiente. Nos canta a Bilbao, a nosotros, que no pensamos más que en Toledo y en Granada, que preferimos el pueblo que duerme al pueblo que vela.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Max Weber, *La ética...*, p 134.

<sup>27</sup> Max Weber, *La ética...*, p 139.

<sup>28</sup> El texto se encuentra en la efímera publicación -solo perduró durante el año 1899- que fue *Revista Nueva*, del 15 de marzo (ver: Javier Varela, “Introducción”, en Ramiro de Maeztu, *Hacia otra España*, p. 33). Esta es una muestra más de que, aunque con una marcada evolución en su mirada social, siempre hay en Maeztu unas coordenadas básicas mantenidas en el tiempo que se reflejan en todas las etapas de su pensamiento.

Por tanto, el problema de que la fe católica parecía destinada, históricamente, a logros contrarios a la economía basada en ese cariz de empeño trascendente. Por ello era importante para Maeztu revisar la pertinencia contemporánea del sentido de “profesión” aplicado al catolicismo; si era posible, entonces nacía la posibilidad de encauzar la religión nacional en un sentido que históricamente no era el suyo, pero que podría llegar a asumir alguna de sus virtudes.

En cierto modo, se podría considerar vano el intento de Maeztu por hacer surgir una espiritualidad católica en torno a la economía que conlleve el germen del capitalismo moderno de reverberación protestante, siendo que lo único que buscaban las sectas puritanas reformadas eran saberse salvados espiritualmente a través de la vocación, y no la improbable creación de un sistema político o económico basado en preceptos teológicos.<sup>29</sup> Sin embargo, se puede comprender el esfuerzo de Maeztu desde un prisma similar al de Weber si tenemos en cuenta que el alemán reivindicaba ese esfuerzo histórico-normativo basado en la comprensión de las formas de economía política que en el interior de su país estaban desarticulando el sentido nacional. Es un esfuerzo que encuentra ciertos paralelismos con el de Maeztu, si bien el intento del vitoriano consiste en forzar el florecimiento de una ética que permita el desarrollo del capitalismo español a la manera que lo había hecho el capitalismo de los países protestantes. Aunque los términos en los que se produce esa comprensión de cada historia nacional acorde a su arraigo capitalista son eminentemente distintos, queda ahora por ver cómo Maeztu -no sin cierta impostura por ello mismo- desea implementar su doctrina en el cuerpo español concreto.

### Ruptura postindustrial

La senda en la que se puede adoptar un sentimiento ético para el trabajo y la economía, a la manera del puritanismo mencionado, no solo incurre en dificultades a la hora de injertarlo en un cuerpo históricamente extraño para ello como es el catolicismo,

---

<sup>29</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, p. 150. Yerra aquí Maeztu, al menos en referencia a la doctrina planteada estrictamente por Weber, al anular la predestinación que sostenía la creencia del cristianismo reformado: “Allá donde la palabra oficio significa al mismo tiempo vocación, los hombres trabajaron como si de su faena dependiese la salvación de su alma” (Ramiro de Maeztu, “Concienciosidad”, en *El Sol* [13/4/1926]). Para el protestantismo, la salvación del alma no depende de la vocación y el esfuerzo; estos solo otorgan la probabilidad de que su salvación esté predestinada al reflejarse en sus éxitos mundanos.



sino que choca con implicaciones propias de un tiempo evolucionado en sus mismas formas económicas. Y es que por mucho que -siguiendo con las tesis de Weber- se pueda rastrear una materialización y asentamiento del capitalismo moderno basado en el racionalismo cristiano reformado, las siguientes etapas históricas, por lo común, se han deshecho de los preceptos teológicos que acompañaban la interpretación divina de la profesión y han mantenido solo el sistema económico capitalista. Ya sin los preceptos puritanos que conformaban la ética de la profesión diaria, la economía capitalista ha conseguido su autonomía propia y se ha asentado por sí misma merced a su continua tecnificación y su indiscutible eficacia.

Yolanda Ruano, reconocida experta en el pensamiento de Max Weber, analizó algunas de las adaptaciones que Maeztu tomó del alemán para conformar su teoría económica en relación al espíritu del capitalismo católico. Para ella, la traba principal en la adaptación del hecho religioso en los sistemas políticos contemporáneos fue precisamente la autonomía conseguida en la economía: “Olvida Maeztu que el proceso de racionalización-secularización acaba por secar toda raíz ético-religiosa que originariamente otorgaba un alto sentido al trabajo (...) Porque secadas esas raíces, el sentido es ya impuesto desde fundamentos puramente pragmáticos”.<sup>30</sup> Esto apunta, en un primer momento, a las fórmulas acordes con las nuevas ideas del corporativismo que ya se han mencionado, y que usualmente se relacionan a una racionalización político-económica en cuanto a perfeccionamiento de las estructuras administrativas que permitieran una planificación para el desarrollo, tan típica desde la Segunda Guerra Mundial. A ello volveremos luego. Lo que también nos indica el texto es que el plan de Maeztu para España pasaba por la instauración de un modelo de resonancias puritanas, de acuerdo a su visión madura de extremo conservadurismo católico, y que se pudo encarnar en los resortes ideológicos del nacionalcatolicismo. Esta ideología y su firme negación de la modernidad política liberal habría apostado por la unión de las esferas de sentido, al contrario que la concepción de modernidad descrita precisamente por Weber,<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Yolanda Ruano, “La presencia de Max Weber en el pensamiento español”, en *Arbor* 726, 2007, p. 550. Según la autora, la inclusión de la economía como un bien más dispuesto para las pretensiones de la gracia, incluido en el estadio de lo bueno, lleva incluso a Maeztu a equiparar el beneficio económico con el beneficio social de la sociedad en general.

<sup>31</sup> José Luis Villacañas, “En diálogo con Weber. Sobre La tiranía de los valores de Carl Schmitt”, en *Coherencia. Revista de Humanidades* 10, 2013, pp. 28 y ss.

y que otorga a las ideas religiosas plena validez normativa en terrenos como la política o la economía. Para el caso que nos ocupa, el tradicionalismo de Maeztu se condensa en dos preceptos a instaurar en el panorama económico español: la mejora moral del capitalismo, en la búsqueda de un sistema económico apoyado en valores cristianos; y, en relación a ello, la sustitución del capitalismo liberal clásico por el modelo gremial.<sup>32</sup> El primer precepto tiene su origen en el influjo que tuvo en Maeztu la encíclica de Pío XI (*Quadragesimo Anno*), en especial su recomendación de instaurar sindicatos y grupos obreros de corte católico, que se encuadraran en la doctrina social de la Iglesia. El objetivo sería reconducir moralmente a los trabajadores ante los reiterados extravíos a los que el pensamiento liberal capitalista les inducía. El segundo precepto se emparenta con la concepción funcionalista que Maeztu integró en su ideario social, del que se hablará en la última sección.

Es importante retener la específica cosmovisión tradicionalista que nuestro autor desea implementar para España, pues más allá de algunas propuestas reformadoras - aunque negadoras de aquellas partes que componen la modernidad liberal ilustrada-, existe en él una clara premisa de la que ya se ha hablado, y que consiste en la unión de los valores sociales bajo la égida protectora del espíritu católico: “Lo que está en juego es, ante todo, un cambio espiritual, una reforma del carácter y de los valores dirigida a unificar economía y moral, capaz de concebir la vida económica como un aspecto de la vida espiritual.”<sup>33</sup> En esto consiste la reunificación de las esferas de sentido social, unas esferas que ya desde los inicios de la Edad Moderna se habían comenzado a autonomizar. La premisa queda claramente refrendada en su tardío libro de crítica literaria *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, cuyas sendas transfiguraciones responden a un requerimiento de trinidad espiritual que son la base del catolicismo político medieval. Para que tales atributos vuelvan a regir unitariamente el destino político en una época de modernidad liberal, en donde estos se han esparcido en elementos separados de la vida social, no basta solo con hacerlos extensivos mediante los programas políticos, sino que se los ha de comprender como facetas espirituales necesarias para la armonía de la sociedad. Es por eso que Maeztu utiliza los grandes mitos hispánicos, arraigados en la mentalidad de todas

---

<sup>32</sup> Luis Ocio, *Ramiro de Maeztu. Un monárquico en la II República*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2014, pp. 299-300.

<sup>33</sup> Yolanda Ruano, “La presencia...”, p. 547.

las capas sociales de la nación, y lo que explica que el subtítulo de la obra aparezca con la rúbrica *Ensayos en simpatía*.<sup>34</sup>

En el mismo sentido, la esfera económica no podía quedar desligada de este autoritarismo teológico, especialmente atendiendo a la importancia que el dinero había tenido durante toda su trayectoria intelectual. Recordemos que, tras su contacto con países industrializados de fuerte presencia protestante (Inglaterra y Estados Unidos), Maeztu asignó al dinero grandes virtudes que debían ser reverenciadas, así como el trabajo debía ser también santificado. De algún modo, en esta vuelta al puritanismo, Maeztu liga la razón capitalista a un sentido espiritual (no sensual o meramente materialista, como había repetido hasta la saciedad en sus escritos periodísticos) encargado de guiar los asuntos económicos nacionales. Precisamente esta es la única fórmula posible de retornar a un capitalismo nacional y católico como Maeztu quiere para España, y parece pensar el vasco que allí donde fracasó el protestantismo por desvincularse de su parte capitalista, puede triunfar ahora el catolicismo si logra la adhesión del ideal capitalista moderno. Este es el gran cambio en Maeztu, porque en su convicción para transformar España siempre se mantuvo bajo unos pilares que pueden evidenciar una evolución, mas no una ruptura brusca: socialismo nietzscheano, individualismo burgués, corporativismo... Siempre alejado de los presupuestos normativos liberales, de abulia social y nulo activismo industrializador. La ruptura viene del otro lado: la toma de conciencia de un sentido espiritualista, arraigado en un conservadurismo católico que se cifra en una verdadera conversión de ideales.

Maeztu, en el fondo, está planteando un proyecto para España semejante al que habían llevado a cabo los puritanos ascéticos estudiados por Weber; esto es, lograr una capacidad racional y moral orientada a conseguir beneficio económico fundado en una ética religiosa que lo traspasa, alejada de avaricias y materialismos: dirigida a dios. Sin embargo, la posibilidad de tal enlace se ha roto completamente tras el escenario mundial de posguerra (1945). Antes, durante la primera mitad del siglo XX, en las condiciones políticas y sociales todavía deudoras del pensamiento decimonónico -sobre todo en países más atrasados industrial y culturalmente- podían darse ciertos discursos tradicionalistas

---

<sup>34</sup> Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, Don Juan y La Celestina. Ensayos en simpatía* [1926], Madrid: Visor, 2004, pp. 27-34.

desde los que plantear una vuelta a la unidad teológica de la sociedad; el fuerte componente ideológico de la época y los convulsos hechos históricos y culturales podían todavía cobijar algunas esperanzas extremistas. Tras la Segunda Guerra Mundial y el nuevo panorama internacional se hizo imposible pensar algo semejante. Como ha visto Daniel Bell, los nuevos estilos del capitalismo disocian el capitalismo de los valores tradicionales burgueses, entregándose al narcisismo y consumismo alejados de toda ética fundacional:

Los dos ámbitos [economía y cultura] que estuvieron unidos históricamente para dar origen a una misma estructura de carácter, la del puritano y su vocación, ahora se han separado. Los principios del ámbito económico y los de la cultura llevan ahora a las personas en direcciones opuestas.<sup>35</sup>

Esta conclusión refleja la marcada influencia que Bell mantiene de Max Weber, al aceptar la tesis del puritanismo y el origen del capitalismo moderno. De un modo equivalente la toma prestada Maeztu, aunque con el objetivo de que sirva para su teoría económica nacional. Como dijimos, el vasco distingue la sociedad moderna y premoderna de acuerdo a su relación hacia el dinero y el trabajo. En las sociedades premodernas, el dinero es una mera herramienta para satisfacer las necesidades básicas, y lo mismo con el trabajo. El capitalismo rudimentario que surgiera de ahí no podría racionalizarse en la conducta intramundana de la gente, ni siquiera de los burgueses. En cambio, en las sociedades modernas la economía es un fin que contiene una esencia espiritual, y no meramente sensual; lo cual Maeztu emparenta con el concepto de “concienciosidad”.<sup>36</sup> Lo curioso es que, según el análisis de Bell, en la sociedad postindustrial (que bien podría estar emparentada con el epíteto de posmoderna, para seguir con las analogías de nuestra argumentación) se ha vuelto a la etapa donde la economía a regresado al estado de la mera sensualidad, un instrumento común del hedonismo característico de esta novísima sociedad. Esta es una de las claves para entender la supuesta adaptación de unos ideales espirituales a un marco político concreto. Y es que, tras la efectiva separación de las esferas que describen el proceso de la modernidad política, además de otros movimientos históricos relacionados con la religión y el Estado, resultaría altamente complicado que un sentido espiritual, emparentado con el catolicismo, se erigiera en el espacio histórico

---

<sup>35</sup> Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza, 1989, p. 28.

<sup>36</sup> Ramiro de Maeztu, “Concienciosidad”; “El dinero y el poder”, en *El Sol* [20/3/1926].

contemporáneo como el dominador del resto de instancias que componen el Estado moderno; mucho menos desde la Segunda Guerra Mundial y las tendencias geopolíticas, que además tienden a la lógica de los marcos interestatales occidentales.

Es por eso que en la etapa del franquismo, incluso dentro el periodo desarrollista, no pudo darse tampoco una racionalidad económica o política auspiciada radicalmente sobre bases teológicas. Ni siquiera aunque el Opus Dei comandara las estrategias administrativas para el desarrollo capitalista acordes a premisas católicas, pues la Obra no posee, según Alfonso Botti,

los instrumentos con los cuales elaborar teológicamente la autonomía de la esfera política y el consiguiente pluralismo sobre este terreno. Existe en el Opus una separación implícita, de hecho, de la religión y de la política. Y a una concepción desideologizada de la política como técnica, corresponde una interiorización de la fe de clara raíz burguesa.<sup>37</sup>

Por lo que se desprenden de las palabras del historiador italiano, las consignas del Opus -similares a las del ascetismo protestante en algunos casos- no parece que fueran aplicables a la normatividad política, más allá de representar una mejora individual y espiritual del hombre católico. En esto sí coincide con las propuestas insistentes de Maeztu para la aparición de obreros que sientan esa aspiración divina hacia el dinero y el trabajo, si bien el vasco se concentra en avivar ese espíritu especialmente a capitalistas, empresarios e ingenieros que puedan crear una industria efectiva a partir del buen uso del dinero (basadas en el ahorro, la inversión, la honestidad...) cuyo principio se consolide en una ética de santificación del trabajo y una meta católica capitalista del bien común. Este bien común se derivará, finalmente, desde los emolumentos que la gran industria provee, algo que extendería los beneficios económicos hacia todas las otras capas de la sociedad y que, en una explicación algo ingenua, redundaría en el beneficio del país en su conjunto.<sup>38</sup> Como se aprecia, la defensa aristocrática del capitalismo que defiende Maeztu mantiene cierto ideal del liberalismo clásico (Adam Smith es citado reiteradamente en sus textos de esta índole, aunque no comparte su visión “egoísta” del intercambio material) en tanto que el espacio económico beneficioso para el gran

---

<sup>37</sup> Alfonso Botti, *Cielo y dinero...*, p. 117.

<sup>38</sup> Ramiro de Maeztu, *El sentido reverencial del dinero*, Madrid: Encuentro, 2013. En la mayoría de apartados de esta colección de artículos que reúne el libro se pueden encontrar, expuestos o difusos, tales planteamientos.

capitalista representa asimismo, sin solución de continuidad, el beneficio para todo la sociedad en su conjunto, dependiendo directamente de ello la única prosperidad posible de la nación.

Ahora bien, que los discursos religiosos -más allá de los posibles frutos que obtuvieran desde su influencia social e individual- queden fuera de la esfera política como tal tiene todo el sentido cuando se piensa en la radical separación de las esferas de acción que constituye el rasgo más enconado de la Modernidad. Sin embargo, el resultado sería eminentemente el mismo de una manera u otra: la interiorización de una fe la cual queda vinculada al sentido de la política como mera técnica. Es decir, que la exclusión de la parte religiosa de los asuntos estrictamente políticos. Es interesante, pues, constatar que la estrategia de Maeztu para instalar la esfera católica como motor regente de las políticas estatales fracasó, como lo haría cualquier doctrina empeñada en volver a un Estado teocrático, y sin embargo ciertas consignas ascéticas opusdeístas sí habría conseguido, para Botti, incardinarse en la mentalidad burguesa que dominó el panorama de economía política en el franquismo.

Sobre la existencia de una ética católica y económica

Dijimos al comienzo de este escrito que, aunque las etapas históricas estudiadas y comparadas aquí (la evolución ideológica del nacionalcatolicismo en el primer tercio del siglo XX, por un lado, y el sustento teórico de las reformas para el desarrollismo de corte tecnocrático desde los años 50) son esencialmente diferentes, ello no obsta para que líneas doctrinarias siguieran encadenándose durante los años -no sin cierta evolución y adaptación a los nuevos tiempos- hasta las postrimerías del franquismo. La importancia teórica de *Acción Española* y del propio Maeztu no es en absoluto residual en los núcleos de pensamiento integrista, como se aprecia en los textos de intelectuales orgánicos como Rafael Calvo Serer o Gonzalo Fernández de la Mora, o en los cargos de poder gubernativo como pudo ser el caso de Laureano López Rodó.<sup>39</sup> Este último actor político viste de

---

<sup>39</sup> Del mismo modo, Daniel Artigues (pseudónimo de Jean Bécarud) argumenta que la aparición y ascenso de una intelectualidad integrista está ligada a las posiciones ideológicas del Opus Dei. En este sentido, relaciona al grupo de Calvo Serer y Pérez Embid con la base teórica de la Obra, cuyo apoyo sería fundamental para conseguir ascender progresivamente en los espacios institucionales del franquismo. Ver: Daniel Artigues, *El Opus Dei...*, pp. 145-158.

especial relevancia, al ser uno de los ejecutores principales de las reformas administrativas dirigidas a instituir un capitalismo en el sistema católicamente reaccionario del franquismo. El ministro del Plan de Desarrollo, además, ahondó en la teoría política administrativa de corte burocrático-empresarial, rastreada en sus muchos textos dedicados a defender la reforma del sistema administrativo franquista y a la necesidad de fomentar el progreso económico del país adaptándolo a las fórmulas occidentales de mercado.

Así pues, se puede hablar de tradicionalismo -con su vertiente de economía política “modernizadora”- en las dos etapas, tanto en la de Maeztu como en la de López Rodó.<sup>40</sup> Pero en el segundo (paradójicamente, pues tiene a su disposición las vías políticas y jurídicas idóneas de las que no dispuso el primero) la esfera económica está aislada en su espacio, vehiculada a través del proceso administrativo y la regulación racional de la política, la cual es un medio, y no un fin unificador como en Maeztu, para lograr una estabilidad que legitimaría al Régimen ante las potencias occidentales en el contexto de la segunda posguerra mundial.

Hay que recordar que el plan de Maeztu constituía una heterodoxia del plan sociológico weberiano, pues el vasco quiso infundir un tipo de espíritu consciente a través de la doctrina católica, mezclando elementos del regeneracionismo que había aprendido desde la crisis finisecular española y en su posterior evolución en Inglaterra. Es un proyecto heterodoxo en relación a lo que Weber había determinado en cuanto a la actividad mundana -en su relación con el dinero- de las doctrinas protestantes:

Al investigar las relaciones entre la vieja ética protestante y el desarrollo del espíritu capitalista partimos de las creaciones de Calvino, del calvinismo y de las otras sectas ‘puritanas’, esto no debe ser entendido como si nosotros esperáramos encontrar en alguno de los fundadores o representantes de estas comunidades religiosas como objetivo del trabajo de su vida el despertar de lo que aquí llamamos ‘espíritu capitalista’.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Para la historiadora Ángeles González existe una vinculación entre el intento regeneracionista de la etapa finisecular española, marcada por la tensa pérdida de las últimas colonias tras la Guerra Hispanoamericana (1898) y las propuestas de reactivación económica en la España de la década de 1960. Ver: Ángeles González, Los proyectos de renovación autoritaria, tecnocrática, en tiempos de la dictadura tardía. Marcelo Caetano y Laureano López Rodó, en *Historia del presente* 28, 2016, p. 9.

<sup>41</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, 150.

Precisamente, Maeztu actúa como un “fundador” o iniciador en la instauración de una ética particular que debe aplicarse en el modo de vida económico español a través de su religión. Del mismo modo, no deja de resultar arriesgado pretender una equivalencia entre los propios proyectos espirituales del Opus Dei y la creación de una ética económica, a la manera en que las sectas puritanas habían podido colocar las bases que trascendieran el espacio ultramundano -incluso, a su pesar- que desembocara en la consolidación de unas bases económicas.<sup>42</sup>

La principal diferenciación en el modo de proceder entre lo expuesto en la doctrina de Maeztu con las pretensiones tecnocráticas del franquismo reside en otra matriz que también desarrolló el alemán, y que complementa la ética económica racional del protestantismo: el saber científico-técnico y la inclusión del derecho formal dentro del Estado moderno.<sup>43</sup> Esto quiere decir que, para Weber, el racionalismo económico depende tanto de la técnica moderna aplicable como del derecho (armazón político-jurídico), unido a la disposición ética de las prácticas intramundanas. Esta separación es la clave en lo que concierne al deseo de Maeztu, pues lo que el vasco quiere instaurar es ese espíritu ascético de la profesión y el trabajo, reverenciando el sentido del dinero religiosamente, pero obvia algunas de las premisas estrictamente modernas que llevan aparejados estos avances. En ello radica una de las paradojas o imposibilidades que surge al intentar combinar algunos aspectos modernos con las aspiraciones premodernas basadas en la reunificación teológica. Por su parte, los miembros de la Obra -una vez alcanzado el poder político en el ámbito ministerial, principalmente- implementarán la parte racional que es básica para sus objetivos de desarrollo capitalista, y que no consiste en derivar nada de la religión hacia la sociedad o el Estado o la burguesía,<sup>44</sup> sino en reformar el entramado institucional y administrativo para que la racionalización política

---

<sup>42</sup> A este respecto, ver: Carlos Moya, “Opus Dei y modernización tecnocrática en España”, en Javier Rodríguez (coord.), *En el centenario de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005, p. 296: “La espiritualidad de Camino -el libro fundamental de su fundador, monseñor José María Escrivá de Balaguer- ha cumplido, para el desarrollo de una ética burocrático-empresarial en la católica sociedad española, la misma función impulsora que Max Weber señalaba para la ética calvinista con relación al desarrollo del ‘espíritu del capitalismo’.”

<sup>43</sup> Yolanda Ruano, “La presencia...”, p. 547. También en Weber: “Quien no adapta la conducción de su vida a las condiciones del éxito capitalista sucumbe o no triunfa. Pero estos son fenómenos de una época en la que el capitalismo moderno se ha emancipado de sus viejos apoyos una vez que ha vencido”, Max Weber, *La ética protestante...*, p. 127.

<sup>44</sup> Esto queda claramente reflejado en el afamado libro del ya mencionado Gonzalo Fernández de la Mora. Ver: *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid: Rialp, 1965, pp. 127-137.



y económica pueda penetrar en las acciones estatales, para solo desde ahí derivar un desarrollo estandarizado de la economía capitalista española. Parece claro que este fue el proceder en la etapa franquista tras la segunda posguerra, donde las transformaciones burocráticas ya desde los años 50 -con la presencia de las ideas reformistas en la administración y de ministros considerados tecnócratas- es condición de posibilidad de un desenlace económico próspero, canalizado por los planes de desarrollo de la siguiente década; y no al contrario, como parece sugerir el profesor Moya, cuando afirma que “la propia dinámica político-burocrática del desarrollo económico español acabaría imponiendo la nueva élite ‘tecnócrata’, impulsada decisivamente por la específica racionalización ascética del comportamiento profesional enraizada en la nueva espiritualidad seglar del Opus Dei.”<sup>45</sup>

Es muy pertinente, en este sentido, el cuestionamiento sobre si Maeztu llegó a considerar que, a parte del ya mencionado espíritu sobre la vocación, era indispensable que se dieran una “conjunción de condiciones materiales, institucionales y socioculturales que la España de 1920 quizá no satisfacía”, y que son ineludibles para la consolidación y desarrollo del capitalismo.<sup>46</sup> Ahí es donde entra la instauración de un sistema estatal de planificación en las zonas occidentales donde el liberalismo sigue vigente, y que se extiende durante la segunda mitad del siglo XX. Este tipo de medidas de planificación económica, donde la intervención pública administra las posibilidades de la competencia privada a través de sus estructuras burocratizadas, tiene muy poca relación con hipotéticos ideales reformistas de espiritualidad, y mucho menos ofrece la mínima concesión a que preceptos religiosos dominen estos aspectos. Concretamente, uno de los sistemas económicos capitalistas más implementados tras la Segunda Guerra Mundial fue el ordoliberalismo, llegando también a la España desarrollista. En este nuevo ciclo económico, la competencia liberal decimonónica ha dado paso a la planificación y la burocracia. Las máximas residen ahora en la eficacia y el resultado económico positivo a través de las estructuras empresariales del *management* de tipo estadounidense, que llegan

---

<sup>45</sup> Carlos Moya, *Opus Dei y modernización...*, p.195.

<sup>46</sup> Yolanda Ruano, “La presencia...”, p. 549. Solo algunas ideas sobre el corporativismo de principios de siglo podrían asemejarse a las posturas llevadas a cabo por el proceso tecnocrático ulterior. Durante la dictadura de Primo de Rivera, las ideas de José Calvo Sotelo o la actuación ministerial de Eduardo Aunós han sido vistas como una anticipación de las propuestas modernizadoras del desarrollismo franquista. Ver: Miguel Anxo Bastos, “José Calvo Sotelo: ¿tradicionalista o precursor de la política moderna?”, en Antonio Cañellas (coord.), *Conservadores y tradicionalistas...*, pp. 73-85.

a formar un aparato burocrático organizador tanto de actividades industriales como de las políticas. Pero tampoco hay que olvidar que el ordoliberalismo contenía en sus principios la consolidación de un procedimiento económico que devolviera al hombre cierto valor comunitario, teniendo arraigados unos principios cristianos que respondieran a una hipotética meta humanista. Pero este procedimiento, que de alguna manera quiere aunar economía y creencias, es claramente diferente a lo explicado en *La ética protestante* y, del mismo modo, queda alejado de las pretensiones teológicas de Maetzke. El ordoliberalismo puede todavía sustentarse conscientemente en unas premisas cristianas, y elevarlas incluso a unos objetivos a alcanzar, pero esto es una cuestión utilitarista, esencialmente distinta a la afinidad electiva histórica que se pudo dar, tras complejas transformaciones y tras largos años, entre el protestantismo y la forma racional de la economía moderna. La diferencia es, una vez más, la aceptación o no del marco de la modernidad y la colocación determinada de las premisas teológicas: o bien como creencias en un Estado más o menos laico, o bien como imposición teocrática superpuesta a todas las esferas sociales.

#### Consideraciones finales

Se ha comenzado hablando de la pertenencia de miembros del Opus en cargos políticos en el franquismo, como si hubiera una correspondencia entre la asociación de marras y las política tecnócratas del periodo desarrollista. A parte del hecho -nada menor- de que haya ministros franquistas pertenecientes a la Obra, parece claro que existe un encauzamiento de ciertas directrices que se corresponden a los presupuestos de acción de asociaciones, entre ellas el Opus Dei. Algunas de estas directrices quedan visibilizadas tanto en el sector cultural (como es el caso del compromiso historiográfico en defensa de la monarquía cristiana tradicionalista) que establece cierto paralelismo entre las demandas de la Obra y los integrantes de estos círculos -muchos de ellos pertenecientes a esa asociación- como en el terreno estrictamente político, siendo que los ministerios responsables de las reformas para el desarrollismo estaban encabezados por opusdeístas de renombre.

Sin embargo, esta situación podría verse desde un sentido inverso: esto es, que la pertenencia al Opus Dei sea algo tangencial, y que los protagonistas políticos e

intelectuales de la modernización económica no hayan desembocado en la alta política exclusivamente por pertenecer a la Obra, sino por todo aquello que, ideológicamente, les ha ido uniendo en círculos culturales compartidos, sellos editoriales, altavoces académicos, etcétera; siendo la pertenencia a esa asociación cultural solo un canal más de agrupación, implicado en su caso a la capacitación de élites que, sin tener una deuda explícita ni necesaria con el nacionalcatolicismo o el integrismo católico y modernizador detallado, quedarían más predispuestos -por compartir un destino concreto en el franquismo- a ampliar el cauce natural de tal corriente. Por ejemplo, Jaume Aurell entiende que la existencia, importancia y trasfondo del Opus en España es vista principalmente como un relato -con una retórica falseada- afincado en la historia del país, especialmente desde la fuerza que gana en el segundo franquismo. Sus detractores (el falangismo político, principalmente) habrían tejido una artimaña propagandística para asociar la Obra a la tecnocracia, sin tener un fundamento más allá de algunos personajes compartidos, con el fin de desacreditar su labor política y social a través de su presunto proselitismo.<sup>47</sup>

Por otro lado, se ha abordado la cuestión de si la ética económica que subyace a la ideología espiritualista del Opus Dei se corresponde con la tesis weberiana acerca del encauzamiento de la racionalidad capitalista surgida desde las sectas protestantes. Este vínculo ya no es tanto esa correspondencia ética desde la que emerge un modo de obrar en lo económico -como había sido el surgimiento de un capitalismo moderno por parte de unos calvinistas con un sentido del trabajo y del dinero concreto y mundano- sino la derivación de unas premisas que mantienen lazos con las líneas generales de esa ética puritana (obcecación pietista por la consecución de dinero y el control de su gasto, centralidad de lo económico como motivo de legitimación, etc.). Ya en Maeztu se había propagado estas ideas, la exigencia de aplicar el modelo puritano de algún modo, en la sociedad española. Hay una relación, un vínculo que no es esporádico sino real, proveniente de unas enseñanzas y de una forma de entender la esfera pública. El punto crítico consiste en comprender que no se trata de la muestra evidente de un sentimiento religioso que aspire a regular las acciones reales de una política de Estado, sino más bien

---

<sup>47</sup> Jaume Aurell, *La formación...*, p. 257: “La idea distorsionada de asimilar el Opus Dei a una fuerza política y económica surge de identificarlo como una de las familias que entonces empezaron a rivalizar por los nuevos espacios públicos generados ante el vacío dejado por la Falange a finales de los años cincuenta. De ahí emerge también la idea del interés del Opus Dei por controlar el poder político”.

la adaptación de unos resultados que han funcionado efectivamente, y que mantiene otras afinidades electivas con el integrismo que en España tenía un control fáctico de esferas políticas determinantes. La diferencia sustancial entre épocas, en un contexto en que las bases racionales para una planificación estatal de la economía ya están expuestas y extendidas por gran parte del terreno occidental, es definitiva, y atestigua un cambio de paradigma en el que no solo la religión queda relegada del ámbito político en esencia, sino que ha transmutado su propia vía de influencia a través de su secularización, siendo ya un mero momento retórico o discursivo, y donde se hace más difícil todavía escudriñar los posibles efectos de uno y otro tipo de religión en la política real, si es que los hay.

Cuando Maeztu señala que el dinero no es placer, sino poder; o cuando achaca a la regeneración económica la virtud del progreso social, la mejora general del país y la desaparición de las tensiones y luchas de clase, lo dice en el mismo sentido que un pragmático como López Rodó y su aspiración a que el progreso económico apaciguara las exigencias de una sociedad cada vez mejor situada materialmente. Aunque exista cierta afinidad entre ambas posturas, la del periodo franquista no reserva ya ninguna tesis religiosa con que sustentar efectivamente su programa político: este consiste en pura teoría económico-administrativa, donde incluso un acercamiento a posturas metafísicas conduciría a desvalorizar el programa estatal (Gonzalo Fernández de la Mora), en un periodo donde reina la neutralidad política basada principalmente en una buena administración burocrática del país y su correlativa legitimación económica interior y exterior. Así, el Maeztu maduro quedaría complacido con el cambio administrativo que antecede a los planes de desarrollo, donde la economía se liberaliza y la productividad nacional se vigoriza, a la vez que se mantiene un sistema autoritario y represivo en el ámbito político-social. Pero el vasco solo lograría quedar completamente satisfecho si renunciara a la imposible proclama de intervenir en las almas del pueblo español, algo que desde Hobbes había quedado vetado en la configuración del Estado moderno.

Por otro lado, los escritos sociológicos de Daniel Bell se encuentran en deuda con el legado weberiano, al aceptar la tesis del puritanismo y el origen del capitalismo moderno y, en este sentido, sus análisis sobre la sociedad postindustrial pueden ser valiosos para diagnosticar la modernización económica del franquismo. En efecto, el despegue desarrollista de los años 60 acerca a España a ciertas comparativas con las sociedades de nivel postindustrial de las que habla Bell. Así, es interesante rescatar la

tensión similar entre el incipiente tradicionalismo franquista (la vuelta al puritanismo cultural e ideológico, en un estrecho constreñimiento por parte de las autoridades franquistas) hasta el choque con la realidad postindustrial a la que finalmente se cede por la necesaria modernización. Aunque, una vez más, hay que advertir la imposibilidad de un puritanismo como control de esferas políticas más allá de preceptos tradicionalistas concretos, quedando vetada la vuelta a situaciones premodernas que resultarían incompatibles con la existencia de un Estado moderno.

Podemos decir, para finalizar, que el capitalismo de planificación económica surgido de los gabinetes del franquismo desde finales de los 50 no es un capitalismo “católico” en el sentido que le quisiera profesar Ramiro de Maeztu, pero tampoco se posiciona en un capitalismo vinculado a una ética cristiana de la que se derivarían su guía de actuación. Que miembros del Opus Dei fueran los valedores del nuevo rumbo político-administrativo (eminentemente en la faceta economía) no significa necesariamente que estuvieran impelidos por un sentido ultramundano del deber profesional determinado, que les indujera a establecer una visión particular de una economía específicamente “opusdeísta”, aunque su posición político-ideológica fuera, por lo general, suficientemente homogénea. El progreso efervescente de esta organización en los años del franquismo, que produciría el ascenso político y social de algunos de sus miembros más destacados, sí tiene relación con su apoyo -de manera general y con los matices que ya se han nombrado- a una corriente ideológica del franquismo que pugnó por el poder institucional del Estado y que finalmente, gracias a su discurso modernizador en lo económico y administrativo (habiendo echado raíces en los círculos católicos, entre ellos los del Opus Dei), a la vez que mantenedor del statu quo tradicionalista en lo social, consiguió implantar exitosamente su modelo teórico para España.



## CONCLUSIONES

La matización y demarcación de conceptos que determinan la esencia política del franquismo ha sido uno de los objetivos principales de esta tesis doctoral. En este sentido, se ha llevado a cabo una profunda reflexión acerca de las ideas, teorías e ideologías que atraviesan los modos de pensar España durante el régimen de Franco. En este sentido ha sido fundamental, por ejemplo, la correcta diferenciación conceptual entre el terreno estrictamente político, propio de un Estado moderno, y las premisas teológicas que infieren en la configuración de las realidades políticas y sociales desde el catolicismo. Más aún cuando se piensa el enorme poder que la Iglesia poseía en su relación con el estatuto político e ideológico franquista. Solo una vez recorrida esta senda se alcanza a ver con precisión la facilidad con la que los teóricos de la nueva ideología, paradójicamente de trasfondo nacionalcatólico, arrinconaron los preceptos religiosos que pudieran interponerse en la consecución de un Estado.

De esta demarcación se han extraído cuatro modelos de unión entre teología y política. Un primer grupo conceptual reside en el grado de transigencia con el que una doctrina religiosa aspira a influir en la vida política del Estado. El catolicismo social clásico, de un lado, surgido durante el siglo XIX de concepciones más o menos tolerantes en cuanto a su acción política, y que basó su fuerza en la congregación laboral y sindical con la que recristianizar a una sociedad cada vez más secularizada ante el avance del modelo laico de ciudadano. Por su parte, la doctrina del catolicismo político de corte más tradicional no se conforma con acciones indirectas -más dirigidas a la conciencia social y popular-, manteniendo un pulso constante con las “desviaciones” del liberalismo, y aspirando por tanto a que los preceptos católicos vuelvan a regir los asuntos propios de la política. En otra categoría se encuentra el fenómeno, renovado por los totalitarismos del siglo XX, de convertir el escenario parlamentario o democrático en una “religión política”, donde los líderes caudillistas de estos regímenes se invisten -tanto a ellos mismos como a su sistema político- de prebendas clásicas de la sacralización religiosa. Por último, y en cierta conexión con el fenómeno anterior, la teoría política del siglo XX

ha encontrado en la secularización de los preceptos religiosos una fuente de categorías políticas de gran alcance.

Una vez dado este paso de diferenciación conceptual se puede transitar por parajes concretos de la política española contemporánea. En este sentido, aunque Maeztu ha sido bien estudiado y se ha relacionado con las consignas del capitalismo católico en España, en concreto en las políticas de modernización económica del franquismo, no ha habido un estudio dedicado a aflorar las conexiones entre las referencias religiosas y la expansión de un determinado modo económico, y los límites de esa influencia religiosa, a veces convertida en mera impostura para defender un tradicionalismo en lo que no era sino un acompañamiento administrativo y monetario a las vicisitudes occidentales. En este estudio se han remarcado las confluencias entre la teoría maeztiana sobre el capitalismo y la industrialización con el paso efectivo dado por los protagonistas del desarrollismo franquista. Las enseñanzas espirituales en el terreno económico, ahora bajo la batuta direccional del Opus Dei, mantendrán cierto eco con lo establecido por el pensador vasco. Una vez establecidas las coordenadas teóricas fundamentales de esta correlación, así como con los grupos afines ideológicamente a ella, queda para una futura investigación la revisión intensiva de la documentación archivística, tanto privada como de instancias públicas, de algunos protagonistas que pretendieron la efectucción, más o menos realista, de este tipo de doctrina.

Por otro lado, se han categorizado los modos de racionalización que permitieron la modernización de las estructuras político-administrativas del Estado franquista, con el fin de esclarecer la importancia y alcance de la burocratización de la política española más allá de las consignas historiográficas clásicas, empeñadas en englobar todos los matices de este proceso dentro del fenómeno de la tecnocracia. El cambio fundamental es, por tanto, el proceso de institucionalización burocrática que comienza desde el nuevo gobierno de 1957, y que a la vez subvierte los otros programas -eminentemente, desde el falangismo- cuyos axiomas sobre la presencia política clásica eran de algún modo contrarios a los vientos geopolíticos internacionales. La transformación de las bases de la organización política misma y, derivado de ello, el tipo de legitimación a la que accede el franquismo una vez completadas las reformas administrativas y jurídicas, son las claves de este periodo. El proceso de burocratización política va ligado además a la institucionalización del Régimen, en tanto que la estructuración en un Estado basado en



leyes de dominación legal-racional ampara una jurisprudencia contrapuesta al clásico caudillismo político que el franquismo utilizaría desde sus inicios tiende a limitar el poder unilateral que pudiera ser auspiciado mediante otro tipo de jurisprudencias basadas en el caudillismo. Así, se han definido adecuadamente términos en torno a la tecnocracia y burocracia en relación a la etapa en la que se afianzan en España y, a la vez, se ha sugerido el modo en que nuevos grupos ideológicos, precisamente por ser los portadores de estas ideas reformistas, están en condiciones de acceder al poder institucional. Finalmente, se ha defendido aquí que el proceso de burocratización es específicamente político, y que sus derivaciones en el terreno económico, que tan importantes son para entender el resto del proceso desarrollista en España, debe estudiarse complementariamente a este. Este sería un primer paso, fundamental, para toda diferenciación conceptual que se estudie en el franquismo entre tecnocracia y burocracia.

Otra aportación de este trabajo se cifra en la innovación a la hora de entender uno de los procesos más importantes en la historia política de España, como fue el conjunto de leyes que, durante la década de 1950, configuran la racionalización político-administrativa ya mencionada, y que es condición de posibilidad del futuro desarrollismo económico. A partir de esa etapa, el franquismo adaptó su política económica al liberalismo económico de raigambre alemana, conocido como ordoliberalismo. Al franquismo hubo de interesarle la importación de un nuevo tipo de economía política, básicamente por dos razones: la primera, porque su grave crisis económica, deudora de una cerril autarquía, requirió un ajuste de la situación financiera del país, con lo que el ordoliberalismo sirvió de herramienta para aliviar la presión económica hacia el desarrollismo. La segunda razón no resultó tan obvia al principio, pero terminó siendo uno de los motivos más sólidos de la supervivencia del Régimen, pues en el milagro del crecimiento económico encontró una justificación a su “legitimidad de ejercicio” que acompañó al acompasamiento ideológico aquí detallado. Además, no hay que olvidar que esta doctrina servía también de cierta justificación del nacionalcatolicismo franquista por el sentido espiritual que las bases filosóficas del ordoliberalismo contenían.

La novedad principal ha consistido en establecer el vínculo entre las premisas e intenciones de esta serie de cambios políticos con un perfil historiográfico determinado, que dotaría de legitimidad y fuerza el proyecto integrista. El régimen franquista siguió apostando por una política reaccionaria y antidemocrática en sus principios sociales

básicos, pero adquirió las premisas de una economía más cercana al liberalismo mencionado -en ocasiones de forma paradójica- que se ha formulado bajo el título de “nacional-liberalismo”. Del mismo modo, se ha utilizado la comprensión de este paradigma historiográfico en el ámbito cultural de la época, particularmente en el terreno de la novela realista. Al aplicar el elemento historiográfico a la evolución de la novela española de los años 50 y 60 se pueden constatar paralelismos entre el elemento represivo del franquismo y sus vías de escape social y cultural, así como divergencias en el modo contestatario de entender la literatura y el arte en relación a las propias contradicciones que surgen desde el sistema. La exposición argumental resalta que los cambios en la novela española, pasando de una primera etapa donde se comprendieron como elementos de contrarresto ideológico totalitario a otra más cercanas a la crítica y la ironía, mantienen una correspondencia nada desdeñable con las propias adaptaciones políticas del Régimen, en especial una vez adoptado el discurso de una pretendida desideologización.

Con todo ello, finalmente, se ha precisado el modo de entender la legitimación que el franquismo va adquiriendo desde la posguerra mundial (1945) y los modos en que esta legitimación, deudora de adaptaciones continuas y adoleciendo de fuertes tensiones internas, se establece para permitir la supervivencia del franquismo en una situación histórica aparentemente adversa. Así, no solo se ha indagado en la conocida disputa por el poder cultural e institucional de las familias políticas franquistas, sino que han quedado expuestas las raíces ideológicas que conforman el grupo nacionalcatólico integrista, a la postre protagonista de la aplicación, en el franquismo, de su genuina idea de modernización.

## BIBLIOGRAFÍA

Albareda, José María. *Consideraciones sobre la investigación científica*. Madrid: CSIC, 1951.

Alsina, José. “Ramiro de Maeztu y la formulación del capitalismo católico”, en *La Razón histórica* 16, 2011, pp.

\_\_\_\_\_ “La última etapa de Ramiro de Maeztu: Acción Española y conspiración antirrepublicana”, en *La Razón Histórica* 17, 2012, pp.

Álvarez Bolado, Alfonso. *Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

Álvarez, Juan. *Burocracia y poder político en el régimen franquista*. Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública, 1984.

Álvarez, Luis. “La economía otra y la invención del Neoliberalismo”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 31, 2013, pp. 25-39.

Appleby, Joyce. “Modernization theory and the formation of modern social theories in England and America”, en *Comparative Studies in Society and History* 20, 1978, pp. 259-285.

Aróstegui, Julio. *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres, ideas*. Madrid: La esfera de los libros, 2003.

Artigues, Daniel. *El Opus Dei en España*. París: Ruedo Ibérico, 1968.

Ascunce, José Ángel. *Sociología cultural del franquismo (1936-1975). La cultura del nacionalcatolicismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.

Aurell, Jaume “La formación de un gran relato sobre el Opus Dei”, en *Studia et Documenta: rivista dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá* 6, 2012, pp. 235-294.

- Bañón, Rafael. *Poder de la burocracia y Cortes franquistas (1941-71)*. Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública, 1978.
- Bantigny, Ludivine. “La fin de l’histoire n’aura pas lieu”, en *Écrire l’histoire* 15, 2015 pp. 19-26.
- Bassols, Raimundo. “España y Europa durante el franquismo”, en *Historia Contemporánea* 30, 2005, pp. 115-128.
- Bell, Daniel. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza, 1976.
- \_\_\_\_\_. *The End of Ideology*. New York: Harvard University Press. 1988.
- \_\_\_\_\_. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza, 1989
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Ítaca, 2003.
- Bernal, Francisco. *El sindicalismo vertical. Control laboral y representación de intereses en la España franquista. La Delegación Nacional de Sindicatos (1936-1945)*. Tesis Doctoral. European University Institute, 2008.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Botti, Alfonso. *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*. Madrid: Alianza, 1992.
- Box, Zira.. «Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación al debate actual», en *Ayer* 62, 2006, pp. 195-230.
- \_\_\_\_\_. *España, año cero: la construcción simbólica del franquismo*. Madrid: Alianza, 2010.
- Bueno, Gustavo. “Estado e historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)”, en *El Basilisco. Revista de Materialismo Filosófico* 11, 1992, pp. 3-27.
- Callahan, William. *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Casanova, José. “The Opus Dei ethic, the technocrats and the modernization of Spain”, en *Social Science Information/sur les sciences sociales* (22), 1983, pp. 27-50.

\_\_\_\_\_. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

\_\_\_\_\_. “España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado”, en *Historia Social* 35, 1999, pp. 135-152.

Cañellas, Antonio. “Los caminos de la apertura política (1962-1969)”, en *Memoria y civilización* 12, 2009, pp. 253-280.

\_\_\_\_\_. *Conservadores y tradicionalistas en la España del siglo XX*. Gijón: Ediciones Trea, 2013.

\_\_\_\_\_. (comp.). *La tecnocracia hispánica*. Gijón: Ediciones Trea, 2016.

Cela, Camilo José. *La Colmena*. Madrid: Cátedra, 1989.

Comte, Auguste. *Curso de Filosofía positiva*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004.

Conde, Francisco Javier. *Contribución a la doctrina del caudillaje*. Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular, 1952.

\_\_\_\_\_. *El hombre, animal político*. Madrid: Encuentros, 2011.

Costa Pinto, Luís Álvaro. *Desarrollo económico y transición social*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.

\_\_\_\_\_. “Modernización: concepto o ideología”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 14, 1980, pp. 145-152.

Cubillo, Ruth. “A propósito de la literatura social y con ánimo de polémica: Cuadernos para el diálogo. 1963-1975”, en *Filología y Lingüística* 24, 2002, pp. 19-39.

Dahlström, Carl; Lapuente, Víctor. *Organizing Leviathan. Politicians, Bureaucrats and the Making of Good Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Del Valle, Juan Antonio. “La censura gubernativa de prensa en España (1914-1931)”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Era)* 21, 1981, pp. 73-126.

Delgado, Lorenzo; Martín, Ricardo; Pardo, Rosa (eds.). *La apertura internacional de España. Entre el franquismo y la democracia (1953-1989)*. Madrid: Sílex, 2016.

Delgado, Lorenzo; López, Santiago. *Ciencia en transición. El lastre del franquismo ante el reto de la modernización*. Madrid: Sílex, 2019.

Di Febo, Giuliana. *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

Díaz, Onésimo; Meer, Fernando de. *Rafael Calvo Serer: la búsqueda de la libertad (1954-1988)*. Madrid: Rialp, 2010.

Domingues, José Maurício. “Desenvolvimento, modernidade e subjetividade”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 40, 1999.

Donoso Cortés, Juan. «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo». En *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, edición de Gavino Tejado, tomo IV. Madrid: Imprenta de Tejado, 1854.

Duque, Félix. Teofranquismo. Una aproximación a la crítica de la teología política en los años sombríos. En R. Navarrete y V. Rocco (comps.). *Teología y teonomía de la política*, Madrid: Abada Editores, 2012, pp. 147-220.

Eisenstadt, Shmuel Noah. “Multiple modernities”, en *Daedalus* 129, 2000, pp. 1-29.

\_\_\_\_\_ "Some Reflections on Political Sociology and the Experience of Modernizing Societies”, en *History and Theory* 1, 1974, pp. 225-252.

Elorza, Antonio. *La modernización política en España*. Madrid: Endymion, 1988.

Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid: Ediciones Rialp, 1965.

Fernández Riquelme, Sergio. *Sociología, corporativismo y cuestión social en España*. Tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2008.

Fontana, Josep. *La historia después del fin de la historia*. Barcelona: Crítica, 1992.

Forner, Salvador; Senante, Heidy-Cristina (eds.). *Miradas a Europa. Percepciones y relatos desde España*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2020.

Fouilloux, Étienne. «Iglesia católica y mundo moderno». En *Religión y Sociedad en España (siglos XIX y XX)*, edición de Paul Aubert, pp. 77-89. Madrid: Colección de la Casa de Velázquez, 1995.

Fuenmayor, Amadeo De; Gómez-Iglesias, Valentín; Illanes, José Luis. *El itinerario jurídico del Opus Dei Historia y defensa de un carisma*. Pamplona: Eunsa, 1989.

Fuentes, Alicia. “Franquismo y exportación cultural. El caso de la Exposición de Arte Español en Buenos Aires, 1947”. *Iberoamericana* 44, 2011, pp. 25-46.

Fukuyama Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.

Gallego, Ferrán. *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*. Barcelona: Crítica, 2014.

Ganivet, Ángel. *Idearium Español*. Granada: Ventura y Sabatel, 1897.

García, Eduardo. “Notas sobre un tiempo confuso”, en *Cuadernos para el Diálogo* 23, 1970, pp. 25-27.

García-Pelayo, Manuel. *Burocracia y tecnocracia*. Madrid: Alianza, 1982.

Gentile, Emilio. «Fascism as political religion», en *Journal of Contemporary History* 25, 1990, pp. 229-251.

\_\_\_\_\_. *Il culto del littoro. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Roma: Laterza, 2001.

Gentile, Emilio; Tusell, Javier; Di Febo, Juliana (coord.). *Fascismo y franquismo cara a cara*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

Gil, Pablo. *La novela social española (1942-1968)*. Barcelona: Seix Barral, 1968.

Giménez Caballero, Ernesto. *Carteles*. Madrid: Espasa Calpe, 1927.

\_\_\_\_\_. *Arte y Estado*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

Giménez Martínez, Miguel Ángel. “Autoritarismo y modernización de la Administración Pública española durante el franquismo”, en *Revista De Estudios De La Administración Local Y Autonómica* 1, 2014a, pp. 71-80.

\_\_\_\_\_. *El Estado franquista. Fundamentos ideológicos, bases legales y sistema institucional*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014b.

Gómez Benito, Cristóbal (coord.). *Joaquín Costa y la modernización de España*. Madrid: Congreso de los Diputados, 2011.

Gómez de la Serna, Ramón. *Azorín*, Buenos Aires: Losada, 1957.

González, Ángeles. “La otra modernización: tecnocracia y mentalidad de desarrollo en la península ibérica (1959-1974)” en *Historia y Política* 35, 2016, pp. 313-339.

\_\_\_\_\_. “Los proyectos de renovación autoritaria, tecnocrática, en tiempos de la dictadura tardía. Marcelo Caetano y Laureano López Rodó”, en *Historia del presente* 28, 2016, pp. 9-20.

González Arintero, Juan. *La verdadera mística tradicional*. Salamanca: Editorial Fides, 1925.

\_\_\_\_\_. *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. Madrid: Editorial Católica, 1959.

González Cuevas, Pedro Carlos. *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Madrid: Tecnos, 1998.

\_\_\_\_\_. *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

\_\_\_\_\_. “Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española”, en *Hispania* 207, 2001, pp. 99-142.

\_\_\_\_\_. *Maeztu. Biografía de un nacionalista español*. Madrid: Marcial Pons, 2003.

\_\_\_\_\_. “La derecha tecnocrática”, en *Historia y Política* 18, 2007, pp. 23-48.

\_\_\_\_\_. “La nacionalización de las masas en el primer Maeztu (1898-1904)”, en *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies* (36), 2011, pp. 97-109.

\_\_\_\_\_. “‘Punta Europa’ y ‘Atlántida’: dos respuestas a la crisis de la teología política (1956-1970)”, en *Historia y Política* 28, 2012, pp. 109-138.



Goytisolo, Juan. "Para una literatura nacional popular" [1959], en *Ínsula* 146, 1988, pp. 39-40.

\_\_\_\_\_ *El furgón de cola*. Barcelona: Seix Barral, 1976.

Gracia, Jordi. *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona: Anagrama, 2004.

\_\_\_\_\_ *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*. Barcelona: Anagrama, 2006.

Griffin, Roger. *The nature of fascism*. London: Routledge, 1993.

Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra, 1999.

Hegel, Georg W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Universidad, 1975.

Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes. The short twentieth century 1914-1991*. London: Penguin Group, 1994.

\_\_\_\_\_ *La era de la revolución. 1789-1848*. Barcelona: Crítica, 2011.

Huntington, Samuel P. "Political development: America vs. Europe", en *World Politics* 18, 1966, pp. 378-414.

Jiménez Torres, David. "Anticapitalismo, heterodoxia, universalidad: la etapa británica de Ramiro de Maeztu (1905-1919)", en *Revista de Hispanismo Filosófico* 20, 2015, pp. 63-84.

Jordana, Luis. "El principio de unidad y sus consecuencias políticas y administrativas", en *Revista de Estudios Políticos* 5, 1942, pp. 33-54.

Judt, Tony. *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Madrid: Taurus, 2012.

Juliá, Santos. *Historia de las dos Españas*, Madrid: Taurus, 2004.

Laboa, Juan María. *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1994.

- Pedro Laín. *A qué llamamos España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1971
- \_\_\_\_\_. *España como Problema (II)*. Teruel: Galaxia Gutenberg, 2006.
- Larraz, Fernando. *Letricidio español. Censura y novela durante el franquismo*. Gijón: Trea, 2014.
- Laval, Christian; Dardot, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Lily Litvak, “‘Los tres’ y Electra. La creación de un grupo generacional bajo el magisterio de Galdós”, en *Anales Galdosianos VIII*, 1973, pp. 89-93.
- Linz, Juan José. “Sistemas totalitarios y regímenes autoritarios”. Ed. José Ramón Montero y Thomas Jeffrey, *Obras Escogidas*, tomo III. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- Llorente, Ángel. *Arte e ideología en el franquismo, (1936-1951)*. Madrid: Visor, 1995.
- López García, José Antonio. *Estado y Derecho en el franquismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1996.
- López Rodó, L. “La reforma administrativa en España”, en *Documentación Administrativa* 1, 1958, pp. 5-14.
- \_\_\_\_\_. “Administración pública y desarrollo económico”, en *Documentación Administrativa* 65, 1963, pp. 9-27.
- \_\_\_\_\_. “Nuevo espíritu de la burocracia”, en *Documentación Administrativa* 66-67, 1963, pp. 9-20.
- \_\_\_\_\_. *Política y desarrollo*. Madrid: Aguilar, 1970.
- Marglin, Stephen; Schor, Juliet. *The Golden age of capitalism. Reinterpreting the experience of postwar*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Marías, Julián. “El 98 antes del 98: Ganivet”, en *RILCE. Revista de filología hispánica* 13, 1997, pp. 121-128.
- Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós, 1998.

Maeztu, Ramiro de. *La crisis de humanismo. Los principios de autoridad, libertad y función a la luz de la guerra*. Barcelona: Editorial Minerva, 1919.

\_\_\_\_\_. *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Gráfica Universal, 1941.

\_\_\_\_\_. *España y Europa*, Madrid: Espasa-Calpe, 1959.

\_\_\_\_\_. *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

\_\_\_\_\_. *Don Quijote, Don Juan y La Celestina. Ensayos en simpatía* [1926]. Madrid: Visor, 2004.

\_\_\_\_\_. *Hacia otra España*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

\_\_\_\_\_. *El sentido reverencial del dinero*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.

March, Eva. “Franquismo y vanguardia. La III Bienal Hispanoamericana de Arte”, en *Espacio, tiempo y forma* 3, 2015, pp. 33-54.

Martín, Manuel. *La escuela de Friburgo y los economistas españoles*. Madrid: Instituto Económico de Análisis Económico y Social, 2016.

Mate, Reyes. *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*. Madrid: Errata Naturae, 2009.

Mateos, Abdón; Soto, Álvaro. *El franquismo. 1959-1975. Desarrollo, tecnocracia y protesta social*. Madrid: Arlanza, 2005.

Mateos, Abdón; Herrerín, Ángel. (coord.). *La España del presente: de la dictadura a la democracia*. Madrid: Asociación de Historiadores del Presente, 2006.

Meier, Heinrich. *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. Berlin: J.B. Metzler, 2003.

\_\_\_\_\_. “¿Qué es la Teología Política? Introducción a un concepto controvertido”, en *La Torre del Virrey* 6, 2008, pp. 89-93.

Menéndez, Manuel (ed.). *Sobre el poder*. Madrid: Tecnos, 2007.

Meynaud, Jean. *Problemas ideológicos del siglo XX*. Ariel: Barcelona, 1964.

Miguel, Amando de. *Sociología del franquismo*. Barcelona: Euros, 1975.

- Molina Cano, Jerónimo. *La tercera vía en Wilhelm Röpke*. Navarra: Universidad de Navarra, 2001.
- Molinero, Carme; Ysàs, Pere. *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*. Barcelona: Crítica, 2008.
- Moradiellos, Enrique. “La doctrina del caudillaje en España: legitimidad política y poder carismático durante el franquismo”, en *Hispania* 254, 2016, pp. 789-817.
- Morán, Fernando. *Novela y semidesarrollo. Una interpretación de la novela hispanoamericana y española*. Madrid: Taurus, 1971.
- Moreno Juste, Antonio. *Franquismo y construcción europea*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Morodo, Raúl. “La formalización de Acción Española”, en *Revista de Estudios Políticos* 1, 1978, pp. 29-48.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*. Madrid: Alianza, 1985.
- Mouzelis, Nicos. *Organización y burocracia. Un análisis de las teorías modernas sobre organizaciones sociales*. Barcelona: Ediciones Península, 1991.
- Moya, Carlos. *Señas de Leviatán. Estado nacional y sociedad industrial: España 1936-1980*. Madrid: Alianza, 1984.
- Muñoz Soro, Javier. *Cuadernos para el diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- Nadal, Jordi (comp.). *La economía española en el siglo XX. Una perspectiva histórica*. Barcelona, Ariel, 1994.
- Nieto García, Alejandro. *El pensamiento burocrático*. Granada: Comares, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2012.
- Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Montevideo: Trilce, 2008.

Núñez Seixas, Xosé M. *Las utopías pendientes. Una breve historia del mundo desde 1945*. Barcelona: Crítica, 2015.

Ocio, Luis. *Ramiro de Maeztu. Un monárquico en la II República*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2014.

Ortega, Félix. *El mito de la modernización. Paradojas del cambio social*. Barcelona: Anthropos, 1994.

Ortega y Gasset, José. *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*. Obras Completas [1925], tomo III. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

Paniagua, Francisco Javier. *La ordenación del capitalismo avanzado en España: 1957-1963*. Barcelona: Anagrama, 1977.

Pasamar, Gonzalo. “La influencia de ‘Annales’ en la historiografía española durante el franquismo: un esbozo de explicación”, en *Historia Social* 48, 2004, pp. 149-172.

Payne, Stanley. *El fascismo*. Madrid: Alianza, 1986.

Paxton, Robert. *The anatomy of fascism*. London: Penguin Books, 2005.

Pérez, José María. “El papel de las élites intelectuales en la concepción de los procesos de modernización y cambio social de S. N. Eisenstadt”, en *Sociología histórica* 7, 2017, pp. 377-383.

Perfecto, Miguel Ángel. “Corporativismo y política social en España. Orígenes y evolución”, en *Estudios Históricos* 64, 2018, pp. 279-296.

Pinedo, Javier (coord.). *Debates intelectuales*, Santiago: Ariadna Ediciones, 2018.

Piqueras, José Antonio. *Cánovas y la derecha española*. Barcelona: Ediciones Península, 2008.

Prades, Sara. “Escribir la Historia para definir la nación. La historia de España en Arbor: 1944-1956”, en *Ayer* 66, 2007, pp. 177-200.

Preston, Paul. *Las derechas españolas en el siglo XX: Autoritarismo, fascismo y golpismo*. Madrid: Editorial Sistema, 1986.

\_\_\_\_\_. *Franco: caudillo de España*. Barcelona: Grijalbo, 1994.

- Rahner, Karl (ed.). *Dios y la ciudad: nuevos planteamientos en teología política*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Reig, José. *Identificación y alienación. La cultura política en el tardofranquismo*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2007.
- Reig Tapia, Alberto. “Aproximación a la teoría del caudillaje en Francisco Javier Conde”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 69, 1990, pp. 61-81.
- Reyes, Giovanni. “Four main theories of development: modernization, dependency, world-system and globalization”, en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas* 4, 2001, pp. 1-16.
- Ridruejo, Dioniso. *Escrito en España*, Buenos Aires: Losada, 1964.
- Rodríguez, Javier (coord.). *En el centenario de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005.
- Röpke, Wilhelm. “Europa desde fuera: Meditación sobre el ente y los límites de Europa”, en *Arbor* 201, 1962, pp. 55-63.
- Rostow, W.W. *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1993.
- Ruano, Yolanda. “La presencia de Max Weber en el pensamiento español”, en *Arbor* 726, 2007, pp. 545-566.
- Ryan, Alan; et al. *A propósito del fin de la historia*. Valencia: Debats, 1994.
- Saint-Simon, Henri. *El catecismo político de los industriales*. Barcelona: Orbis, 1986.
- Sales, Juan Carlos. “Nacional-liberalismo: la legitimación del franquismo entre capitalismo tardío y guerra fría”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 47, 2021, pp. 233-235.
- Sánchez, Mariano. *Los ricos de Franco: Grandes magnates de la dictadura, altos financieros de la democracia*. Barcelona: Roca Editorial, 2020.

Santervás, Rafael, “Maeztu y Araquistain. Dos periodistas acuciados por la transformación de España”, en *Cuadernos de Historia Contemporánea* 12, 1990, pp. 133-154.

Sanz, Santos. *Historia de la novela social española (1942-1975)*. Madrid: Editorial Alhambra, 1980.

\_\_\_\_\_. “Cincuentenario de una crisis: 1962-63. Carcoma en el realismo social español”. *Anales de la literatura española contemporánea* 38, 2013, pp. 403-439.

Saz, Ismael. *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, 2003.

\_\_\_\_\_. “Mucho más que crisis políticas: el agotamiento de dos proyectos enfrentados”, en *Ayer* 68, 2007, pp. 137-163.

Schmitt, Carl. “Interpretación europea de Donoso Cortés”. En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, edición de Héctor Orestes. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 225-244.

\_\_\_\_\_. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Ciudad de México: Distribuciones Fontamara, 2008.

\_\_\_\_\_. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2016.

Schmitter, Philippe. “Neocorporativismo y Estado”, en *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 31, 1985, pp. 47-78.

Shaw, Donald. *La generación del 98*. Madrid: Cátedra, 1977.

Serrano, Enrique. *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Anthropos, 1994.

Sesma, Nicolás. “La construcción del discurso europeísta del franquismo desde el Instituto de Estudios Políticos (1948-1956)”, en *Historia Contemporánea* 30, 2005, pp. 159-177.

\_\_\_\_\_ “Franquismo, ¿Estado de Derecho? Notas sobre la renovación del lenguaje político de la dictadura durante los años 60”, en *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea* 5, 2006, pp. 45-58.

So, Alvin. *Social Change and Development. Modernization, dependency and world-system*. California: SAGE, 1991.

Soto Carmona, Álvaro. *¿Atado y bien atado? Institucionalización y crisis del franquismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

Suárez Cortina, Manuel. *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.

Tuñón de Lara, Manuel. “Maura, el ‘maurismo’ y sus élites”, en *Mayurqa* 16, 1976, pp. 71-85.

Tuñón de Lara, Manuel; Biescas, José Antonio. *España bajo la dictadura franquista*. Barcelona: Labor, 1981, vol. 10.

Tusell, Javier. *Carrero. La eminencia gris del régimen de Franco*. Madrid: Temas de hoy, 1993.

Vallet de Goytisolo, Juan. “Eugenio Vegas Latapié, académico de ciencias morales y políticas”, en *Verbo* 403-404, 2002, pp. 187-202.

Varela, Javier. *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*. Madrid: Taurus, 1999.

Vegas, Eugenio. *Romanticismo y democracia*. Santander: Cultura Española, 1938.

\_\_\_\_\_ *Escritos políticos*. Madrid: Cultura Española, 1940.

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

\_\_\_\_\_ “Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español”, en *Res Publica* 13-14, 2004, pp. 41-54.



\_\_\_\_\_ “En diálogo con Weber. Sobre La tiranía de los valores de Carl Schmitt”, en *Coherencia. Revista de Humanidades* 10, 2013, pp. 13-40.

\_\_\_\_\_ *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Madrid: Trotta, 2016.

\_\_\_\_\_ *Freud lee el Quijote*. Madrid: La Huerta Grande, 2017.

Villoria, Manuel. “El papel de la burocracia en la transición y consolidación de la democracia española: primera aproximación”, en *Revista Española de Ciencia Política* 1, 1999, pp. 97-125.

Viñas, Ángel. *Los pactos secretos de Franco con Estados Unidos. Bases, ayuda económica, recortes de soberanía*. Barcelona: Grijalbo, 1981.

Weber, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1972.

\_\_\_\_\_ “La situación de los trabajadores agrícolas en la Alemania del Este del Elba. Visión General” [1892], en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 49, 1990, pp. 233-255.

\_\_\_\_\_ *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo, 1997.

\_\_\_\_\_ *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

\_\_\_\_\_ *Escritos políticos*. Madrid: Alianza, 2008.

\_\_\_\_\_ *Sociología del poder*. Madrid: Alianza, 2016.

Ynfante, Jesús. *La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la Santa Mafia*. París: Ruedo Ibérico, 1970

Zaratiegui, Jesús María. *La tecnocracia y su introducción en España*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2019.

Zaratiegui, Jesús María; García, Alberto. “¿Los mismos perros con distintos collares? Solución de continuidad entre la tercera fuerza y la tecnocracia española”, en *Brocar: Cuadernos de investigación histórica* 43, 2019, pp. 229-256.