

# **Las Fuentes Francesas de Acción Española**

*Juan Olabarria Agra*

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

## **1. La Segunda República y la transformación de los monárquicos**

El 16 de diciembre de 1931 aparecía el primer número de la revista *Acción Española*; en ella las cuestiones doctrinales ocupaban más páginas que los comentarios sobre el acontecer político; sus fundadores la habían concebido como un "laboratorio ideológico" capaz de ofrecer a la extrema derecha contrarrevolucionaria un cuerpo de doctrina adaptado a los nuevos tiempos. Eugenio Vegas Latapié, un hombre que se había formado en el integrismo, fue su más antiguo promotor; se inspiraba en *Acción Francesa*, órgano del monarquismo autoritario de Charles Maurras. Sus colaboradores habituales (Marqués de Quintanar, Miguel Herrero García, Ramiro de Maeztu, Víctor Pradera, José María Pemán, Jose Pemartín, Araujo Costa, etc.) representaban diversas tendencias políticas, aunque con un punto en común: su rechazo no sólo de la República, sino del mismo sistema parlamentario. *Acción Española* era el punto de convergencia teórica de varios grupos antidemocráticos:

a) Los que siempre habían sido contrarios a la democracia; tradicionalistas, como Víctor Pradera, Marcial Solana y Araujo Costa.

b) Los que tempranamente habían evolucionado desde el liberalismo conservador hacia posturas autoritarias desde los años veinte. Julio Gil Pecharroman ha hecho notar acertadamente que «la Dictadura supuso la eliminación de buena parte de los obstáculos doctrinales que enfrentaban a carlistas y alfonsinos»<sup>1</sup>. La convergencia doctrinal entre tradicionalistas y alfonsinos conversos a la monarquía autoritaria es visible durante la Dictadura, aunque algunas "conversiones" se producen antes, por la exaltación militarista producida al hilo de las campañas marroquíes (Lequerica), por contagio del ambiente belicista de la I Guerra Mundial o como reacción al período revolucionario que le siguió, el llamado en España "trienio bolchevique".

c) Los alfonsinos constitucionales, que habían dejado de serlo a partir del exilio de Alfonso XIII; es decir, aquellos a quienes la hostilidad hacia la II República llevó a abandonar el viejo liberalismo de la Restauración (Sáinz Rodríguez, Pemán, Calvo Sotelo)<sup>2</sup>.

Así pues, aunque el papel de Renovación Española (alfonsinos conversos a la monarquía autoritaria) fue muy importante en la revista, en ella hubo sitio para monárquicos de diversa procedencia (y esporádicamente para los fundadores de Falange) mientras tenía lugar un intento de reconciliación y conjunción dinástica en la persona del príncipe Don Juan, se desarrollaba un proceso paralelo de reconciliación ideológica en las páginas de la revista *Acción Española*; en ellas confluyeron dos culturas bien diferenciadas:

a) La cultura política del carlismo. Esta se había nutrido de dos fuentes principales: los pensadores políticos españoles del Siglo de Oro, es decir, la "Segunda Escolástica" (Vitoria, Suárez) y los tradicionalistas franceses (directamente con Luis de Bonald y José de Maistre e indirectamente a través de Donoso Cortés, muy influido por ellos). La recepción del tradicionalismo francés produjo en su momento problemas con la ortodoxia católica. Los tradicionalistas franceses negaban la posibilidad de conocimiento racional, haciendo depender éste de la fe. Un irracionalismo inspirado en Orígenes y en los neoplatónicos les llevó a afirmar que el conocimiento no es más que revelación de Dios y que la fe precede e inspira a la razón. Esta doctrina, "fideísmo", fue condenada por la Iglesia, ya que negaba la validez de las "cinco vías" de Santo Tomás.

Además Bonald, y sobre todo De Maistre, incorporaban a su doctrina ciertos aspectos del "naturalismo político". Admitiendo, de hecho, el determinismo de Montesquieu, tendían a basar su defensa del Antiguo Régimen en

---

<sup>1</sup> GIL PECHARROMAN, J.: *Renovación Española. Una alternativa monárquica a la II República* (tesis doctoral inédita), dos tomos, Madrid, Universidad Complutense, 1983, vol. I, p. 70.

<sup>2</sup> GALINDO HERRERO, S.: *Los partidos monárquicos bajo la II República*, Madrid, 1956, p. 34. Según el testimonio de Galindo Herrero, Calvo Sotelo, aunque colaborador de Primo de Rivera, era partidario del retorno a la "normalidad constitucional".

argumentos que ya no eran siempre de base espiritual y que incluso podían ser admitidos por personas agnósticas. En una cultura política de marcada hegemonía clerical, como ha sido el carlismo, la recepción del tradicionalismo francés tenía que ser conflictiva.

b) La cultura política de la que eran depositarios los monárquicos alfonsinos "conversos". La mayor parte de los colaboradores de *Acción Española* son hombres que llevan muchos años leyendo y escribiendo (algunos desde principios de siglo); se han educado, por lo tanto, en el ambiente liberal de la restauración canovista. Basta una ojeada a las publicaciones de la época que se contienen en nuestras bibliotecas, así como a las obras y autores que se citan, para comprender de inmediato que la cultura española de la época, lo que leían los conservadores y los liberales, era extraordinariamente abierta a la influencia extranjera, en especial a la cultura francesa. Se trata de una cultura laica (Taine, Renan, Barrès, Drumont, Le Bon) cuyo más claro exponente se encuentra en el "monarquismo positivista" y pseudocientífico del agnóstico Charles Maurras.

## **2. Acción Española y sus fuentes**

### **2.1. El encabalgamiento de las fuentes**

La reconciliación de grupos monárquicos de diferente origen supuso la confluencia en las páginas de *Acción Española* de unas fuentes ideológicas surgidas en épocas muy diferentes. Por esta razón el análisis doctrinal de la revista y de sus fuentes requiere no sólo atención al elemento temático con un criterio sincrónico<sup>3</sup>. El análisis de las fuentes revela una sucesión en el tiempo; a las fuentes "modernas" que aportan los alfonsinos, se suman las fuentes "antiguas", que provienen del tradicionalismo; entonces la revista aparece como un valle de Josafat de las ideologías. El antisemitismo racista calcado de *La France Juive*<sup>4</sup> alterna con el espiritualismo cristiano, la exaltación de la patria con la desconfianza hacia la dinastía que unificó los reinos de España. Junto a las ideologías "recién llegadas" que reforzaban el nacionalismo con argumentos deterministas, se pueden contemplar restos de un increíble arcaísmo político, como el neogüelfismo de Araujo Costa, cuyas raíces se hunden en la polémica entre el poder papal y el poder real en la época de las Investiduras. Así pues, la confluencia de grupos políticos diferentes tuvo como resultado un aporte de estratos ideológicos de diferentes épocas. Sondar estos estratos casi equivale a reproducir la historia del pensamiento reaccionario desde la Baja Edad Media hasta el siglo XX.

<sup>3</sup> MORODO, R.: *Los orígenes ideológicos del Franquismo: Acción Española*, Madrid, 1985.

<sup>4</sup> DRUMONT, E.: *La France Juive (Essai d'Historie Contemporaine)*.

## 2.2. El colonialismo cultural. El problema de las ideologías "pret a porter"

La acusación de extranjería ideológica es un tópico en la polémica entre derechas e izquierdas. Desde finales del siglo XVIII la propaganda reaccionaria reprochó al progresismo español su afrancesamiento ideológico, y desde entonces ésta ha sido la principal arma de la derecha; en especial, la derecha nacionalista ha extranjerizado a sus contrincantes bajo la acusación de importar ideologías exóticas; la sede de las ideas había dejado de ser el intelecto humano; ahora las ideas eran patrimonio de las naciones. Los hombres de *Acción Española* identificaban su propia ideología con la de la nación, invalidaban a sus adversarios políticos identificándolos con la "anti-España".

Javier Herrero en su obra *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*<sup>5</sup> ha visto la otra cara de la moneda: los reaccionarios españoles dependen de fuentes ideológicas extranjeras. En realidad, se trate de pensamiento progresista o reaccionario, hay que partir de un hecho: el colonialismo cultural. Sólo las grandes potencias producen ideología o al menos sólo ellas se encuentran en situación de divulgarla (y esto puede deberse tanto a la valía real de sus pensadores, como a razones de prestigio).

Ahora bien: un país puede atravesar situaciones en las que la necesidad de propaganda ideológica y la búsqueda de apoyos culturales se hagan apremiantes. En una situación así, los países que no producen ideología tienen que importarla. En España la demanda de apoyos ideológicos y la necesidad de utilizar la dialéctica eran tanto mayores cuanto que ya no se contaba con una dictadura; la persuasión era -de momento- un método insustituible, si bien la acción persuasiva de la revista no va dirigida a las masas. Es el elitismo lo que separa a *Acción Española* de la prensa fascista con vocación demagógica (como *La conquista del Estado* de Ramiro Ledesma).

El repertorio de ideas disponible era muy amplio. Durante todo el siglo XIX la recepción de obras francesas -traducidas o directamente importadas- fue constante y sería un error suponer que la derecha reaccionaria permanecía impermeable a ellas. Basta ojear las notas y citas de los autores españoles -incluso de los tradicionalistas- para percibir la plétora de los Barrès, Maurras, Le Bon, Le Play, La Tour du Pin que casi rebosan de las páginas.

Naturalmente, estaba también la tradición nacional. España había sido una gran potencia en los siglos XVI y XVII y entonces había producido su propia ideología representada por Vitoria, Soto o Suárez (si bien esta "segunda escolástica" más podría adscribirse a la Compañía de Jesús -sobre todo desde la época de Felipe II- o a los intereses del Papado romano durante las guerras de religión que a la propia España).

---

<sup>5</sup> HERRERO, J.: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, 1988.

En cuanto a la ideología importada de Francia, el nacionalismo prefascista de Barrès, que deificaba a la nación; la nostalgia del mundo pagano y de la esclavitud de Maurras (que, refiriéndose a Jesucristo, se lamentaba de la acción emancipadora de ese profeta hebreo que ha pretendido que los últimos sean los primeros)<sup>6</sup>, hacían imposible su uso en España sin recortes y adaptaciones.

### 2.3. La incompatibilidad de las fuentes

Se planteaban dos problemas. Uno frente a la Iglesia: la heterodoxia de las fuentes modernas. Otro de coherencia interna, por cuanto las fuentes en su diversidad eran, a veces, incompatibles. Una de las complicaciones inherentes al consumismo ideológico o eclecticismo radica en que las fuentes se rechacen recíprocamente. Se ha dado albergue a una nueva idea sin contar con las que habían sido acogidas con anterioridad y un conflicto de incompatibilidades estalla.

El pensamiento reaccionario, en su necesidad de adaptarse a las nuevas situaciones históricas, ha experimentado cambios muy profundos; no es un pensamiento inmóvil, tiene que combatir a un progresismo cambiante, lo que le obliga a "reaccionar" (cada reforma tiene así su contrarreforma). Ha tenido que adaptarse sobre todo a la secularización de la cultura. Se pasó así de una fundamentación trascendente de la organización política y social, a una justificación inmanente, cuyas razones se encuentran no en el más allá sino en la misma naturaleza del mundo.

Hasta el siglo XVIII los tratadistas católicos habían identificado la ley natural con la ley divina. Francisco Suárez había titulado una de sus obras más famosas de manera significativa: *De las leyes y de Dios legislador*. Pero a partir de Montesquieu se abre otro camino: la justificación de la ley vigente no por la voluntad de Dios, sino por la misma naturaleza de las cosas. El concepto de ley humana queda asimilado en su inmutabilidad a la fijeza de la ley científica; existe una "razón científica" ("el espíritu de las leyes") que, aplicada a las leyes de los hombres, explica el porqué de su existencia. Las leyes humanas se rigen por una causalidad tan inmutable y necesaria como aquella que determina las leyes físicas del Universo. Se ha pasado de una concepción providencialista de la ley (como emanada de Dios y querida por él) a una concepción determinista, como ley emanada del mundo mismo. El naturalismo político de Montesquieu apelaba a la inmutabilidad y a la diversidad de la naturaleza para justificar la diversidad e inmutabilidad de las leyes que rigen en los distintos países. Existía, sin embargo, un factor de continuidad entre los iusnaturalistas teológicos y el nuevo "naturalismo cien-

---

<sup>6</sup> MAURRAS. C.: *Le Chemin de Paradis (Mythes et Fabliaux)*, Paris, 1985, pp. 274 y ss.

tífico"; en el primer caso gobierna Dios, en el segundo la naturaleza, y en ninguno de los dos el hombre, por cuanto la ley aparece con un carácter de necesidad.

Antes del siglo XVIII los tratadistas católicos no habían hablado de diversidad (al menos por lo que se refiere a la fuente última de la ley que es Dios; aunque en la práctica justificasen los fueros). Si la ley emana directa o indirectamente de Dios no puede haber diversidad, sólo perfección. La diversidad sólo se explica por el alejamiento del modelo ideal; pero a partir de Montesquieu desaparecían los modelos ideales. La fuente del derecho había dejado de ser trascendente y con ello había perdido su universalidad. La ley perfecta es la que se adapta a las condiciones naturales de cada país. Leyes que nos parecen absurdas en nuestro país, no lo son en otras latitudes. A la diversidad debe añadirse la inmutabilidad, ya que, si el clima es un importante factor que determina las costumbres, el carácter de los pueblos y sus instituciones, no cabe esperar que éstas cambien.

El "naturalismo político" de Montesquieu era el comienzo de dos largas trayectorias ideológicas que llegan hasta nuestros días: el nacionalismo y el determinismo físico.

#### 2.4. El nacionalismo

«He examinado primero a los hombres y he creído que con esta infinita diversidad de leyes y de costumbres no se conducían sólo por sus fantasías... En absoluto escribo para censurar lo que está establecido en cada país. Cada nación encontrará aquí las razones de sus máximas»

(Montesquieu: *De L'Esprit des Lois*, pp. 33-34)

El concepto de civilización universal e incluso el de perfección objetiva están vinculados a la imitación de modelos que se pretende racionales, bien se trate de la "recta razón" teologizada de los escolásticos o de la "razón crítica" de los ilustrados. Pero a partir de Montesquieu cada país «podía encontrar las razones de sus máximas», cada nación podía encontrar en su peculiaridad su propio modelo y su propia justificación. Los antropólogos venían a sustituir a los teólogos. Ya no se trataba de buscar modelos racionales de perfección, ya emanasen éstos de la mente de Dios o de la razón humana; cada país disponía en sus tradiciones y costumbres, de un modelo propio. Ya no era necesario compararse con nadie ni perfeccionar nada; bastaba mirarse al espejo del pasado, a la propia tradición. Herder adoptará para la nación los mismos derechos que reclama para sí la personalidad individual, sobre todo el «derecho a ser uno mismo».

Paralelamente, se estaba operando una profunda transformación estética y psicológica que a partir del Romanticismo daría lugar al moderno culto a la personalidad (la personalidad individual si quiere conservarse como identidad no es perfectible; el narcisismo de la identidad nos ha llevado desde el romanticismo hasta nuestros días a la imitación de nosotros mismos, a «amar nuestros errores», a cultivar la originalidad entendida como diferencia; Hipólito Taine en sus *Orígenes de la Francia Contemporánea* ha hecho notar la importancia de este cambio de sensibilidad; en la estética clasicista la peor crítica a una obra de arte era decir de ella «que no se parecía a nada», lo que desde el Romanticismo hasta hoy viene constituyendo el mayor elogio). A partir de Herder y de los historicistas la mística de la identidad nacional consistirá para cada país en permanecer eternamente igual a sí mismo y distinto de los demás. Era un perfecto pretexto para la permanencia de lo que ya existe.

En Alemania aparecía así el nacionalismo cultural como reacción anti-francesa y antiilustrada. En Francia la reacción contra-revolucionaria (Bonald, De Maistre) asumen también (sobre todo De Maistre) el concepto de Nación concebida como diferencia y con identidad del propio pasado. De Maistre había declarado no conocer al hombre, sino a franceses, italianos, rusos y («gracias a Montesquieu») también persas.

Pero el nacionalismo chocaba con la ortodoxia católica. Bossuet había escrito que el prójimo es para el hombre el género humano y que todos los hombres son hermanos en Cristo. Para Bonald el prójimo es sobre todo el próximo, el que está más cerca. Ahora los hombres debían buscar a sus hermanos no en Cristo, sino en su propia nación. La patria ultraterrena se perdía de vista; el mundo había dejado de ser un lugar de tránsito en el camino al más allá.

Los nacionalismos plantearon cada vez más problemas a la Iglesia católica; problemas de lealtad de las iglesias nacionales a Roma; problemas de hostilidad entre católicos de diversas naciones (en la I Guerra Mundial). Pero, además había surgido un peligroso culto a la nación; el nacionalismo está sustituyendo por todas partes a la religión. Los nuevos mártires ya no morían por Dios sino por la patria. Los intelectuales, convertidos al sacerdocio patriótico, habían perdido toda noción de objetividad y de imparcialidad racional.

Julián Benda, un intelectual católico, había denunciado el escándalo a mediados de los años veinte (*La Trahison de Clercs* y *La Fin de L'Eternel*); Barrès hablaba de una «verdad francesa» arruinando la objetividad y la universalidad de la razón. Para la Iglesia la creencia en un mundo trascendente garantizaba la objetividad: si los hombres pueden entenderse es porque tienen un entendimiento común y esa razón es común a los hombres porque todos han sido creados a su imagen y semejanza; así trascendencia es universalidad.

Otro tanto ocurría con la idea objetiva de justicia como mandato divino de aplicación universal. Para los nacionalistas la justicia objetiva no era ya un mandamiento; había que estar con la patria «con razón o sin ella» (en el caso Dreyffus la culpabilidad o inocencia pasaban a segundo plano; había que proteger al ejército y a Francia; los que se preocupaban por la inocencia de Dreyffus no eran mas que ridículos "moralistas"). Ya el paso del derecho natural al derecho positivo venía a desvincular el derecho de la moral; los nacionalistas iban más lejos; la objetividad racional y moral debían someterse a los intereses de la patria. No se trataba sólo de un insulto a la razón, sino que también la religión podía legítimamente quejarse; ni la justicia ni la hermandad cristianas eran respetadas. La ofensiva nacionalista de los años veinte, en la que Acción Francesa y Maurras tuvieron un importante papel, chocó con la resistencia del racionalismo laico. Proust declaró que tales planteamientos culturales le parecían una especie de «Frankreich über alles»<sup>7</sup> y del catolicismo no nacionalista.

La publicación de *La Trahison de Clercs* suscitó una furibunda reacción por parte de estos mismos intelectuales cuya traición se denunciaba, reacción protagonizada por Maurras, y de la que, años más tarde, se hace eco la revista *Acción Española*. Así, para Julián Pemartín, Benda es «ese odioso judío racionalista e internacionalista»<sup>8</sup>.

La reacción es tanto más explicable cuanto que Benda ponía contra las cuerdas a unos nacionalistas que intentaban hacer del catolicismo su bandera política.

## 2.5. El determinismo

A lo largo del siglo XIX el nacionalismo fue cobrando fuerza como ideología política cada vez más extendida hasta convertirse en la principal baza política del pensamiento reaccionario. El nacionalismo buscaba el hecho diferencial y lo fue encontrando sucesivamente en diversos factores; en la época de la Restauración radicó en las diferencias culturales, pero a mediados de siglo, conforme el positivismo se extendía y el prestigio de la ciencia se afirmaba, la peculiaridad empezó a centrarse cada vez más en factores físicos. Los cementerios ya no atraían simplemente como símbolos de la continuidad con el pasado (Comte); ahora se exhumaban, se medían y se clasificaban los cráneos, testimonios de la raza; una mitología telúrica arraigaba al hombre en la tierra, de tal forma que parecían perderse sus vínculos con el cielo. El místico árbol

---

<sup>7</sup> BENDA, J.: *La Trahison des Clercs*, Paris, 1927. Las críticas al chauvinismo y al oportunismo de los políticos e intelectuales nacionalistas son especialmente irónicas en "Le Temps Retrouvé".

<sup>8</sup> PEMARTIN, J.: *Acción Española*, t. XI, nº 62 y 63, p. 283.

de la patria, «España es una encina sofocada por la hiedra» había escrito Maeztu, había desarrollado sus raíces a costa de atrofiar su ramaje. El racismo servía para discriminar a las razas entre sí y para jerarquizar a los hombres dentro de cada una de ellas; pero se sacrificaba el espíritu de la materia, el mundo trascendente, a la inmanencia material y mundana. El determinismo racista chocaba frontalmente con la doctrina de la Iglesia.

El pensamiento reaccionario había experimentado tales cambios en su evolución que era imposible tomarlo por entero; había que elegir entre el espiritualismo cristiano de la primera época o el naturalismo de la segunda. Si se optaba por la primera época había que renunciar al apoyo de un sector social conservador, pero laico. Si se elegía la segunda, se perdería el apoyo político del catolicismo. Si se quería obtener el apoyo de ambos sectores era preciso correr el riesgo de mezclar dos pensamientos reaccionarios de diferente estirpe; si se quería aglutinar a toda la opinión antidemocrática, no se podía elegir. Pero, entonces, había que correr el riesgo de una condena eclesiástica, y ése fue el riesgo que corrió en Francia el partido de Charles Maurras, Acción Francesa.

Pero la Iglesia también tenía sus intereses, y estaría a su vez dispuesta a no ver la heterodoxia, siempre y cuando calculase que ganaba más de lo que perdía; es decir, siempre que pudiese instrumentalizar a su favor los movimientos nacionalistas; si, por el contrario, percibía que era ella la que estaba siendo instrumentalizada por el nacionalismo, entonces no vacilaría en denunciar la heterodoxia y fulminar excomuniones. A tal fin Pío X había hecho una sutil distinción entre doctrinas condenables y doctrinas que deben ser condenadas («*damnabilis*» y «*damnandus*»). Fue así cómo las relaciones entre Acción Francesa y el Vaticano se desarrollaron en medio de un *jeu de dupes* no exento de comicidad. Hasta que, como luego veremos, el Vaticano decidió que había llegado la hora de condenar y condenó (1926).

### **3. Las contradicciones de Acción Española**

La revista *Acción Española* había sido concebida como un «laboratorio doctrinal» (expresión tomada de Maurras, quien, a su vez, la había tomado del positivismo) al servicio del monarquismo autoritario. Sus colaboradores provenían de distintas ideologías, pero todas tenían un punto en común: su rechazo del régimen republicano y del parlamentarismo democrático y su disposición a derribarlo por un golpe de fuerza (Franco se encontraba entre los suscriptores). De la misma forma que Maurras había hablado de combatir la Tercera República por todos los medios, «incluso legales», *Acción Española* adoptaba el lema bíblico «Una mano suya hacía la obra y la otra tenía la espada». De hecho el trabajo doctrinal fue paralelo a la actividad conspiratoria.

El proyecto cultural ideológico de *Acción Española* era muy ambicioso. A las publicaciones bisemanales de la revista se añadía una organización cultural, la Sociedad Cultural Acción Española, centro de conferencias y cursillos impulsado por Eugenio Vegas Latapié, que era también secretario de la revista *Acción Española*.

Acción Francesa había creado desde principios de siglo asociaciones culturales, que eran centros de propaganda, elaboración y difusión ideológicos. Charles Maurras creó incluso varias cátedras fijas sobre política social y sobre política religiosa (la cátedra Syllabus). Vegas, que era admirador de Maurras, proyectaba convertir la asociación cultural casi en una réplica de la Asociación Libre de Enseñanza, con becas de ampliación de estudios y cátedras dotadas permanentemente. Fue el éxito de la actividad conspiratoria de alguno de sus miembros (en especial Ansaldo), con la guerra civil y la dictadura subsiguientes, lo que vino a truncar estos vastos proyectos de elaboración doctrinal. La «mano que tenía la espada» no era la del ansiado rey, sino la de un general victorioso; la «mano que hacía la obra», la que sostenía la pluma, debía resignarse al silencio, ya que además de innecesaria en la nueva situación, su monarquismo podía cuestionar el caudillaje de Franco.

Sin embargo, aun cuando su doctrina monárquica fuera puesta entre paréntesis y sus publicaciones cesasen, *Acción Española* fue el vivero donde se formó la doctrina oficial del nuevo régimen. En un país como España, de influencia clerical y nobiliaria tan intensas, la ideología del nuevo régimen no podía ser el fascismo con sus veleidades pseudo revolucionarias o su laicismo anticlerical; la ideología oficial tenía que ser la doctrina tradicionalista, que era la que predominaba en *Acción Española* (aunque no sin discusión, como luego veremos).

A pesar del predominio del tradicionalismo en *Acción Española*, las tensiones y contradicciones ideológicas son evidentes. El deseo de captar la opinión de los "conversos", es decir de los recién llegados a la ideología autoritaria, de aquellos viejos liberales que, por reacción contra la República, se habían hecho antidemócratas, condicionaba la línea argumental de la revista. El predominio tradicionalista y clerical estaba garantizado por la censura interna que ejercía Eugenio Vegas Latapié<sup>9</sup>; por otra parte, la financiación de la revista por la aristocracia y por un sector de la oligarquía industrial imponía límites ideológicos muy estrictos; es significativo que sus contactos con Falange fueran tan fugaces; la ideología de *Acción Española*, muy alejada de la demagogia populista, reflejaba muy bien el tipo de mentalidad que los fascistas calificaban de "reaccionaria".

---

<sup>9</sup> VEGAS LATAPIE, E.: *Memorias Políticas*, Madrid, ed. Planeta, 1985.

Pero, a pesar del control que los sectores clericales y oligárquicos mantenían sobre la revista, algunas contradicciones no podían dejar de traslucirse y eran debidas sobre todo al diverso origen ideológico de sus colaboradores y a la diversidad de sus fuentes. Algunos de ellos se habían formado intelectualmente en el ambiente cultural secularizado del positivismo. El caso más notable es el de Vicente Gay Forner, quien, influido por Gustavo Le Bon, había escrito en 1905 un *Estudio sobre la Etnografía y Psicología de las Razas*<sup>10</sup>.

La secularización del pensamiento reaccionario había producido el "naturalismo político". La jerarquización social no se explicaba ya desde presupuestos religiosos, sino por el determinismo. La ciencia positivista sustituía a la religión. Así, Gay en su obra había afirmado el triunfo de la ciencia griega y de los sofistas sobre la religión y de la tierra sobre el más allá: «Mientras el misticismo y las prácticas ascéticas de la época medieval trastornaban el espíritu de las gentes de Europa, provocando las pandemias religiosas con sus visiones macabras, el antiguo espíritu helénico de los sofistas se había refugiado en los cultos árabes»<sup>11</sup>.

El racionalismo de los sofistas se habría encarnado, a través de los ilustrados, en la «disciplina positiva moderna, que libra al pensamiento de los espejismos que le hacen caminar errante cuando se abstrae de la realidad»<sup>12</sup>.

Gay concibe al hombre bajo el prisma naturalista y racista: «El hombre es hijo de la tierra... Aquel idealismo abstracto que en el siglo XVIII construyó sobre sus bases apriorísticas un hombre teórico, fantástico, igual en todas partes... se desvaneció... no eran todos los hombres iguales, como afirmaba la mentirosa leyenda religiosa... legiones de psicólogos comparaban el pensamiento de las distintas razas»<sup>13</sup>.

El naturalismo político que vemos en la obra juvenil de Vicente Gay y que tiene sus orígenes en Montesquieu había desembocado a finales del siglo XIX en un positivismo racista. El positivismo produjo dos efectos: puso el prestigio de la ciencia al servicio de un concepto racista del hombre; proclamó el dogma de la desigualdad; además el culto empirista de lo concreto se utilizaba para invalidar toda idea de universalidad. Desaparecían las verdades universales y con ellas los derechos universales. La igualdad, la universalidad e incluso la razón eran abstracciones. La ciencia es ciencia de lo material y de lo concreto. Cuando se habla de las instituciones y de las leyes hay que abandonar la idea utópica y universalista de modelo. Hay tantos modelos como

---

<sup>10</sup> GAY FORNER, V.: *Constitución y Vida del Pueblo Español. Estudio sobre Etnografía y Psicología de las Razas de la España Contemporánea*, vol. I, Madrid, 1905.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 7.

realidades nacionales. La idea de un derecho natural, hijo de la razón es una quimera; hay que buscar, por el contrario, el derecho real y diverso de las naciones. El concepto relativista y empírico de derecho positivo triunfaba sobre el concepto racionalista del derecho natural. El liberalismo sería, así, hijo de una abstracción ideal: «Este neoplatonismo político dio la fórmula política a la revolución francesa... El idealismo, en su constantes pelea, no ha cesado de intentar la subordinación del mundo real al mundo ideal»<sup>14</sup>.

Lógicamente, en los colaboradores de *Acción Española* no podía aflorar un naturalismo tan extremado, ni siquiera en Vicente Gay mientras escribió para esta revista. Pero sí es evidente que naturalismo y espiritualismo, derecho natural y derecho positivo, nacionalismo y universalismo cristiano luchan en sus páginas como otras tantas contradicciones. La inseguridad inherente al eclecticismo es tal que las contradicciones pueden darse en un mismo autor y en un mismo artículo, a pocas líneas de distancia. Así, el doctor Murillo en un artículo significativo -"El mejoramiento de la raza"-, tras afirmar que la especie humana no debe estar sometida a las leyes competitivas del darwinismo social, justifica la esterilización, aunque con reservas. El intento de hacer compatible la ortodoxia y el racismo le conduce a afirmaciones peregrinas. Así, al hablar de la política racial de Hitler, afirma: «... Teniendo presente que la personalidad individual debe sacrificarse en aras del conjunto nacional. Uno de los postulados del programa racista dice: el interés de la comunidad está por encima de todos los intereses individuales. Política racista que, en parte quiere decir política tradicionalista acomodada a los nuevos tiempos»<sup>15</sup>.

El antisemitismo y el racismo de Edouard Drumont en *La France Juive* y en *La Fin d'un Monde* fueron directamente plagiados por Ramiro de Maeztu y por Jorge Vigón. En Maeztu se trata de un plagio curioso, ya que copia, sin citar, no sólo la idea, sino las citas en que Drumont se apoya; algo parecido hace Víctor Pradera con José de Maistre, apoyando su argumentación sobre el pecado original y la maldad del hombre en tres citas de San Pablo, Cicerón y San Agustín; estas citas se encuentran en las *Veladas de San Petersburgo* a muy poca distancia unas de otras. Que Pradera no revelase su fuente pudo deberse a que ésta era francesa y a la heterodoxia de De Maistre.

Jorge Vigón, en la misma línea que Ramiro de Maeztu, toma del antisemitismo de Drumont su idea central: «El judaísmo no es una religión, sino un pueblo»<sup>16</sup>. La conclusión era clara: las malas cualidades del judío no se deben a su religión, sino que transmiten racialmente.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>15</sup> *Acción Española*, t. VIII, nº 44, pp. 789 y 90.

<sup>16</sup> *Acción Española*, t. VII, nº 38, p. 165.

El positivismo había abierto las puertas al racismo y, además, tal como lo denunciara Julien Brenda había destruido toda la idea de universalidad en la razón o en las instituciones humanas. José Pemartín, uno de los más importantes colaboradores de *Acción Española*, y profundo conocedor de la cultura francesa, se muestra muy influido por el relativismo positivista: «Contra la necesidad de creer en la universalidad de unos principios políticos... y de los derechos del hombre. Como si existiera un hombre tipo hecho a la medida de aquellos abstractos principios. Como si no estuviera demostrado mil veces, en la política por lo menos, el dicho de Pascal: "Verité en déca de Pyrenées, erreur au delà"»<sup>17</sup>.

El dicho pascaliano era un tópico en el medio cultural de la toga; había nacido con Montaigne y, a través de Bodino y Pascal, llegó hasta Montesquieu, quien lo utilizó para justificar las desigualdades institucionales entre los distintos pueblos, poniendo así las bases del derecho positivo. La sociología positivista, que debía a Montesquieu tanto como Augusto Comte, había relativizado el concepto mismo de moral, chocando frontalmente con la ortodoxia católica. Así leemos en Durkheim: «Nada nos autoriza a pensar que las morales de los pueblos llamados inferiores sean inferiores a las nuestras... cada tipo de sociedad tiene su moral propia, que está implicada en la estructura de las sociedades correspondientes, que está destinada a hacerlas vivir, y allí donde cumple esta función, que es su razón de ser, es perfecta en su género»<sup>18</sup>.

Naturalmente, los colaboradores de *Acción Española* no comparten un inmanentismo tan radical, pero algunos de ellos se basan en un concepto del derecho positivo que es precisamente el punto de partida del "naturalismo político".

Por el contrario, los autores que provienen del tradicionalismo (Víctor Pradera, Araujo Costa, Marcial Solana o Barja de Quiroga) representan dentro de la revista una tendencia opuesta al materialismo determinista, al nacionalismo, al naturalismo o inmanentismo político, al predominio de lo secular y al derecho positivo. Su principal fuente son los pensadores políticos de la "segunda escolástica", representados sobre todo por Francisco Suárez.

Los teóricos de la "segunda escolástica" partían de la subordinación del derecho positivo al derecho natural, es decir, a la "recta razón" y no a la voluntad humana. Siendo la naturaleza un resultado de la divina creación, es claro que la ley natural debe subordinarse a la ley de dios. Suárez da a su más importante obra jurídica un título significativo: *De Legibus et Legistore Deo*.

---

<sup>17</sup> *Acción Española*, t. VII, nº 40, p. 402.

<sup>18</sup> DURKHEIM, E.: "Généralités su la Theorie Sociale", en *Textes. I Eléments d'une théorie sociales*, Paris, 1975, p. 67.

El principal objetivo de este falso iusnaturalismo era el fortalecimiento del poder eclesiástico frente al Estado. El carácter divino del primer legislador garantizaba la validez y la universalidad de la ley natural. Una de las paradojas de la "segunda escolástica" es que, tras haber afirmado la universalidad de la ley, derivada de la perfección del divino legislador, legitima los privilegios y fueros, expresión extrema del derecho positivo.

El iusnaturalismo de la "segunda escolástica" chocaba con todos los planteamientos positivistas y naturalistas que se formularían a partir de Montesquieu y que justificaban las diversidades nacionales por la diversidad del medio.

Las colaboraciones de Barja de Quiroga en *Acción Española* constituyen uno de los ejemplos más claros de la corriente que podríamos llamar el "iusnaturalismo teológico" y de los conflictos entre universalismo cristiano y nacionalismo. Así aparece en sus colaboraciones "La Crisis Actual de la Civilización" y "Pueblos y Naciones": «El internacionalismo como hecho es una verdad objetiva a la que no debemos volver la espalda con nuestras concepciones subjetivistas... El cristianismo sembró los principios de internacionalismo... La fusión en un gran imperio de la sociedad cristiana estuvo a punto de realizarse»<sup>19</sup>.

El tradicionalismo español ha considerado con nostalgia la Edad Media y con hostilidad la Edad Moderna por cuanto ésta daba entrada a una cultura y un poder político seculares, significaba el fortalecimiento del Estado frente a la Iglesia, de las naciones frente a la comunidad cristiana. Lo que sorprende en esta tendencia tradicionalista es que para combatir a la revolución comunista se remontan a la francesa, pero a su vez para combatir al liberalismo se remonta a las Investiduras. Su principal enemigo no es Marx, ni siquiera Voltaire; la fuente de todos los males está en Bodino, en Maquiavelo, en todos aquellos que han afirmado el poder secular frente al eclesiástico. Esta nostalgia por la "cristiandad perdida", es decir, por la hegemonía clerical era incompatible con el nacionalismo.

«El encumbramiento humanista... ensoberbeció al hombre... Roto el cordón umbilical que unía al hombre a Dios; declarada la guerra a la Teología; por algún tiempo el hombre... pudo hacerse la ilusión de poseer la ciencia del bien y del mal que le haría omnipotente. Y en esta creencia ególatra puso con todo ardor mano a la obra de las nacionalidades»<sup>20</sup>.

Barja de Quiroga captaba perfectamente la usurpación que el nacionalismo hacía del individualismo, al convertir a la nación en persona: «El nacionalismo actual viene a reproducir en grande, tomando por unidad a la

---

<sup>19</sup> *Acción Española*, t. VIII, nº 45, p. 876.

<sup>20</sup> *Acción Española*, t. VIII, nº 45, p. 880.

colectividad racial, el individualismo liberal del siglo pasado»<sup>21</sup>. En su colaboración del nº 48 Barja de Quiroga concluía que: «El nacionalismo no puede ser cristiano por su falta de catolicidad»<sup>22</sup>.

La hostilidad hacia el nacionalismo significa el rechazo de toda modernización: «El protestantismo, al sustituir el universalismo de la catolicidad por el exclusivismo del yo nacionalista, desviando la civilización, hizo entrar al mundo en una nueva edad, la Edad Moderna, que no se explica sin la reforma y a la que todo le viene de ella... Y frente a las naciones España, España que no entró en la vía de bifurcación de la decadente Edad Moderna»<sup>23</sup>. España es «como los pueblos católicos, refractarios a la conversión nacionalista... La incorporación de España al movimiento cultural europeo no tuvo afortunadamente éxito... España está atravesada por su suerte»<sup>24</sup>.

El pretendido "universalismo cristiano" no suponía verdaderamente el rechazo del particularismo, sino desconfianza frente a un Estado fuerte bajo cuyo amparo se desarrollase una cultura laica, tal como se venía planteando desde finales de la Edad Media (el "Defensor Pacis") y sobre todo en la Edad Moderna (Bodino, Hobbes). Cuando el particularismo es una garantía contra el progreso, Barja olvida toda universalidad. Ya hemos visto que el aislamiento y atraso de España son celebrados como una circunstancia feliz: incluso llega a condenar «lo exótico en que la satanocracia tiene su asiento»<sup>25</sup>.

Finalmente y con una inconsecuencia característica de los "iusnaturalistas teológicos"<sup>26</sup>, Barja de Quiroga hace la apología de los fueros como legislación particularista: «Los vascos, los navarros, los catalanes, defendiendo sus fueros frente al constitucionalismo del siglo XIX defendían la individualidad española amenazada en sus notas fundamentales y características. Y todavía hoy, los vasco-navarros escudan su separatismo en la catolicidad; es decir, que luchando contra España pretenden defenderse de la anti-España, que amenaza extirpar su rancio españolismo»<sup>27</sup>.

Las contradicciones se suceden en cascada: el individualismo que antes se negaba a la nación, ahora se afirma, siempre que la individualidad se identifique con tradición y catolicismo; pero la mayor contradicción está en hacer del

---

<sup>21</sup> *Acción Española*, t. VIII, nº 45, p. 878.

<sup>22</sup> *Acción Española*, t. VIII, nº 48, p. 1.210.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 1.210.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 1.211.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 1.213.

<sup>26</sup> LALINDE ABADIA, J.: "Una ideología para un Sistema (La simbiosis histórica ante el Iusnaturalismo Castellano y la Monarquía Universal)", *Quaderni Fiorentini*, 8, 1979, pp. 61-156.

<sup>27</sup> *Acción Española*, t. VIII, p. 1.213.

catolicismo el principal signo de la identidad española (¿los católicos franceses debían pensar que eran españoles?).

Se diría que el principio de contradicción no puede ser más vulnerado; rechazar la nacionalidad en nombre del cristianismo universal, convertir el cristianismo universal en la base de la identidad nacional española y de su "individualidad". La razón de estas contradicciones hay que buscarla en una segunda fuente del tradicionalismo español: el tradicionalismo francés (Bonald y De Maistre), que ha intentado hacer compatible la cultura cristiana universalista y espiritualista con una cultura más secularizada, en la que ya empieza a esbozarse un criterio naturalista y particularista que será la base del nacionalismo. Posiblemente, los aspectos naturalistas fueron eliminados en la versión española del tradicionalismo francés, pero no la tendencia al particularismo nacionalista.

Finalmente un párrafo de Ramiro de Maeztu nos muestra hasta qué grado el eclecticismo ideológico propio de los "neos" o "convertos" puede llevarles a mezclar lo más contradictorio: «Y lo que Nietzsche nos enseña es lo mismo que la Iglesia nos viene diciendo desde siempre. Hay que superar al hombre, al pecador, en cada uno de nosotros»<sup>28</sup>.

#### 4. El ejemplo de Acción Francesa. La autocensura

El desarrollo en Francia de la Acción Católica y de la democracia cristiana planteó enseguida un problema de rivalidad con Acción Francesa, sobre todo porque estos grupos compartían la misma clientela social. Se planteaba además la necesidad de separar el catolicismo de la causa monárquica en Francia, haciendo honor a la política de "raillement" a la república que ya León XIII propiciara en los años 90. El catolicismo político en los años veinte se propuso funcionar como una fuerza autónoma; para fortalecerlo era preciso que todos los católicos de Acción Francesa abandonasen el partido; en consecuencia, la Iglesia romana consideró que las doctrinas de Maurras, que Pío X había considerado sólo «condenables», debían ser reclasificadas; en 1926 el Vaticano las consideró entre «aquellas que deben ser condenadas» e hizo pública su condena acompañada de la excomunión para los militantes de Acción Francesa.

La situación de la revista *Acción Española* en los años treinta presenta ciertos paralelismos. El órgano del Vaticano y de la política papal en España era la Asociación Católica de Propagandistas y su periódico oficioso era *El Debate*. *El Debate* defendió a la Monarquía hasta el mismo instante en que se conocieron los resultados electorales del 14 de abril; al día siguiente procla-

---

<sup>28</sup> *Acción Española*, t. XI, nº 62 y 63, p. 10.

maba la conveniencia de colaborar con la República. El máximo exponente de la política adhesionista propugnada por el Vaticano sería Gil Robles. Frente a él se alzaron los grupos que no admitían, ni siquiera por conveniencia, convivir con un régimen republicano y democrático; casi todos estos grupos -tradicionalistas, falangistas, y sobre todo monárquicos autoritarios de Renovación Española, que venían de las filas alfonsinas- colaboraron en mayor o en menor grado en las páginas de *Acción Española*. Su deseo hubiera sido arrebatar votos católicos al grupo de Gil Robles para ponerlos al servicio de una restauración monárquica o de un sistema autoritario (caso de los falangistas). Pero Gil Robles y los políticos que seguían las directrices del Vaticano pretendían justamente lo contrario: poner el voto católico al servicio de la Iglesia y no comprometerlo en la aventura monárquica. Esto no implicaba la aceptación de la democracia por parte de la Iglesia (en esos años se publica la *Quadragesimo Anno*, encíclica que defiende el régimen corporativo), sino una apreciación diferente de la coyuntura política y, sobre todo, el deseo de no hipotecar su propia causa con la de la Monarquía.

En esta situación, y teniendo en cuenta los precedentes de Acción Francesa en la década anterior, todas las precauciones que se tomaron para mantener la ortodoxia y evitar una condena eclesial eran pocas. Esto explica la rígida censura que Vegas Latapié ejerció desde el interior de la revista. En palabras de Luis María Anson: «Eugenio Vegas era un tribunal de la Inquisición que juzgaba inexorablemente la doctrina expuesta en las colaboraciones»<sup>29</sup>.

Sin embargo, un análisis detallado de la ideología de *Acción Española* revela la pluralidad y la heterodoxia que caben suponer en una revista que, como hemos visto, fue el punto de encuentro de muy diferentes culturas.

---

<sup>29</sup> ANSON, L.M.: *Acción Española*. Zaragoza, 1960. p. 124.