

Pedro González-Cuevas,
*La tradición bloqueada. Tres ideas políticas en España:
el primer Ramiro de Maeztu, Charles Maurras y Carl Schmitt;*
Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, 279 págs.

Pedro González-Cuevas es profesor de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es autor de *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1931-1936)* e *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, así como de numerosos artículos sobre el pensamiento político español, notablemente del referido al ámbito conservador, del que se ha convertido en uno de sus más eminentes especialistas.

Precisamente, su último libro tiene como objetivo señalar las dificultades de la llamada «derecha española» (o, como mencionase el propio autor en una de sus obras citadas, más bien «derechas españolas», dadas las particularidades de las distintas «familias» que integran dicho ámbito ideológico) a la hora de llevar a la práctica una «secularización política», es decir, las dificultades para desligarse de las influencias católicas a la hora de forjar su cosmovisión sociopolítica y cultural. Asimismo, González-Cuevas, siguiendo su razonamiento, entra a analizar pormenorizadamente las ideas de Ramiro de Maeztu y la recepción de la obra teórica de ideólogos conservadores como Charles Maurras o Carl Schmitt.

En el primer aspecto (las dificultades del pensamiento conservador español para desligarse de la influencia católica), el autor apunta varias causas para comprender esa dependencia —por ejemplo, la inexistencia en España de una Reforma protestante, lo que permitió la reconciliación de los principios absolutistas modernos con el iusnaturalismo católico—, pero, a su juicio, la más destacada es la ineficacia del Estado liberal a la hora de construir una «religión laica» que contribuyese a reforzar un sentimiento nacional al margen de la identificación religiosa. De esa forma, y a diferencia de Europa, donde el conservadurismo no dudó en apoyarse en el positivismo, en lugar de una simbología, una mitología y un ideario propiamente laicos, las derechas españolas prefirieron utilizar el bagaje ideológico y simbólico que les ofrecía la Iglesia católica. En ese sentido, la «ideología nacional» otorgada por el catolicismo (hasta llegar a la prefiguración del «nacionalcatolicismo», que conocerá su máximo exponente durante la etapa franquista) resultó contraproducente «porque resultaba difícil considerar nacionalizadora a una institución de carácter supranacional, que descon-

fiaba del Estado y ponía límites a sus pretensiones de inmiscuirse en terrenos tan importantes como la educación, los símbolos o el adoctrinamiento político. Además, el estamento eclesiástico no dudó, cuando lo consideró oportuno, en aliarse con los nacionalismos periféricos catalán y vasco» (pág. 13).

A esta introducción de González-Cuevas sobre el porqué de que no cuajasen hasta fechas recientes —y aún de forma relativa, habría que añadir— alternativas o concepciones ideológicas derechistas alejadas de la orientación católica o «laicistas», le siguen, como ya señalásemos, tres estudios del autor sobre Maeztu, Maurras y Schmitt. Cada uno de ellos, a pesar de la independencia con respecto a los otros dos, sigue la línea argumental expuesta en la introducción: demostrar las dificultades que tuvieron a la hora de desarrollar una cosmovisión política conservadora de tipo laico en España, ya fuera desde el interior de la misma (como Maeztu) o a través de la influencia y recepción de ideas del extranjero (casos de Maurras y Schmitt) que podían haber servido para dar a luz esa alternativa.

En el caso de Maeztu resulta curioso observar el foso abierto entre sus ideas juveniles y aquellas de las que hará gala en su madurez, como teórico de la derecha contrarrevolucionaria, lo que no impedirá que, en ciertos aspectos, el Maeztu maduro conserve rasgos de su juventud.

Para entender al primer Maeztu habría que comprender, siguiendo a Ortega, sus circunstancias: su temprana educación aristocratizante, su conocimiento directo de la dureza del trabajo en París y La Habana y, sobre todo, la influencia del ambiente bilbaíno. Para un Maeztu influido por el regeneracionismo posterior al 98, Bilbao será «por su pujanza financiera e industrial, la encarnación del ideal modernizador que deseaba para el resto de España» (pág. 28). Aquel Maeztu era un joven periodista profundamente crítico con los que consideraba males del país (la clericalización, el subdesarrollo económico y social, el creciente ascenso de los nacionalismos periféricos como fruto de la debilidad del Estado...), que compartía con otros de sus compañeros de generación —como Azorín y Baroja, con los que firmó el «Manifiesto de los Tres»—. Admirador crítico de Unamuno (a diferencia de éste, Maeztu se mostraba partidario de «europeizar» España y no al revés) y seguidor de Nietzsche, Darwin y Spencer —que influyeron en su concepción elitista— el primer Maeztu no dudó en hacer uso de los preceptos del materialismo histórico en sus teorías.

Es este uno de los asuntos más polémicos que han tratado los estudiosos de Maeztu. ¿Fue socialista? Aunque colaboró en medios de prensa vinculados al PSOE, el autor desecha tal adscripción: «su interpretación del socialismo se encontraba en

pugna con cualquier perspectiva mínimamente ortodoxa [...] veía entonces al socialismo como un vago ideal fáustico, expresado, además, en términos nietzscheanos. Lo que le seducía [...] era su capacidad de educar a los individuos en un ideario de lucha, de acción y, por lo tanto, su contribución a la forja de voluntades poderosas necesarias para la transformación social» (pág. 33). Otro tanto puede decirse de su atribuida adscripción al anarquismo. Tuvo ciertas simpatías por un anarquismo elitista inspirado por Stirner y Nietzsche, pero ninguna por Bakunin o Kropotkin. Es más, expresó su rechazo al anarquismo ibérico al considerarlo «heredero de la tradición católica, de su dogmatismo fundamental» (pág. 57).

El interés del primer Maeztu, por tanto, se centró en el desarrollo económico y en la reforma intelectual y moral de España. Se enmarcó, en aquellos años, «en un nacionalismo burgués radicalmente crítico respecto a la situación social durante la Restauración» (pág. 34). Analizado por él desde un punto de vista materialista, «el llamado 'problema de España' no era otro que generar rápidamente un capitalismo de corte industrial, que permitiera salvaguardar la independencia nacional frente al resto de las potencias capitalistas europeas y que garantizase el bienestar material de la mayoría de los españoles» (pág. 35).

En los casos referentes a Maurras y Schmitt, y teniendo

en cuenta las diferencias entre ambos, encontramos situaciones curiosas. Por ejemplo, la admiración por el pensador contrarrevolucionario francés en ciertos ámbitos catalanistas, ligados al fenómeno de la *Renai-xença* y del *Noucentisme*, y entre los que hallamos nombres como Santiago Rusiñol, Prat de la Riba, Joan Estelrich, Francesc Cambó y, especialmente, Eugenio d'Ors. Para encontrar una difusión del pensamiento maurrasiano en el resto de España habrá que esperar a la definitiva crisis del conservadurismo liberal y, sobre todo, habrá que tener en cuenta la escisión maurista de 1913 y el estallido de la Primera Guerra Mundial (1914). Ciertamente, Maurras va a mantener una excelente relación con Antonio Maura (hasta el punto de que uno de sus colaboradores, Pierre Gilbert, considerará a Maura, junto con el socialista Pablo Iglesias, los dos únicos hombres políticos con relevancia en España) e incluso existieron influencias maurrasianas —relativas en algunos casos— en los entonces jóvenes líderes mauristas José Félix de Lequerica, Calvo Sotelo o Antonio Goicoechea, todos ellos futuros dirigentes de la derecha contrarrevolucionaria durante la II República.

Las críticas a Maurras no sólo llegaron procedentes de ámbitos liberales o izquierdistas (como en los casos de Ortega y Unamuno) sino también de esas mismas filas que se suponía de-

bía nutrir intelectualmente. Los tradicionalistas y cierta derecha contrarrevolucionaria jamás asumieron sus ideas por completo; otros las rechazaron totalmente, especialmente a raíz de la excomunión de Maurras por el Papa Pío XI. Las críticas a Maurras, considerado un líder ateo y pagano, y a la *Action Française*, como movimiento herético, fueron una constante en los medios contrarrevolucionarios y tradicionalistas españoles. Ni tan siquiera los tan a menudo erróneamente considerados «discípulos» de Maurras, nucleados en torno a *Acción Española* y un Maeztu más escorado hacia el tradicionalismo, pueden escapar a tal crítica, aunque sea más atenuada. Y ello se debía a que Maurras y *Action Française* articulaban «un discurso positivista, racionalista, determinista, que contrastó en todo momento con la perspectiva católica, providencialista, iusnaturalista dominante en la inmensa mayoría de los miembros de *Acción Española*. En conclusión, el nacionalismo laico, el positivismo y el clasicismo paganizante de Maurras no pueden ser equiparados sin más con el hispanismo católico, el neobarroquismo y el neoescolatismo de la revista española» (pág. 161). Dicho de otra forma: Maurras había sustituido a Dios por la Nación.

En cuanto a Schmitt, es interesante observar cómo puede considerarse el intelectual extranjero que ha tenido más influencia y generado más polémicas

en los ambientes intelectuales españoles, tanto a izquierda como a derecha. La relación de Carl Schmitt con España resulta, cuanto menos, curiosa. Una de sus hijas, Amina, contrajo matrimonio con el catedrático de la Universidad de Santiago Alfonso Otero. Entre sus principales discípulos y amigos se contaron intelectuales españoles como Francisco Puy, Alvaro d'Ors y, situado en la izquierda, José Antonio González Casanova. Por no mencionar el interés del llamado «jurista de Plattenberg» por Donoso Cortés y Francisco de Vitoria. A título anecdótico, y por no perder el hilo de los temas tratados en el libro de González-Cuevas, Carl Schmitt nunca fue contemplado con agrado por los colaboradores de *Acción Española* y por Maeztu, «no sólo por su perspectiva secularizante, sino igualmente por su repudio del principio monárquico (...) o por su burla de los argumentos de Charles Maurras en pro de la Monarquía tradicional» (pág. 212). Apenas dos décadas después, los herederos de *Acción Española*, nucleados en torno a *Arbor*, criticaron a Schmitt por esas mismas causas, aunque algunos de sus componentes no oculten su admiración crítica por él, como en el caso de Gonzalo Fernández de la Mora.

Sin embargo, lo verdaderamente interesante en la peculiar relación de Schmitt con España es el intenso debate que viene generando su obra en el conjunto de la izquierda intelectual

española. No es algo privativo de España ya que, como señala el autor, «hoy por hoy, la revalorización del legado schmittiano viene mucho más de la izquierda que de la derecha» (pág. 183), citando nombres como C. Mouffe, G. Marramao, J. Keane, A. Heller, F. Feher... En España, podrían englobarse dentro de ese «schmittianismo de izquierdas» nombres como Manuel García Pelayo, Enrique Tierno Galván, Raúl Morodo, Pablo Lucas Verdú (estos tres con una actitud ambivalente hacia el jurista alemán), Ramón García Cotarelo y Manuel Pastor, entre otros. En el bando contrario, dentro de la izquierda intelectual, encontraríamos a Manuel Sacristán, Francisco Fernández Buey o José Luis Ló-

pez Aranguren. Y ello, como decíamos, solamente en los círculos intelectuales de izquierda. Los debates en torno a la obra de Schmitt en el entorno conservador son igualmente ricos.

Como se ve, por tanto, el libro de González-Cuevas demuestra los problemas de las derechas españolas para adaptar cosmovisiones revitalizadoras de su sustrato intelectual ligadas al laicismo o no centradas exclusivamente en el catolicismo. Pero, además, constituye un repaso interesante al clima intelectual español y su toma de posición respecto a las influencias intelectuales del extranjero.

MANUEL ORTEGA

Inés Roldán de Montaud,

La Restauración en Cuba. El fracaso de un proceso reformista.
Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro
de Humanidades, Instituto de Historia,
Departamento de Historia de América, 2001, 669 págs.

Los historiadores que nos dedicamos a la historia de Cuba en la segunda mitad del siglo XIX estamos de enhorabuena. Hace poco tiempo, dentro de la colección Antilia, por fin veía la luz la tesis doctoral traducida al castellano de Paul Estrade, *José Martí. Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica* (reseñado en *Revista de Libros* por Marifeli Pérez-Stable); como ahora, de la mano de Tierra Nueva e Cielo Nuevo, lo hace la

de Inés Roldán. Eran dos obras citadas y conocidas por los especialistas a partir de las limitadas copias reprografiadas que, en su momento, lanzaron sus respectivas universidades y desde hacía tiempo demandaban una edición más amplia. Confiemos que sea una tendencia que continúe y podamos disponer en breve de las tesis de Elena Hernández Sandoica (*Pensamiento burgués y problemas coloniales en la España de*