

## MAEZTU Y LA LIBERTAD

por ANTONIO MILLAN PUELLES\*

Entre los pensadores españoles que más seria atención han dedicado a la realidad de la política —no en sus incidentales pormenores, sino en sus fines y valores sustantivos— Maeztu ocupa, sin duda, uno de los puestos de vanguardia, tanto por su exigente pulcritud, cuanto por su fecunda lucidez. Ahora bien, como el estilo de los escritos de Maeztu es la antítesis de toda ampulosidad (de tal manera que entre sus notas más características se encuentra en primer lugar la de una inigualable sencillez), tal vez pudiera creerse que este hombre estuvo provisto de una excepcional capacidad intuitiva que le llevaba al fondo de las cosas de una manera directa y puramente espontánea. La realidad, sin embargo, es muy distinta. Las ideas de Maeztu no son hijas de la improvisación y el entusiasmo, sino producto del método y del sistema, aun en los casos de mayor fluidez en el empleo de los recursos expresivos. Bajo la agilidad y la soltura se trasluce siempre el esfuerzo de una concentrada reflexión, que en la mayor parte de los casos es de índole filosófica (aunque suele aplicarse inicialmente a algún dato episódico).

En el pensamiento de Maeztu sobre la libertad puede ejemplarmente comprobarse cuanto vengo diciendo, y tal es el motivo por el que aquí ofrezco una sinopsis de las reflexiones de Maeztu sobre la libertad. Pero antes de entrar a fondo en el asunto me apresuro a decir que, aunque el concepto de la libertad es uno de los puntos cardinales de la filosofía de la política, Maeztu no se redujo a examinarlo exclusivamente en este aspecto, sino

\*ANTONIO MILLAN PUELLES: Filósofo español, catedrático de metafísica en la Universidad Complutense de Madrid. Autor de numerosas obras, entre las cuales se destacan: *Fundamentos de Filosofía*; *Ontología de la existencia histórica*; *Sobre el hombre y la Sociedad*.

que lo tomó en su plenitud, quiero decir en todas sus dimensiones, y especialmente en su más esencial sentido que no es, por cierto, el correspondiente a la política. Para la mejor comprensión de lo que trato ahora de decir puede ser útil pensar, *por contraposición*, en la inopia conceptual y el tosco politicismo de esa etapa de nuestra historia más reciente a la que se ha dado en llamar “transición a la democracia”. En ella se utilizó y manipuló el concepto del “pragmatismo” para encubrir con él una increíble pobreza de ideas políticas, debida precisamente a la extrema penuria de ideas fundamentales y esenciales.

Otra advertencia considero asimismo conveniente antes de abordar la exposición de la idea de la libertad en el pensamiento de Maeztu, y es que esta idea quedaría adulterada si, a consecuencia de su enraizamiento filosófico, se la creyese afectada por ese abuso que de la abstracción se lleva a cabo en la esfera de la política cuando se incurre en el vicio del doctrinarismo. Las auténticas ideas filosóficas nunca son realmente incompatibles con la justa ponderación del valor de las circunstancias a las que han de aplicarse según las exigencias objetivas de cada una de las situaciones que se van presentando. Buena prueba de ello la da el mismo Maeztu al afirmar “*la necesidad de que el espíritu, si ha de actuar en la historia, se ajuste a las condiciones tempoespaciales, a la situación de hecho que la pasada historia le depara*” (1), o cuando sostiene que “si la fe en el espíritu, como finalidad suprema, me parece la condición primera de su actuación soberana tanto en nosotros como en el mundo, es también evidente que la condición segunda de su acción efectiva en la historia es su adecuación, lo más perfecta posible, a las circunstancias de lugar y de tiempo” (2). Claro que nada de esto ha de entenderse como si Maeztu propusiera bailar al son que nos tocan y dejarse llevar por la corriente, o como si lo más

(1) *Obra de Ramiro de Maeztu*, Editora Nacional, Madrid, 1974, pág. 1.091. Todas las demás citas de Maeztu, que en este trabajo se hacen, van referidas a esta edición.

(2) Pág. 1.094.

propio del espíritu humano en su función y cometido históricos fuesen la pasividad y el abandono, en vez de la superación de los obstáculos y el vencimiento de las resistencias. “Al mostrar la necesidad de que el espíritu se adapte a las circunstancias de lugar y de tiempo, no digo que deba seguir la línea de menor resistencia (...). Y cuando se trata de que el espíritu reine en las sociedades, no se acierta a lograr el ideal sino a fuerza de mártires” (3) (un año después de haberlo escrito, él mismo llegaría a ser, en la más cruenta acepción, uno de esos mártires precisos para que el espíritu reine en las sociedades).

Pasemos, pues, ya sin más preámbulos, a la idea de la libertad en la versión que de ella nos ha dejado Maeztu. A mi modo de ver, cabe esquematizarla en estos puntos:

*1º La libertad presenta dos dimensiones mutuamente enlazadas, pero que es imprescindible distinguir: la libertad instrumental o de hecho y la ideal o final.*

La distinción que así propone Maeztu, y que juzgó esencial para su correcta intelección, coincide con la que se establece al advertir que existe una libertad innata y otra que puede y debe conquistarse (respectivamente, la libertad natural y la libertad moral). La ignorancia de esta distinción ha dado lugar a todo un nutrido enjambre de seudoproblemas, tergiversaciones y contradicciones. En varios de mis escritos, y sobre todo en mi libro *Economía y libertad*, he analizado los diversos sentidos en que la libertad puede tomarse, registrando, a su vez, la diferencia que, dentro de la libertad innata o natural (la que Maeztu llama instrumental), existe entre la libertad ontológica, que es la infinita amplitud del horizonte del entendimiento (la “libertad trascendental” de los heideggerianos, la cual estriba en el hallarse abierto nuestro ser, por virtud de su capacidad intelectual, a todo ser y valor) y la libertad psicológica, propiedad de la voluntad,

(3) Pág. 1.098.

no del entendimiento, y que consiste precisamente en la aptitud para tomar libres decisiones. Pero, evidentemente, ambas formas de libertad son naturales en el sentido de innatas, pues el hombre las tiene por el puro y simple hecho de ser hombre.

“La libertad —escribe— es en los hombres fin y medio, ideal y realidad, pero cuando es fin no puede ser medio, y cuando es medio deja de ser fin. Si queremos la libertad final del alma, es decir, si queremos liberarla de la servidumbre del pecado, no podemos dejarle hacer su voluntad, en tanto que siga siendo pecadora, sino que tenemos que imponerle alguna disciplina (...). Entre la libertad instrumental o de hecho y la libertad ideal o final media un aprendizaje que no nos podemos saltar a la totera” (4).

Maeztu denomina *instrumental*, por considerarla como un medio, a la libertad natural o innata. En este aspecto su doctrina se resume, por lo tanto, en la afirmación de que la libertad que nos ha sido dada no nos ha sido dada simplemente para que nos limitemos a tenerla, sino para que la usemos con el fin de llegar a la posesión de la libertad moral, que es en el hombre la más eminente forma de autoposesión o señorío. Y la “disciplina, o el aprendizaje”, de que Maeztu habla, concibiéndola como una necesaria mediación entre la libertad *instrumental* y la libertad *ideal o final*, es cabalmente la *ascesis*, a la cual se refirieron los estoicos y que logra en el Cristianismo su más alta y recia figura. (De un modo implícito, pero evidentemente operativo, la recíproca distinción y el mutuo enlace de la libertad innata y la adquirida están presentes en las enseñanzas de otro egregio español, Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei. Véase mi estudio “Amor a la libertad” en el libro *Homenaje a Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, Eunsa, Pamplona, 1986).

(4) Pág. 1.078.

2º *La libertad es patrimonio del espíritu, pero puede oponérsele y hasta oponerse a ella misma. De ello resulta la necesidad, entre otras cosas, de no confundir la "libertad política" con la "libertad del espíritu".*

Son muchas las ocasiones en las que Maeztu subraya la conexión de la libertad con el espíritu, una conexión de tal índole que hace posible y necesario afirmar que el espíritu es lo único libre en todo el universo; pero Maeztu se hace cargo, a la vez, de que este nexo objetivo no se traduce necesariamente en una unidad subjetiva. "Es verdad que entre los conceptos de espíritu y libertad existe una conexión estrecha. El espíritu es libre y no hay nada más, en todo el universo, que sea libre. En el prólogo de su obra maestra, *La libertad y el espíritu*, Berdiaieff escribió: "La libertad me ha traído a Cristo y no sé de ningún otro camino que lleve a El". Esta es proposición muy católica, y Berdiaieff, que no quiere a los católicos de España, se sorprendería probablemente si averiguara que jamás ha habido un inquisidor en este país que no la suscribiera. Hay que creer en el espíritu y en la libertad del espíritu. Pero ello no quiere decir que la libertad fomente la creencia en el espíritu. Aquí hay una distinción, que no suele hacerse, y que es la raíz de todos los males que estamos padeciendo. La libertad puede servir para que se predique la fe en el espíritu, pero también para que se niegue la existencia del espíritu y la de la libertad. En esto no habrían caído sus partidarios. La libertad de espíritu es una cosa; la libertad política, otra" (5).

Aun reducido al máximo, un comentario a este texto debe resaltar en él: a) que ontológicamente, por virtud de su propia realidad, la libertad es, para Maeztu, algo inseparable del espíritu, si bien de una manera subjetiva puede estar escindida de él; de donde resulta que toda filosofía materialista es objetiva-

(5) Pág. 1.217.

mente incongruente con la afirmación de la libertad, aunque de hecho —con la peculiar facticidad de lo meramente subjetivo— aparezca a veces enlazada con esta afirmación; b) que la profundidad y seriedad —en definitiva, el riguroso realismo— del pensamiento de Maeztu se hace también visible (frente al ingenuo optimismo, o la frivolidad y ligereza, de quienes toman la libertad política como un valor incondicionado o absoluto) en la advertencia de que uno de los posibles modos de ejercer esta libertad es el que consiste en la negación del espíritu e incluso en la de ella misma.

Naturalmente, no es que Maeztu impugne, por principio, la libertad política, sino que está persuadido de la relatividad de su valor. Este valor relativo es un valor positivo, auténtico, verdadero, mas no el supremo valor o el irrestricto Bien. Tal es la explicación de que Maeztu se niegue a propugnar la libertad política de un modo incondicionado, sin ningún tipo de limitaciones, como si fuese un ídolo al que los hombres deben sacrificar los demás bienes.

Cabe, por lo demás, que el lector se haya preguntado qué cosa sea esa “libertad del espíritu” que Maeztu aconseja no confundir con la libertad política. La respuesta podemos encontrarla en el propio Maeztu y formando parte integrante de un artículo publicado en 1935 en la revista *Acción Española*: “Para mostrar lo que puede hacer por nosotros el cultivo del espíritu y el culto del espíritu, no hay sino pensar un momento en lo que es nuestra alma espiritual y lo que su libertad implica, es decir, en la capacidad de sobreponerse a nuestras pasiones, a nuestra pereza, a nuestra comodidad material (...), de realizar en nosotros mismos el ideal que hayamos concebido” (6).

Se trata, evidentemente, de la libertad que suele especificarse con el adjetivo “moral”; la que, una vez adquirida, o en la misma medida en que se la va conquistando, otorga al hombre

(6) Pág. 1.101.

el señorío de sí propio, liberándole de la esclavitud de sus pasiones. La idea se encontraba ya esbozada (y, en alguna de sus inflexiones, desarrollada también) en el pensamiento de los estoicos griegos y romanos, a los cuales cita Maeztu con no escasa insistencia. Bien es verdad que el cristiano Maeztu acabará por decir que “el cultivo general del espíritu necesita de la guía del Espíritu Santo, si ha de ponerse a cubierto de extravíos posibles y aun probables, lo que implica todo el cristianismo y sus carismas y la dirección segura de la Iglesia” (7). Precisamente porque Maeztu ama la libertad sin hacer de ella el ídolo en que sus demagogos la convierten, puede entenderla como compatible con el concurso y refuerzo de unas luces infinitamente superiores a las que los hombres poseemos solamente en virtud de nuestra naturaleza.

3º También la “libertad de pensamiento” (sólo parcialmente incluíble en la libertad política) es un valor positivo, a la vez que condicionado y relativo, como necesario o conveniente, pero, por sí solo, insuficiente.

La cuestión interesó a Maeztu ya en la época en que escribiera *La crisis del humanismo*. En su modo inicial de plantearla, Maeztu la vincula a los problemas de la compulsión, la organización social y la intervención del gobernante en las cosas que atañen al bien común. Estimulado por la lectura del ensayo de J. Stuart Mill, *Sobre la libertad*, y de la obra de Buckle, *Historia de la civilización en Inglaterra*, elabora Maeztu su propia doctrina, que en uno de sus aspectos capitales discrepa de la establecida en estas fuentes, y ello de una manera categórica y sin rodeos ni eufemismos: “Es ridículo —llega a decir Maeztu— ni aun suponer que baste permitir el pensamiento para que las gentes se pongan a pensar. De ahí la necesidad en que se han

(7) Pág. 1.101.

visto los poderes temporales, cada vez que han caído en manos de hombres amantes de la cultura, de emplear todos los medios, la fuerza inclusive, para remover la pereza mental de las gentes. Y la intervención de los gobiernos en estos negocios sólo es mala cuando se hace contra la cultura, pero es de resultados excelentes cuando se hace en favor de la cultura” (8).

Al autor de *La crisis del humanismo* no parece temblarle el pulso cuando se aventura a proponer nada menos que la intervención del gobierno en materia tan delicada. Y uno piensa en el espléndido ministro de cultura que hubiera sido Maeztu. Indudablemente, se habría negado a todo intervencionismo en cuanto abusiva intromisión —burocrática, política y dirigista— en la creación y la conservación de la cultura (empleo aquí estos dos términos, creación y conservación, porque el propio Maeztu hace uso de ellos a propósito de este asunto y no sólo una vez), mas no por esto habría dejado de intervenir, en la forma por él propuesta, porque es el caso que no fue nunca un “puro liberal” como los que sienten irreprimible aversión a todo lo que no sea limitarse a dejar que actúe la “pura espontaneidad”. La “pereza mental de las gentes” no es cosa que se sacuda y remueva si se la deja abandonada a sí misma.

“Si no hubiera en el mundo —argumenta Maeztu— otra actividad intelectual que la espontánea, no bastaría ésta ni para conservar los conocimientos adquiridos, y no habría ni que pensar en la posibilidad de acrecentarlos. Esta es la razón de que los gobiernos, excepto los más primitivos, hayan dedicado en todo tiempo gran parte de su poder a fomentar el pensamiento y aun a castigar la ignorancia, como la castigan en las leyes que prescriben la asistencia obligatoria a la escuela (...). Emplear el poder en fomentar el pensamiento es cosa buena, emplearlo en aplastarlo, mala” (9).

(8) Pág. 376.

(9) Pág. 377.



¿No se podría, sin embargo, objetar que la libertad de pensamiento no estriba tanto en que el ejercicio de éste se realice de una manera espontánea, cuanto en que su especificación no esté fijada y forzada por intereses extrínsecos al pensamiento mismo? Ciertamente, para la libertad del pensamiento es más decisivo lo segundo; pero en verdad esto no puede tomarse como objeción a Maeztu, por la sencilla razón de que para él “ninguna sociedad puede subsistir largo tiempo si no se ajusta a la naturaleza del hombre, que es incompatible con el automatismo”, de tal manera que, como inmediatamente añade, “todas las leyes deberán tener en cuenta el hecho de que el hombre no es una máquina, sino un agente libre” (10).

La necesidad de que en su especificación el pensamiento no se encuentre prefigurado por intereses extrínsecos a él mismo es, no obstante, en Maeztu cosa muy diferente de una exigencia de la libertad como valor ilimitado o absoluto. Maeztu ha acertado a expresarlo, con singular clarividencia y elocuencia, al observar que “cuando defendemos la libertad de pensamiento lo que estamos defendiendo realmente es el pensamiento, y no la libertad, porque si estuviéramos defendiendo meramente el principio de libertad podríamos hallarnos manteniendo la causa de no pensar en absoluto” (11). Hay en este pasaje una sana y discreta “relativización” de la libertad, que, al mantenerla dentro de unos límites, no le quita valor alguno, sino que impide hacer de ella lo único propiamente valioso o la razón de ser de todos y cada uno de los demás valores.

Pocas líneas antes del pasaje últimamente transcrito, Maeztu propone, en calidad de ilustraciones o ejemplos, varios casos hipotéticos en los cuales se apelaría a la libertad para justificar la rebeldía, pero donde la auténtica razón de ser de ésta se encontraría realmente en otros valores. “Si el Papa fuera a

(10) Pág. 427.

(11) Pág. 427.

prohibir a los católicos la lectura de la Biblia, o el estudio de la teología, por temor a que se volvieran herejes, los fieles se rebelarían, en nombre de la libertad probablemente, pero la justicia de su rebeldía no se fundaría en la libertad, sino en la verdad. Si un gobierno se opone a la explotación metódica de los recursos naturales de un país, la población se rebelará en nombre de la libertad; pero la justificación de su rebeldía no estará en la libertad, sino en el hecho de que el aumento de la riqueza es una cosa buena. Si otro gobierno decreta que las mujeres se ligen los pies para empequeñecerlos, al modo que lo hacían hasta hace pocos años las de China, las mujeres se rebelarían, también en nombre de la libertad, pero la verdadera razón de su causa no sería la libertad, sino la salud” (12).

Finalmente, y volviendo a la libertad de pensamiento, no estará de sobra el incluir aquí la objeción de Maeztu a las desmedidas ilusiones de J. Stuart Mill respecto de esta libertad al esperar de ella, con el crecimiento del vigor individual, una deseable intensificación de la múltiple diversidad de los seres humanos. “Como la libertad de pensamiento puede interpretarse igualmente como el derecho a no pensar, o a pensar sin lógica, sus resultados no han sido ni el vigor individual, ni la diversidad múltiple, sino el triunfo de la *prensa amarilla* y de una literatura barata que ha entumecido el pensamiento” (13).

4º *Existe una fundamental identidad entre el liberalismo individualista y el autoritarismo: a saber, la índole negativa de la forma en que ambas ideologías conciben la sociedad y que tiene su origen en la moral subjetiva.*

Como antes dije, no fue nunca Maeztu un “puro liberal”. Desde muy pronto se interesó por el problema del tipo o clase de ser que a la sociedad corresponde o, equivalentemente, por

(12) Pág. 426.

(13) Pág. 382.

la especie de unidad que ésta posee y el liberalismo individualista no le da una respuesta satisfactoria, como tampoco el autoritarismo se la ofrece. “La concepción liberal individualista de la sociedad es pura o principalmente negativa, porque no se propone sino erigir barreras que impidan la interferencia de unos individuos en las acciones u omisiones de los otros. Pero tan negativa como la concepción liberal es la autoritaria, que santifica al gobernante, lo eleva por encima de los súbditos e impide que éstos intervengan en los actos del hombre que goza del poder” (14).

Según Maeztu, los liberales desgarran la unidad de la sociedad por concebirla como una mera yuxtaposición de individuos, donde faltan la comunidad y la continuidad; y los autoritarios no entienden la sociedad de otra manera que como un campo de expansión y dominio para el autócrata. “Por lo que a los liberales se refiere, la sociedad no existe realmente. No ven en ella más que una multiplicación de su propio yo. Pero es obvio que individuos aislados no pueden constituir una sociedad, que significa comunidad y continuidad, y no meramente discreción. Pero tampoco puede decirse que los autoritarios hayan llegado a una visión clara de lo que es la sociedad. Su sociedad no es más que una expansión del yo autocrático que se impone a los súbditos para dominarlos” (15).

Frente a Maeztu se podría aducir que no es realmente el autoritarismo, sino el colectivismo o socialismo, lo que de un modo inmediato y formal se opone al liberalismo por el carácter individualista que éste tiene. Sin embargo, con esto no se disipa la verdad de que el colectivismo o socialismo (mediatamente, sin duda, mas no por ello de un modo menos necesario y eficaz) es, a su vez, un autoritarismo. Todo el ingente poder que para el socialismo pertenece, en teoría, a la sociedad como persona

(14) Pág. 379.

(15) Pág. 381.

abstracta, superior a los individuos que la integran, va a parar, en la práctica, a las manos del gobernante, ya que esa abstracta y superior persona no las tiene en sí misma. De esta suerte, el gobernante se transforma en ese “yo autocrático” denunciado por Maeztu y del cual éste asegura que se impone a los súbditos para dominarlos, cosa que bien se comprende porque en esta concepción el gobernante no puede por menos de atribuirse, en forma vicarial o delegada, todas las facultades pertinentes al poder del “yo social o supraindividual” y que por principio son incomparablemente superiores a las que se puede atribuir al simple yo individual del gobernante en la concepción liberal.

Piensa Maeztu que la raíz de la fundamental identidad del liberalismo y del autoritarismo es la moral subjetiva, con su culto idolátrico del hombre. “¿Por qué esta identidad de las concepciones liberal y autoritaria? Porque ambas ideas políticas se fundan en el mismo tipo de moralidad, una moralidad subjetiva y androlátrica”. Bajo el influjo de la ética objetiva de E.G. Moore, abraza Maeztu la esperanza de una superación del liberalismo y del autoritarismo. “Ha correspondido a un pensador de Cambridge, Mr. E.G. Moore, demostrar en sus dos libros sobre moral, *Principia Ethica* y *Ethics*, que el realismo ingenuo de las gentes vulgares puede ser apoyado con mejores razones que el subjetivismo nada cándido de los intelectuales (...). Pero de esta ética neorrealista, que no es sino una formulación científica de la moral corriente, tienen que derivarse consecuencias políticas que, a mi juicio, han de llevarnos a rebasar definitivamente las existentes concepciones subjetivas, tanto la liberal como la autoritaria” (16).

En el fondo de estas ideas se halla latente la tesis de que también en sus dimensiones políticas la libertad es insuficiente para una sociedad erigida sobre la sólida base de los valores morales objetivos y no sobre derechos subjetivos o personales. “Con

la moralidad subjetiva desaparecerán también los derechos subjetivos (...). La legalidad de los mandatos de un hombre que ocupe el poder no dependerá en lo sucesivo, si prevalece esta doctrina, de ninguna clase de derechos personales, sino que la idea del derecho se unirá inescindiblemente a la función, del mismo modo que la idea de moralidad queda identificada con la de valores objetivos (...) y en esta sociedad no se continuará discutiendo los derechos del soberano, ni los del individuo, aunque seguirá habiendo conflictos de jurisdicción, porque en esta sociedad nadie tendrá más derechos que el de cumplir con su deber” (17).

La última afirmación me resulta, inevitablemente, exagerada. Es verdad que todo derecho ha de basarse en un valor objetivo y que el cumplimiento del deber se encuentra cabalmente en este caso. Mas ni el deber ni el sentimiento del deber son lo único que se funda en auténticos valores objetivos. A pesar de lo cual, el énfasis que en el deber pone Maeztu tiene una clara justificación en medio de una sociedad puerilizada, donde sólo se habla de los derechos.

*5º La responsabilidad es necesariamente heterónoma, en la acepción de que sólo es real ante alguien distinto de su sujeto, y la tesis contraria procede de la soberbia.*

Esta faceta del pensamiento de Maeztu sobre la libertad, aunque se encuadra de una manera genérica en la teoría de la compulsión, aparece enlazada directa y concretamente a la crítica de la opinión según la cual el carácter obligatorio de la ley va en detrimento de la responsabilidad. Refiriéndose expresamente a esta opinión, dice Maeztu: “Pero esto es falso. Ser responsable es ser responsable ante alguien que no sea uno mismo. Ser responsable ante uno mismo es precisamente ser irresponsable. La buena

teoría es la que todo hombre es responsable de sus intenciones ante Dios y de sus actos externos ante los demás hombres. Decir que sólo se es responsable ante la propia conciencia no es prueba de moralidad, sino de soberbia" (18).

No lo diría Kierkegaard con más rotundidad y exactitud. Al impugnar las morales autónomas, el genial pensador danés pensaba principalmente en la sinceridad y la eficacia de los propósitos y de las intenciones y en este sentido deja inconfundiblemente señalado que el "remitirse a sí mismo" carece de la fuerza necesaria para el efectivo cumplimiento de las obligaciones morales, con lo que viene a convertirse en una excusa para aplazar ese cumplimiento *sine die*. Los azotes que Sancho no se daba —el ejemplo es de Kierkegaard— quedaron indefinidamente remitidos hasta el momento que el propio Sancho, y nadie distinto de él, considerase oportuno, ante su propia conciencia, para llevar a cabo lo prometido. "Ser responsable ante uno mismo es precisamente ser irresponsable". Esta afirmación de Maeztu me parece la mejor definición de la irresponsabilidad. De la misma manera en que no se puede ser, a la vez, juez y parte, tampoco cabe que una y la misma persona sea quien rinda las cuentas y quien las tome.

Acerca de la tesis de Maeztu, según la cual es prueba de soberbia y no de moralidad, el sostener que sólo se es responsable ante la propia conciencia, se me ocurre que en definitiva se reduce al pensamiento de que no constituye una prueba de moralidad, sino un indicio y signo de soberbia, el negarse a ser juzgado moralmente por alguien que no sea uno mismo. Y, por otro lado, la experiencia avala a Maeztu cuando éste rechaza, debido a sus perniciosas consecuencias, el sistema denominado "voluntario", por el cual entiende el que excluye la compulsión, sustituyéndola por una indiscriminada y universal permisión. "Todo lo que hace el sistema voluntario es permitir. Lo mismo

permite al pundonoroso cumplir con su deber, que al desaprensivo dejarlo incumplido (...). A esta carencia de justicia y de método se la llama sistema (...). Antes de la compulsión, el *objetante concienzudo* es un hombre que no quiere servir a su patria y que tampoco la sirve. Después de la compulsión, la sirve, aunque de mala gana. De los dos males, se ha excluido uno. Verdad que queda el espectáculo penoso del hombre compelido a hacer lo que no quiere. Pero este espectáculo, que es el del malo castigado, es preferible al del malo triunfante” (19).

6<sup>o</sup> *La libertad se basa en la verdad, y así se ha de entender la afirmación de que la verdad nos hace libres.*

De este asunto he tratado con detenimiento en el “Estudio preliminar” que redacté para la publicación, por Ediciones Rialp, de la *Defensa del espíritu*, de Maeztu. Aquí haré constar únicamente lo más fundamental. Y lo primero de ello es que la libertad que Maeztu basa en la verdad es la que él denomina *ideal* o *final*, no la que poseemos, ontológica y psicológicamente, de una manera innata. Así vamos, en efecto, a comprobarlo, con todas las garantías, en un pasaje donde también queda patente que en el pensamiento de Maeztu la verdad que libera es, ante todo, la pronunciada por el Hombre-Dios. “¡La verdad nos hace libres! ¡Cuántas veces no se ha tratado de interpretar este famoso texto! Ahí está, sin embargo, claro como la luz. Hay algo en nosotros que puede libertarse (¿qué otra cosa puede ser sino el señorío del alma?), mas para ello hay que permanecer en la palabra de Jesús (...). La libertad es libertarnos de la servidumbre del pecado. Mas para ello necesitamos conocer la verdad. Y ésta es la causa de que siempre que se nos ha prometido la libertad, sin exigírsenos la verdad al mismo tiempo, haya fallado lamentablemente el propósito libertador. A la conquista del alma, mejor

dicho, a la majestad del alma, sólo por el camino de la verdad se llega” (20).

De un modo general, toda verdad nos vale, si reflexionamos sobre ella (precisamente sobre su eterno valor), para elevarnos a esa libertad que es señorío y majestad del alma. No sólo vivimos con lo efímero y lo caduco. “Estamos en contacto inmediato en este mundo, en esta vida, con la eternidad, por un agujero si se quiere, por una rendijita, pero con un mundo que no cambia, ni muere, ni se pudre: con la eternidad” (21). Aun tratándose de cosas temporales, la verdad a ellas concerniente es inmutable y eterna. Ahora bien, la condición de posibilidad de este contacto nuestro con lo eterno es que en alguna forma participemos de ello. Y en la conciencia de esta participación liberamos en nuestra alma espiritual lo que en ella es más noble por asemejarse más a Dios.

“La verdad puede referirse a cosas temporales. Si digo, por ejemplo, que esta conferencia la pronuncie un 7 de enero, refiero la verdad a un accidente temporal, pero no por ello deja de ser eterna la verdad de la proposición. Si la verdad se refiere a una acción buena, entra en contacto con dos eternidades: la de la verdad y la del bien. Y al pensar en que ello no sería posible si no participara mi alma, por su naturaleza, de esos valores eternos, me encuentro con que se nos descubre por decirlo así, la conciencia de lo que de dioses hay en nosotros” (22).

A esa conciencia de lo divino en lo humano orientó Ramiro de Maeztu, en su postrera etapa, las más hondas y rigurosas exigencias de su idea de la libertad, y no sólo en el ámbito de la abstracción teórica, sino igualmente en la esfera del pensamiento político. También, seguramente, en lo más íntimo de su propia vida personal.

(20) Pág. 1.080.

(21) Pág. 1.082.

(22) Pág. 1.083.