

RAMIRO DE MAEZTU. LA DEFENSA DEL ESPÍRITU Y DE LA HISPANIDAD

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Alfonso López Quintás *

LA MISIÓN DE MAEZTU: SUPERAR LA CRISIS EUROPEA Y EL CANSANCIO ESPIRITUAL

Ramiro de Maeztu puso siempre toda su alma en cada uno de sus escritos. Por eso tienen éstos para nosotros el profundo valor de un testimonio personal.

Puedo poner en mis escritos toda mi alma —escribe—, y, si puedo hacerlo, debo hacerlo. Ya sé que pudiera salir del paso a menos precio. He oído decir que hay escritores que son avaros de su espíritu cuando escriben para los periódicos, porque se reservan para lo que estampán en los libros. Si los hay, no les censuro. Lo que digo es que hay que darse por entero en alguna obra que se haga, no por el pan ni por la fama, sino por sí misma, aunque ello no excluya que nos valga, por añadidura, el pan y el nombre¹.

Ese ardor espiritual se hizo patente de modo singular cuando Maeztu advirtió que buen número de pensadores europeos cualificados habían sucumbido al riesgo del *cansancio* que supo delatar el gran Edmund Husserl en una notable conferencia pronunciada en Viena en 1935:

La crisis de la conciencia europea tiene solamente dos salidas: la decadencia de Europa provocada por el alejamiento de su propio sentido racional de la vida, la caída en la

* Sesión del día 13 de noviembre de 2001.

¹ Cfr. R. DE MAEZTU, *Defensa del espíritu*, Rialp, Madrid, 1958, pág. 97.

hostilidad hacia el espíritu y la barbarie, o bien el renacimiento de Europa merced al espíritu de la Filosofía y mediante un heroísmo de la razón capaz de triunfar definitivamente sobre el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de peligros como buenos europeos, con la valentía que no se arredra ni ante una lucha infinita, y, entonces, del incendio destructor de la incredulidad, del fuego que consume toda esperanza en la misión humanitaria de Occidente, de la cenizas del gran cansancio resucitará el ave fénix de una nueva interioridad de vida y una nueva espiritualidad, como prenda de un futuro humano grande y lejano: Pues sólo el espíritu es inmortal².

Este cansancio intelectual y espiritual fue provocado por la pérdida de la energía interior que nos confiere el ideal auténtico de nuestra vida. En la primera guerra mundial (1914-1918) hizo quiebra el ideal de la Edad Moderna, expresado en el llamado «mito del eterno progreso». La creencia de que el progreso científico y técnico suscita ineludiblemente en el hombre un grado de felicidad cada vez mayor reveló su carácter ilusorio en esa hecatombe. La desilusión dejó al hombre europeo sumido en el vacío existencial y suscitó en su interior la aversión al espíritu, por ser considerado como el origen de la vida intelectual y de la capacidad de planificar la muerte en masa de inocentes. El espíritu fue considerado como un huésped indeseado y se tendió a buscar la solución a los conflictos humanos en los modos de vida infraespirituales, infracreativos, infrarresponsables. El animal está unido a los seres del entorno del modo prefijado por la especie. No puede dar más de una respuesta a los estímulos y es incapaz de configurar planes de exterminio. Tiene instintos que aseguran su pervivencia y la de la especie. El hombre carece de estos «instintos seguros» y puede poner en riesgo su permanencia en la tierra.

La falta de instintos sometidos a la especie fue vista como un fallo radical, y el hombre pasó a ser considerado como «un ser defectuoso y monstruoso»³, que tuvo que recurrir a la inteligencia para suplir la carencia de la seguridad que tiene el animal. «La razón del hombre inicial —afirma Ortega y Gasset— es mero suplemento al instinto deficiente»⁴. Lo primario en nuestra existencia no es el espíritu y sus actividades sino la «vida», entendida de modo borroso e impreciso: «...No vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir»⁵.

² Cfr. «Die crisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, M. Nijhoff, La Haya, 1954, págs. 347-348.

³ ARNOLD GEHLEN recoge esta interpretación reduccionista del ser humano en su obra *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, J. und Dünnhaupt, Berlín, 1940. A su entender, el hombre es «un animal de instintos fallidos», un «ser defectuoso». «Todas las cualidades específicas del hombre deben ser vistas en relación con la pregunta: ¿Cómo puede vivir un ser tan monstruoso?» (*op. cit.*, pág. 24).

⁴ Cfr. *Obras Completas*, Revista de Occidente, 1947, vol. V, pág. 304.

⁵ *Ibid.*

Esta tendencia a reducir el rango del espíritu humano y la importancia de la función que ejerce en la vida del hombre fue apoyada por el Max Scheler de la segunda época, que, en la línea de Nicolai Hartmann, troqueló dos sentencias que pronto se convirtieron en lemas de una concepción de la vida: «*Poderoso es originariamente lo bajo, impotente lo más alto*». «*Originariamente y de por sí, el espíritu no tiene ninguna energía propia*»⁶.

Maeztu consideró como una misión enfrentarse a esta tendencia antiespiritualista, con un estilo semejante a los pensadores *dialógicos*, decididos cultivadores de la vida en el espíritu, y abiertos, consiguientemente, a las exigencias de la verdad, la bondad y la belleza.

Los vitalistas —escribió Theodor Haecker— *están acordes en afirmar que la belleza y la fuerza, la fuerza creadora, conformadora y configuradora, sólo pertenecen a la vida y a la naturaleza, y que el espíritu, en el mejor de los casos, no es sino el ordenador, orientador y registrador, pero propiamente es el nivelador, destructor asesino de la vida, de por sí maravillosa y floreciente*⁷.

Un espíritu congenial, Ferdinand Ebner, había delatado una de las causas decisivas de ese desprestigio de la vida espiritual. A su entender, en Europa se cultivó intensamente la vida cultural en todos los órdenes, pero, con frecuencia, tal vida no constituyó una auténtica «vida en el espíritu» sino un mero «soñar con el espíritu».

*Su verdadera vida espiritual la realiza el hombre al llevar a cabo la relación del yo con el tú. (...) Toda la cultura no fue hasta ahora y no será en el futuro sino un mero soñar con el espíritu que lleva a cabo el hombre en la soledad egoísta de su existencia, al margen de las realidades espirituales de la vida (...)*⁸. «*Soñar con el espíritu es propio tan sólo del yo que todavía no ha encontrado su verdadero tú*»⁹.

Si las obras culturales exponen brillantemente cuestiones relativas a la vida del espíritu pero sus autores no se deciden a crear verdadera vida espiritual fundando relaciones de convivencia comprometidas y fieles, estamos ante un mero «soñar con el espíritu». Esta crítica radical de la cultura constituye, según Ebner, «el germen de un cambio revolucionario en toda la vida espiritual de Europa»¹⁰.

⁶ Cfr. *Die Stellung des Menschen im Cosmos*, Nymphenburger Verlag, Munich, 1928, ²1947, págs. 60-61.

⁷ Cfr. *Christentum und Kultur*, Kösel, Munich 1927, ²1946, pág. 235.

⁸ Cfr. *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Herder, Viena, 1921, ²1952, pág. 31 (*La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid, 1995, pág. 31).

⁹ Cfr. *Das Wort ist der Weg*, Herder, Viena, 1949, pág. 87. Esta obra fue elaborada por Hildegard Jone a base de manuscritos de Ebner.

¹⁰ Cfr. *op. cit.*, págs. 138-141.

Preocupado por suscitar dicho cambio, Maeztu descubrió, con entusiasmo, que toda la tradición hispana debe su energía en todos los órdenes de la existencia a su fidelidad al espíritu, a sus exigencias y sus frutos. De ahí su tenacidad en proclamar la necesidad de restaurar la fe y la confianza en el espíritu.

Los españoles de hace tres siglos creían, en general (los educados creían unánimes), en el espíritu. Creían en el espíritu como principio y como fin (...). Los "intelectuales" de ahora, en general, no creen en el espíritu sino como medio, como instrumento que surge de la vida y no se propone sino servirla.

La creencia en el espíritu como finalidad tiende todo el tiempo a libertarle, para que pueda actuar como causa verdadera de la historia, en su capacidad creadora y conservadora. Quien sienta esta creencia como fe viva limitará sus necesidades materiales, (...) ordenará la vida al objeto de que su propio espíritu y el de los demás se sobrepongan a las necesidades materiales y a las pasiones de la carne, y actúen en el mundo¹¹.

Esta ordenación sólo es posible cuando se integran las diversas energías del ser humano merced a la fuerza de unificación que posee el ideal auténtico de la vida. Cuando uno practica esta suerte de «recogimiento interior» porque se deja «sobrecoger» por la riqueza que adquirimos al realizar tal ideal, siente una energía capaz de dominar cualquier adversidad. «Hasta en la posición más ínfima suele ser posible dedicar algún momento a nuestro desarrollo personal»¹².

Para mostrar lo que puede hacer por nosotros el cultivo del espíritu y el culto del espíritu, no hay sino que 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 ordenar y dirigir nuestra vida, de dedicarla al trabajo o al estudio, de realizar con nosotros mismos el superior ideal que hayamos concebido¹³.

La tarea del Maeztu de la madurez fue mostrar el tipo peculiar de poder que tiene la persona humana cuando polariza todas sus energías —instintivas y espirituales— en el logro del ideal. Eso es lo que sugiere al indicar que debemos cultivar el espíritu, cuidar nuestra alma inmortal, no poner el espíritu al servicio de la vida sino consagrar toda la existencia a la consecución de las metas que el espíritu tiene el privilegio de poder proponerse.

¿Cómo hacer que cada uno de nosotros se persuada de que lleva en el alma una fuerza divina que tenemos que libertar para que pueda cumplir con su destino?¹⁴.

¹¹ Cfr. *Defensa del espíritu*, págs. 92-93.

¹² Cfr. *op. cit.*, pág. 109.

¹³ Cfr. *op. cit.*, pág. 109.

¹⁴ Cfr. *op. cit.*, pág. 95

Maeztu vio con claridad que existe una tendencia destructiva a negar «el valor positivo del espíritu». «No le importa —escribe— que el talento sirva para ganarse la vida. Lo que le interesa es que no sirva para nada más. Y no se ha de negar que lo logra a menudo»¹⁵. Por eso contesta a la pregunta anterior diciendo que en la vida debemos movilizar todas las fuerzas de nuestro ser:

Sólo hay que poner el alma entera. Para ello tendremos que disponer, previamente, de la totalidad de nuestro espíritu». «La amenaza a la civilización de los puños en alto no prevalecerá si suscita, como lógicamente debe hacerlo, la reconcentración de vuestras almas, como en una última trinchera, en lo alto del espíritu, porque entonces, al adueñarnos de nosotros mismos, sentiremos que el mundo entero se tiende a nuestros pies»¹⁶.

Este texto resulta especialmente dramático si se recuerda que fue escrito medio año antes de que su autor sucumbiera bajo el peso de la amenaza a la que en él se alude. ¿Cómo llegó Maeztu a una conciencia tan clara de su misión que no haya dudado poner en riesgo su existencia?¹⁷.

EN CAMINO HACIA LA MADUREZ

Ramiro de Maeztu es uno de los pioneros intelectuales del movimiento sindical. En un principio (cfr. *Un ideal sindicalista*¹⁸) osciló entre el individualismo característico de la generación del 98 y una forma de autoritarismo de corte culturalista y ascendencia germánica. De 1909 a 1911 se mostró influido por las ideas liberales y contrario a toda forma de presión sobre la conciencia, como la que ejercía en su tiempo —a su juicio— el sindicalismo revolucionario.

Liberado de la influencia kantiana e idealista, que lo había cautivado durante su estancia en Marburg, Maeztu se adscribió muy activamente al movimiento guildista inglés, en cuya revista *The New Age* colaboró asiduamente. Al hilo de esta actividad se perfiló con nitidez en su mente la idea sindicalista.

El período marcado por su estancia en Londres (1905-1919), sin duda el más fecundo de su vida, culmina en la publicación de la obra *Authority, Liberty and*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. *op. cit.*, pág. 240.

¹⁷ La lucidez con que Maeztu realizaba todas sus actividades a pesar del peligro que implicaban resalta en la *Evocación* escrita por EUGENIO VEGAS LATAPIÉ como introducción a la obra *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid, 1952, págs. 7-15.

¹⁸ Publicado en *Obras Completas*, Rialp, Madrid, 1961.

Function in the Light of the War (1917), editada en 1919 en español, con el título *La crisis del humanismo*¹⁹. En ella realiza Maeztu una severa crítica del hombre moderno por haber olvidado la conciencia del pecado y la propia condición de peregrino sobre la tierra. De este olvido surge la voluntad individualista de autonomía egolátrica. El individualismo que la soberbia convierte en desarraigo y ambición de poder da lugar a la invención de un instrumento temible de dominio: el *Estado absoluto*, que Maquiavelo y Hobbes concibieron como una instancia necesaria y el romanticismo idealista interpretó como la representación viva de la moralidad.

Maeztu rechaza el individualismo —por provocar la anarquía— y el despotismo estatal —por no respetar la libertad humana—, y propugna una «moral objetiva» y un modo de *sociedad sindical corporativista* que permita desbordar el carácter desarraigado del yo y la condición masificada del nosotros²⁰.

Esta concepción social se afirma en una alta valoración de las realidades materiales y espirituales y del papel decisivo que juega en la vida humana la vinculación al entorno que es capaz de crear ámbitos de vida comunitaria robusta y eficiente. La tendencia a conceder la primacía a la libertad o a la autoridad debe ser superada mediante el descubrimiento del papel decisivo que juega en la vida humana la *interrelación*.

Maeztu destacó estas ideas al comienzo del libro *La crisis del humanismo*:

... *La idea original que lo inspira (es) la de que los hombres no se asocian inmediatamente los unos con los otros, como creen las escuelas liberales, ni están asociados en un ser genérico transindividual, como mantienen las escuelas conservadoras, sino que están asociados y se asocian en cosas comunes, materiales y espirituales, en bienes colectivos y, últimamente, en valores universales. De esta idea deduce el autor la doctrina que llama la "primacía de las cosas", por la que se confiere a los valores mismos, y se niega a los hombres, la autoridad suprema en el gobierno de las sociedades, doctrina que no quiere decir, naturalmente, que sean las cosas las que hayan de promulgar las leyes, sino que los hombres legislen con referencia a los valores que tienen el deber de realizar, conservar y aumentar. Aunque esta teoría objetiva de las sociedades humanas es nueva, el autor no habría*

¹⁹ La cuarta edición de esta obra fue realizada en 2001 por Ediciones Almar, Salamanca.

²⁰ «... Maeztu propugna la superación del relativismo inherente al proyecto de la Modernidad, mediante el retorno al principio de la "objetividad de las cosas"». «El conflicto entre autoridad y libertad, individuo y sociedad es superado mediante la restauración de los gremios, que servirían de corrección tanto al individualismo anárquico de los liberales como a la burocracia despótica de los socialistas y estatistas» (Cfr. PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS, «Estudio preliminar» a la obra de MAEZTU, *La crisis del humanismo*, Edic. Almar, Salamanca, 2001, págs. 52-53).

*podido concebirla sin el ideal de objetividad que anima las más poderosas especulaciones contemporáneas*²¹.

EL ESPÍRITU Y LA VIDA

Instalado en España hacia 1919, Maeztu centró su atención en la defensa de las realidades que veía más en peligro: la idea de la Hispanidad y los valores del espíritu, que en su ánimo —no obstante su preocupación social— ocupaban un puesto de preferencia. En la obra *Defensa del espíritu* podemos advertir el engarce profundo que vincula, según Maeztu, ambas realidades.

Tras la violenta crisis que supuso para el racionalismo el trauma de la primera gran guerra (1914-1918), el prestigio del *espíritu* sufrió un colapso a favor de las corrientes que jugaban la sola carta de la exaltación de lo *vital*. Preocupado siempre Maeztu por dar un fundamento sólido a los grandes problemas humanísticos, se vio ineludiblemente instado a tomar posición filosófica frente a las doctrinas del último Max Scheler, de Ludwig Klages y Nicolai Hartmann²². ¿Dónde estriba, por lo que toca al hombre, la raíz del auténtico poder? ¿En la vida o en el espíritu? Más exactamente: ¿en la vida infraespiritual o en la forma eminente de vida que es la vida en el espíritu, la vida del alma espiritual?

Frente a la teoría de N. Hartmann —recogida por Scheler en su llamada segunda época—, según la cual originariamente los estratos inferiores del ser son poderosos, mientras los superiores se muestran impotentes, Maeztu no duda en proclamar, pese al imperio de las masas y al clamor en apariencia avasallante de las pasiones desatadas, que «nada es más fuerte que el espíritu»²³. En una línea semejante a la de un escritor congenial, Theodor Haecker, Maeztu subraya que *la fuerza le viene al espíritu del dinamismo interno que adquiere cuando se entrega a los más altos ideales*. Por eso la tragedia del espíritu «está en su capacidad de volverse contra sí mismo» al sentir tedio ante toda forma de ideal, incluso el del saber y el del recto amar. Replegado sobre sí, de espaldas a los grandes valores, el hombre se pierde al debilitarse su voluntad y quedar a merced de las fuerzas inferiores de los instintos, que actúan de modo más *mecánico* que *dialéctico*, entendiéndose por *dialéctica* la profunda vinculación a un ideal elevado.

²¹ Cfr. *op. cit.*, pág. 75.

²² «Probablemente, lo que yo buscaba al estudiar la Filosofía es que la ciencia me confirmara y esclareciera en mi creencia en la existencia del espíritu» (cfr. *Defensa del espíritu*, pág. 114).

²³ Cfr. *op. cit.*, pág. 238.

Cuando el hombre adopta ante el entorno una actitud verdaderamente creadora —creadora de ámbitos de vida espiritual en convivencia y amorosa comprensión—, puede decirse en verdad que su poder es incalculable porque asume y orienta las fuerzas originarias, de por sí unívocamente determinadas, de los estratos inferiores. *Mens agitat molem*.

Esos puños —escribía Maeztu en marzo de 1936— los alzan gentes que poseen un alma inmortal y espiritual, como la nuestra. No son fuerzas ciegas, sino desorientadas. Hay que ganarlas para el reino del espíritu. No sería posible lograrlo si no hubiera en el mundo pan para ellas; pero lo hay, o, cuando menos, puede haberlo. El problema no es insoluble sino para las gentes que se dejan vivir, no para los que pongan toda su alma en resolverlo». «Sólo que hay que poner el alma entera. Para ello tendremos que disponer, previamente, de la totalidad de nuestro espíritu.

El poder del espíritu surge cuando el hombre potencia sus fuerzas al lograr la suprema unidad que confiere a su vida ponerse al servicio de una gran idea, una idea axial que centre y dé sentido a toda su existencia. En el nivel de los poderes instintivos, el ser humano sucumbe ciertamente ante el gorila ²⁴, pero la vida en dicho plano supone para el hombre una defeción, una huida disolvente. A la campaña moderna contra el espíritu, inspirada en la añoranza decadente por el reino incomprometido de la vida animal, Maeztu opone el horizonte de plenitud que se abre ante el ser humano cuando educa rigurosamente su voluntad en la esforzada ascesis del trascender.

A todo hombre inteligente ha de llegar un momento en la vida en el que tendrá que decidirse por dejarse vivir o por concentrar en la voluntad todas las potencias de su alma para trazarse un camino en la vida. A Donoso fue la coincidencia de la muerte de un hermano querido, en 1847, y la inminencia de la revolución en 1848, que él creyó se extendería a toda Europa, lo que suscitó en su alma la fe viva que encendió después su palabra y sus escritos: «Yo siempre fui creyente —escribió a un amigo— en lo íntimo de mi alma; pero mi fe era estéril, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis acciones». Y añadía: «El misterio de mi conversión es un misterio de ternura. No le amaba, y Dios ha querido que le ame, y le amo, y porque le amo estoy convertido». Comentando el caso, escribió Barbey d'Aurevilly: «El catolicismo le dio lenguas de fuego; antes no las tenía»²⁵.

Esta integración personal la realizó Donoso Cortés al captar —en un momento límite de su existencia— esta ley decisiva de la vida espiritual: *el hombre florece en la entrega a realidades altas y perece en la retracción egoísta*.

²⁴ Cfr. *op. cit.*, pág. 237.

²⁵ Cfr. *op. cit.*, págs. 231-232.

*En la resonancia de su obra anda, por mucho, el misterio de la gracia de Dios, pero el fondo de la conversión de Donoso es netamente español, que es como decir netamente humano, porque la deciden la vida que se va, la civilización que está en peligro, la posibilidad de que triunfe la barbarie, la necesidad de defender a toda costa los valores supremos de la religión y la cultura*²⁶.

En el servicio creador a los grandes valores, la libertad cobra su dimensión plena y el hombre adquiere un poder insospechado de configuración, de modelación de la propia existencia, de la vida de los demás y de las potencias inferiores. Por eso Luis Vives, el gran pedagogo español, «colocó a sus lectores ante la alternativa de vivir como bestias o hacerse dioses, en cierto modo», ya que es posible igualmente al hombre sumergirse en la materia de modo íntimo y arrebatado o depurarse y elevarse sobre las cosas terrenales, progresando así «de la materia a los sentidos, de éstos a la imaginación y a la fantasía, de estas facultades a la reflexión y a la razón, y, por último, al amor, completando así el ascenso del hombre, que empieza a vivir como planta, luego como animal y después con vida humana»²⁷.

*Mientras vivimos en el mundo, nuestro saber es relativo, pero la verdad nos hace libres, porque, al reflexionar sobre su carácter de eternidad, sentimos que nos ha puesto en contacto positivo con las cosas eternas*²⁸. Pero, además, estamos también en contacto inmediato con otro mundo, no ya de superior valor que el visible, sino con el que se da valor a este mundo visible y al invisible, porque es el mundo mismo de los valores²⁹.

Como vemos, la preocupación de Maeztu no se centra en la Filosofía pura, sino en las dos vertientes, la personal y la social, de la vida humana, pero es plenamente consciente de que el futuro de ésta se juega en la dinámica y tensa región del pensamiento.

EL ESPÍRITU Y EL APRIORI

La convicción profunda de que el poder del espíritu surge de la conjunción —en la dinámica de la vida— de lo temporal y lo eterno, lo circunstancial y lo perenne hace que Maeztu se sobrecoja ante la teoría kantiana del *a priori*, entendida como una prueba inquebrantable de la libertad espiritual del hombre, cuyo espíritu supera el fluir temporal³⁰.

²⁶ Cfr. *op. cit.*, pág. 232.

²⁷ Cfr. *op. cit.*, pág. 233.

²⁸ Cfr. *op. cit.*, pág. 81.

²⁹ Cfr. *op. cit.*, pág. 79.

³⁰ •Es verdad que la fama ulterior de Kant no se debe a su defensa de los juicios sintéticos *a priori*, sino de haber condicionado su validez al dominio de la experiencia y éste a los fenómenos o

*Por debajo de las realidades que pasan y se transforman encontramos en él (el espíritu) otra realidad que no cambia, ni pasa, ni se transforma. A nadie ya le extrañará que el día en que me cercioré de la necesidad y universalidad de los juicios sintéticos a priori fuera el más importante de mi vida. Es que, en el fondo de mi alma, yo había luchado todo el tiempo por defender los fundamentos de mi religión contra la obsesión evolucionista, contra el hambre de Saturno, contra la "infinita vanidad del todo", contra la cima que todo lo engulle. Y no es que fuera una angustia personal la que me hiciera pelear contra la muerte, porque yo me he abandonado siempre, por lo que a mí respecta, hasta con excesivo abandono, en las manos de Dios; pero es que no quería que los mejores pensamientos de los hombres y las mejores hazañas de mi patria se hubieran pensado y realizado en vano. Y desde el primer momento de mis estudios kantianos entreví que, si nuestro espíritu puede pensar en lo que está fuera del tiempo, tiene que estar en contacto con ello, y, si ello es forma suya, la consecuencia ineludible es que las formas de nuestro espíritu tienen sus raíces en la eternidad, y sólo de la eternidad pueden venir*³¹.

De ahí que, si el espíritu, en cuanto creador de la Historia, es presentado por Hegel, Berdiaeff y N. Hartmann como una especie de fuego incesante, Maetzky se apresure a destacar que tal eficacia creadora exige la presencia en la vida espiritual de «algunos elementos de eternidad»³². La vida espiritual se desarrolla en todo momento sobre el trasfondo incommovible de la verdad.

EL ESPÍRITU OBJETIVO Y EL PROBLEMA DE LA HISPANIDAD

Ejemplo claro y eminente de este poder creador del espíritu es la cultura española de los siglos XVI y XVII, elaborada, acrecentada y mantenida por un puñado de hombres dotados de menguados recursos materiales. El desequilibrio patente entre los medios y los resultados deja patente la alta calidad espiritual de quienes se vieron llevados, por las duras circunstancias, a vivir en trance de creación ininterrumpida.

Entonces no había presupuesto de Instrucción Pública ni más protección, apenas, a las artes y a las letras que la que la Iglesia dispensara y el deseo de lucirse en ellas de nuestras clases educadas. Pero de aquí salieron la novela y el teatro modernos, la renovación de la teología y la mística, el derecho de gentes, la Contrarreforma y su barroco estilo. Creo que es el conde de Keiserling quien ha dicho que el auge y la decadencia de los pueblos son debi-

apariencias que caen en el campo de nuestra observación, mientras que las cosas en sí mismas supone Kant que son incognoscibles, por lo que la filosofía kantiana ha contribuido mucho más, durante el curso del siglo XIX, a propagar el escepticismo respecto del espíritu que a asegurar el tesoro de nuestro conocimiento apriorístico» (*op. cit.*, pág. 117). «Si los principios lógicos y matemáticos son las formas de nuestro espíritu», ello indica que «hay algo en nosotros que es también eterno» (*op. cit.*, pág. 121).

³¹ Cfr. *op. cit.*, pág. 122.

³² Cfr. *op. cit.*, pág. 121.

dos a causas telúricas sobre las cuales no tenemos la menor influencia. Así sería si creyéramos que son causas telúricas las que hacen que el espíritu "objetivo", como pensaba Hegel, se infunda de propia iniciativa en los espíritus individuales que dirigen un pueblo. Pero si creemos, por el contrario, que los ideales humanos son permanentes, y que es de responsabilidad individual sentirlos o no, las causas telúricas se convierten en responsabilidades imputables. «La verdad es que hubo un tiempo en que los españoles servían ideales superiores, que implicaban la fe en la primacía del espíritu, y otro tiempo en que dejaron de seguirlos y se contentaron con fines inferiores. Y esto es todo. No hay otra diferencia entre los españoles educados del siglo XVI y los de ahora»^{32bis}.

He aquí en síntesis toda la doctrina de Maeztu sobre la Filosofía de la Historia, plasmada en su *Defensa de la Hispanidad* y fundamentada en la obra *Defensa del espíritu*.

Que la Hispanidad es un espíritu, que hay un espíritu peculiar a la Humanidad; que ese espíritu, valioso para la Humanidad, es insustituible para nosotros; que lo tenemos medio abandonado, que lo necesitamos para el porvenir, que nos es posible recuperarlo íntegramente... He ahí otras tantas tesis que en mi libro Defensa de la Hispanidad he procurado demostrar de un modo histórico y por analogías, pero que han de buscar sus cimientos en la Filosofía y que no podrán sostenerse si sus fundamentos no son firmes. Por ejemplo, si no existe en alguna forma eso que Hegel llamaba "espíritu objetivo", y que se caracteriza en que puede ser común a todos los hombres de un país; o también si el pasado es pasado de tal suerte que ya no puede influir en el presente ni en el porvenir, el pensamiento central de mi obra se viene irremediabilmente al suelo»³³.

La obra *Defensa de la Hispanidad* fue elaborada por las mismas fechas (1929-1930) en que N. Hartmann sometía a examen con sus alumnos de Colonia su obra *El problema del ser espiritual (Investigaciones sobre la fundamentación de la Filosofía de la Historia y de las ciencias del espíritu)*³⁴. Hartmann y Maeztu se oponen a la concepción hegeliana de que el único elemento propulsor del proceso histórico es el «espíritu objetivo», entendido como «una esencia superior a la del hombre», «sustancia espiritual universal, con su propio modo de ser y su propia vida, junto a lo cual los espíritus individuales no eran sino accidentes»³⁵.

Esta Filosofía de la Historia —afirma Maeztu— es obviamente incompatible con nuestra creencia en la comparativa excelencia del espíritu hispánico, con la evidencia de

^{32bis} Cfr. *op. cit.*, pág. 192.

³³ Cfr. *op. cit.*, pág. 143.

³⁴ Cfr. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, W. de Gruyter, Berlín, 1949. El ejemplar que utilizó Maeztu se conserva, con sus notas al margen, en la Biblioteca de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid).

³⁵ Cfr. *op. cit.*, pág. 144.

*nuestro actual decaimiento y con la esperanza de que ese mismo espíritu nos reanime en el porvenir*³⁶.

Fiel a su método analítico de caracterización paciente de los diversos planos de ser, N. Hartmann se cuida de precisar —frente a la unilateralidad de Hegel y Marx— las características y mutuas vinculaciones de los estratos que integran la vida humana: el fisicoquímico, el vital, el psíquico, el espiritual y el de los «seres irreales». Cada plano —a su juicio— está *sostenido* por el inferior, en calidad de *soporte*, según el principio de que *los estratos más bajos son los más poderosos y los más altos los más débiles*. Frente al absolutismo del espíritu «objetivo» en la concepción hegeliana, Hartmann sostiene que dicho espíritu no es «una sustancia detrás y encima de los individuos», sino algo interindividual que necesita para existir el apoyo de los individuos como seres personales.

Sin influencia directa —en este caso— de Hartmann, su antiguo profesor de Filosofía, pero en abierta comunidad de espíritu, Maeztu explica las vicisitudes concretas de la historia española con unos principios histórico-filosóficos muy semejantes.

*Poderoso en su esfera, el espíritu no es, sin embargo, omnipotente en el mundo, por lo que el espíritu de la Hispanidad ha podido ser el más elevado y valioso de los espíritus nacionales, sin que ello fuera garantía de su triunfo ni de su perennidad. La superioridad del espíritu no implica la de las almas. Un alma pujantísima puede estar educada y formada en un espíritu objetivo inferior, y, viceversa, un alma inferior en un espíritu superior. Y su espíritu objetivo, servido por almas igualmente elevadas, puede hallarse embarazado por insuficiencia vital o por una pobreza geográfica tan grande que imposibilite el desarrollo de un pueblo*³⁷.

Por «espíritu de un pueblo» ha de entenderse aquí no una sustancia espiritual separada del espíritu humano —como pretendía Hegel—, sino «una misma cosa que el espíritu humano, que vive en muchos hombres, que pasa de uno a otro, del que algunos individuos se adueñan, mientras otros lo abandonan, y que, por tanto, está por encima de los individuos, aunque sólo viva en ellos y por ellos»³⁸.

Sus modos de ser son tres distintos, aunque no separables: hay el espíritu personal, único que puede amar y odiar, que tiene conciencia y voluntad, merecimientos y responsabilidad; hay el espíritu objetivo, único que propiamente tiene historia, sobreindividualidad, común y al mismo tiempo real y vivo, cuyas transformaciones temporales y transitoriedad

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. *op. cit.*, págs. 147-148.

³⁸ Cfr. *op. cit.*, pág. 148.

constituyen propiamente la historia, y hay, por último, el espíritu objetivado, el de las obras de arte, el de la literatura, el de la ciencia, el del lenguaje, el de la ciencia histórica, que viene a ser la conciencia objetivada de sí mismo, mientras que su conciencia individual está en los individuos³⁹. En negar la existencia de conciencias colectivas, la filosofía de Hartmann concuerda en absoluto con la sostenida en la *Defensa de la Hispanidad*. El triunfo o el fracaso de un espíritu objetivo dependerá, en parte, del valor de los hombres que lo sustenten y, en parte, de las condiciones vitales y geográficas que no pueden determinarse a voluntad⁴⁰.

Por esta prevalencia de los individuos personales, «un pueblo puede abandonar equivocadamente un fuerte espíritu objetivo que le hubiera conducido a alturas insospechadas»⁴¹. «Así que los gobernantes de 1750 pudieron equivocarse cuando cambiaron el rumbo de España». He aquí, según confesión propia, la tesis de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad*, contraria a la de Hegel⁴² y sorprendentemente afin a la de Hartmann⁴³. Más allá, sin embargo, del plano de las causas segundas en que se mueve por principio Hartmann⁴⁴, Maeztu sostiene su fe en la «omnipotencia del Espíritu de Dios, que es infinitamente superior al espíritu de un pueblo»⁴⁵.

En relación viva con este Espíritu es como el espíritu finito del hombre alcanza su máximo despliegue, y la historia de los pueblos sus cotas más altas de progreso. Cómo se realiza esta forma de enriquecimiento no podemos comprenderlo con los métodos de la fenomenología meramente intramundana, y ello puede llevarnos a pensar que estamos ante algo «irracional». Pero, visto profundamente, ostenta un carácter *positivamente suprarracional*, que es garantía de un género de libertad y penetración intelectual eminentes⁴⁶.

Es característico que Hartmann, en su Metafísica del Conocimiento, nos muestre que en todo objeto de conocimiento queda siempre algo transtinteligible que resulta mucho más profundamente «ininteligible» que los conocimientos extraordinarios que los místicos

³⁹ Cfr. *op. cit.*, págs. 148-149.

⁴⁰ Cfr. *op. cit.*, pág. 148.

⁴¹ Sobre el sentido en que «puede hablarse del espíritu de un pueblo», escribe Maeztu: «El espíritu, en general, no debe entenderse como una sustancia espiritual, que es como Hegel lo entendía, separada del espíritu humano, sino que ha de entenderse como una misma cosa que el espíritu humano, que vive en muchos hombres, que pasa de uno a otro, del que algunos individuos se adueñan, mientras otros lo abandonan, y que, por tanto, está por encima de los individuos, aunque sólo viva en ellos y por ellos» (*op. cit.*, pág. 148).

⁴² Cfr. *op. cit.*, págs. 143-145.

⁴³ Cfr. *op. cit.*, págs. 151-152.

⁴⁴ Cfr. *op. cit.*, pág. 147.

⁴⁵ Cfr. *op. cit.*, pág. 148.

⁴⁶ Cfr. *op. cit.*, págs. 163-164.

aprehenden por intuición superracional, porque en la misma 'intelección sin comprensión' hay alguna clase de entendimiento, mientras que en el concepto de lo 'transinteligible' de Hartmann se significa algo de lo que no puede darse entendimiento alguno⁴⁷.

No es, pues, necesaria —concluye Maeztu— la existencia del espíritu «objetivo» para explicar el poder de las ideas históricas⁴⁸.

Lo que no admitimos es que entre el Espíritu absoluto y el de los hombres se interpongan esos dioses inconscientes, pero vivos y eficientes, que son los llamados espíritus "objetivos" de los pueblos o de grupos de pueblos. Con ello no negamos la validez de uno de los argumentos que se emplean para mostrar la existencia del espíritu "objetivo": la impotencia del espíritu individual para modificar, en un momento dado, la situación histórica en que se halla. Lo que decimos es que esa situación histórica es la obra de otros individuos como él y aunque uno solo no pueda cambiarla de un modo apreciable, la aprobación o desaprobación de cada uno contribuye a alterarla⁴⁹. La verdad es que los pueblos son obra de los hombres. Nuestra es la gloria o la vergüenza. Nuestra la misión de conservar aquellas objetivaciones del espíritu de valor eminente. Nuestra es también la obligación de olvidar aquellas obras que sólo tienen valor negativo, para dejar espacio a nuevas creaciones⁵⁰.

Por su talante realista, Maeztu acepta que el espíritu individual requiere para actuar el espíritu «objetivado», ya que «no se piensa sino en algún lenguaje que otros hombres crearon». «Al enseñar la madre a su hijo las primeras palabras lo hace trasmitiéndole objetivaciones espirituales por medio del sonido. Sin (alguna) forma de «objetivación» no se puede transmitir el espíritu»⁵¹.

Se nos dirá, lo dice Hartmann, que la existencia del espíritu "objetivo" se muestra en la impotencia del espíritu individual frente a las corrientes ideológicas que prevalecen en un momento dado. Sólo que la fuerza de las ideas puede explicarse sin necesidad del espíritu "objetivo". Depende de su verdad intrínseca, de satisfacer una necesidad de la época y de los talentos de sus mantenedores. De otra parte, su poder es el del espíritu "objetivado", que sirve de alimento a los espíritus individuales. Por espíritu "objetivado" entiende Hartmann el que se ha puesto en alguna obra, como en una partitura de Beethoven o en la Catedral de Burgos. Hartmann llama a Hegel el descubridor del espíritu "objetivo". Del mismo modo habría que decir de Hartmann que nos ha descubierto el espíritu "objetivado", sólo que con mayor fundamento, porque mientras la existencia del espíritu "objetivo" es problemática, la del espíritu "objetivado" es evidente en cada obra del hombre⁵².

⁴⁷ Cfr. *op. cit.*, págs. 196-197.

⁴⁸ Cfr. *op. cit.*, pág. 172.

⁴⁹ Cfr. *op. cit.*, págs. 180-181.

⁵⁰ Cfr. *op. cit.*, pág. 180.

⁵¹ Cfr. *op. cit.*, pág. 181. El paréntesis es mío.

⁵² Cfr. *op. cit.*, pág. 171. Sobre el espíritu «objetivo», según HARTMANN, véase su obra *Das Problem des geistigen Seins*, págs. 175-406, y sobre el espíritu «objetivado», las págs. 406-564. Hegel habla del espíritu «objetivo» en diferentes contextos. Cfr., por ejemplo, la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, F. Meiner, Leipzig, 1949, párrafos 483-552, págs. 411-464.

Por estar abierto a la trascendencia religiosa, Maeztu no se limita, al modo de Hartmann, a señalar la vinculación ineludible de la actividad de cada ser humano con las obras que le han legado sus semejantes.

*... Todo el proceso está apuntando a un Espíritu superior o absoluto, sin cuya existencia no se explica nuestro propio espíritu, porque nadie podrá creer que la conciencia venga de lo inconsciente, ni tampoco se entiende el proceso de la objetivación del espíritu, ni es explicable nuestro conocimiento siquiera imperfecto de las cosas sino porque un Espíritu superior o absoluto dejó en ellas su marca al tiempo de crearlas, lo que hace posible que se espiritualicen y penetren en nuestra alma cuando al tiempo de conocerlas nos convertimos en otro ser en cuanto otro*⁵³.

Resulta admirable advertir que, al tornarse más sombría e incluso amenazadora la situación en que se hallaba Maeztu, éste no haya perdido la confianza en el poder que tiene el espíritu de transformar la vida de las gentes y la marcha de la sociedad. Aun reconociendo con realismo que «nuestra debilidad nativa nos lleva a preferir la noche o la media luz», afirma que «lo esencial es que la luz pase entre nosotros y que la reconozcan los que la aman»⁵⁴.

CONDICIÓN «SUPEROBJETIVA» DEL ESPÍRITU. NOTA METODOLÓGICA

Si queremos comprender todo el alcance del pensamiento de Maeztu —sobre todo respecto al concepto de Hispanidad—, debemos superar la precariedad de la expresión «espíritu *objetivo*». El espíritu y la vida espiritual se dan en un nivel netamente superior a todo *objeto*. No tiene sentido, por tanto, aplicarles adjetivo alguno procedente de este sustantivo. Tampoco procede hablar de «espíritu *subjetivo*», porque se sitúa con ello al espíritu en una situación opuesta —o, al menos, contrapuesta— a toda realidad «objetiva», que significa etimológicamente una realidad «puesta en frente». Lo cierto es que la persona humana, por estar dotada de espíritu, es una realidad «ambital», relacional, abierta, porque abarca cierto campo de realidad, en cuanto procede de otras realidades personales, se ve llamada a relacionarse con todo tipo de seres, es capaz de realizar proyectos, de anhe-

⁵³ *Ibid.* La cuestión planteada por la distinción del «espíritu objetivo» y el «espíritu objetivado», así como la función de ambos en la configuración de la vida sociohistórica de los pueblos, es tratada con cierta amplitud por ANTONIO MILLÁN PUELLES en el *Estudio Preliminar* a la obra de MAEZTU *Defensa del espíritu*, págs. 38-55.

⁵⁴ Cfr. *op. cit.*, pág. 129.

lar realizarlos, de pensar, sentir, querer, prometer, hallarse feliz o desgraciada⁵⁵. Los seres espirituales tienen una condición *relacional*. Por eso viven «históricamente», es decir, asumen activamente las posibilidades que les ofrecen las generaciones anteriores y otorgan a las venideras las posibilidades que ellos crean⁵⁶.

Al recibir posibilidades y ofrecer otras, crean los seres humanos una trama inmensa de posibilidades. Pensemos, por ejemplo, en los métodos y conocimientos científicos que forman un tejido bien articulado, en el cual se inmergen los estudiantes y en el que se mueven y avanzan los profesionales de la ciencia para dar lugar a un conocimiento más penetrante de la realidad física. Por preclara que sea su inteligencia, un joven que viva en un entorno ajeno a esa trama científica apenas logrará, aun con máximo esfuerzo, adentrarse en los secretos de la naturaleza.

Este tejido de posibilidades cognoscitivas constituye una trama complejísima de interrelaciones. Todo el conocimiento físico se expresa en lenguaje matemático, que consta de estructuras, compuestas a su vez de interrelaciones. El lenguaje musical —y, en general, el lenguaje estético— que se ha ido elaborando a lo largo de siglos no opera con objetos sino con relaciones. Toda forma de lenguaje se basa en la condición relacional del hombre. El hecho de que los seres humanos seamos «locuentes» significa que procedemos del *encuentro amoroso* de nuestros padres, vinimos a la existencia debido a la *llamada* que éstos nos hicieron a existir, y nuestra existencia debe consistir en *responder* agradecidamente a tal invitación.

Lo adecuado es superar la peligrosa dualidad «subjetivo-objetivo» y pensar la vida humana en términos *relacionales*. Debemos recordar que toda persona humana tiene dos centros: por una parte, el *yo*, y, por otra, el *tú*, es decir, las demás personas y, en alguna medida, las realidades que nos ofrecen posibilidades que podemos asumir activamente y convertirlas en íntimas. No es suficiente, por ello, afirmar que el espíritu, si ha de actuar en la historia, ha de «ajustarse a las condiciones tempoespaciales, a la situación de hecho que la pasada historia le depara» pues «no hay obras fecundas si no se ajustan a las necesidades del Ahora y el Aquí».

⁵⁵ El decisivo concepto de «ámbito» es descrito con cierta amplitud en mis obras *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, Rialp, Madrid, 31998, págs. 183-213; *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid, 1999, págs. 34-41; *La tolerancia y la manipulación*, Rialp, Madrid, 2001, págs. 40-43.

⁵⁶ Cfr. X. ZUBIRI, «La dimensión histórica del ser humano», en *Realitas*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, págs. 11-69.

Ese ajuste sólo tiene carácter *creativo*, como conviene a un ser dotado de espíritu, si supone la asunción activa de las posibilidades que los seres del entorno —actuales y pasados— le ofrecen. Al oír el *Oficio de Semana Santa* de Tomás Luis de Victoria, entramos en relación con una obra concreta, bien delimitada y caracterizada, pero en ella captamos la resonancia de mil realidades de su tiempo que ofrecían posibilidades de todo orden —técnicas, estéticas, religiosas, litúrgicas...— que el genio del autor supo asumir y plasmar en una obra de arte. *Vivimos históricamente*, no cuando nos atenemos a cualquier circunstancia externa que de alguna forma nos viene impuesta, sino cuando acogemos de forma activa las posibilidades que se nos otorgan para dar lugar a algo nuevo valioso.

Si advertimos la profunda afinidad que se da entre el espíritu que desprende la obra musical antedicha con todas las de su autor y las de los artistas contemporáneos —pintores, escultores, arquitectos, urbanistas...—, y las confrontamos con los escritos de la época —muy especialmente los místicos— y con el proceso de renovación religiosa que tuvo lugar..., vislumbramos la existencia de un espíritu común que sobrevuela la vida española de ese momento. Si bien se mira, este espíritu no es una entidad aparte que dirija desde lo alto las actividades de las personas y los grupos particulares. Es el fruto de una intensa vida de interrelación inspirada en una serie de principios de orden costumbrista, estético, moral, religioso...

Más que hablar de espíritu *subjetivo* y de espíritu *objetivado*, conviene decir que el ser humano se desarrolla como persona abriéndose activamente a una *trama de interrelaciones fecundas* que recibe de la sociedad entorno —a la que le son entregadas⁵⁷ por las sociedades anteriores— y que ella está llamada a enriquecer de una u otra forma. Ello explica que la vida espiritual de un momento histórico y, por tanto, su acervo cultural se incremente o disminuya, llegue a plenitud o entre en decadencia según sea la actitud —positiva o negativa— de las personas y grupos que lo integren. No puede decirse que todo depende de cada individuo particular, de su elevación de alma, de su coraje y temple. Ese individuo, si lo vemos como persona, está ineludiblemente engarzado en un tejido de interrelaciones sociales y culturales que lo nutren espiritualmente y, a la vez, reclaman su colaboración para seguir existiendo y perfeccionándose. El sujeto de la historia no es el hombre individual, tomado aparte, sino inserto activamente en ese entorno de realidades capaces de ofrecer posibilidades de todo orden a quienes se hallen dispuestos a aceptarlas activamente y estar a la recíproca. De esta forma se comprende que cada uno de nosotros debemos aceptar *agradecidos* nuestra

⁵⁷ Nótese que *entregar* se dice en latín *tradere*, de donde procede «tradición», entrega de posibilidades por parte de unas generaciones a otras posteriores en el tiempo.

condición de «seres en el mundo», seres abiertos necesariamente a la relación con realidades valiosas. Tal actitud de aceptación agradecida es bifronte: recibe con intención de dar.

La actitud de agradecimiento es eminentemente *creativa* y nos dispone el ánimo para descubrir que el mensaje evangélico de amor desinteresado nos eleva a lo mejor de nosotros mismos, nos lleva a cumplir de forma cabal las exigencias de nuestra realidad personal. Este descubrimiento inspiró de parte a parte la elaboración de las obras maestras de Maeztu: *Defensa del espíritu* y *Defensa de la Hispanidad*.

*La difusión del poder y del saber por el amor viene a ser como la norma eterna del espíritu. Y como cada hombre tiene espíritu, puede asegurarse que, dejada a sí misma, nuestra civilización cristiana no se mueve sino por una doble ley histórica que la empuja, de una parte, y al cumplir el primer mandamiento, a apropiarse los valores divinos, que son también el poder, el saber y el amor, y de otra parte, y con el segundo mandamiento, a distribuir entre el prójimo todos los valores conquistados*⁵⁸.

Si leemos estos textos a la luz que irradia la noble y generosa conducta del autor en los últimos meses de su vida, comprendemos que su defensa del espíritu y de la hispanidad no respondió a una posición partidista, unilateral, impositiva; fue inspirada por la decisión de difundir una concepción de la vida que significa un bien universal, la meta por excelencia de toda persona que quiera llegar a plenitud.

EL ARTE Y LA MORAL

Este es el título del Discurso de Ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas pronunciado por Maeztu el 20 de marzo de 1932. Con su habitual decisión, aplica Maeztu al análisis de la obra artística su idea del hombre como un ser que logra su equilibrio, madurez y riqueza cuando orienta todas sus potencias hacia el cultivo de los grandes valores del espíritu.

La obra de arte, como toda realidad, es una continuidad heterogénea. Hay en ella fondo y forma, elementos informativos, valorativos, persuasivos y emotivos. Lo esencial en la obra de arte no es la pureza sino la unidad. Lo que hay que evitar es que los elementos de la obra de arte se vayan cada uno por su lado. (...) En la poesía, por ejemplo, la eufonía de la palabra, la sugestión de la imagen, la justeza de la idea y la humanidad de la emoción han

⁵⁸ Cfr. *op. cit.*, pág. 261.

*de fundirse en un ser único. Y cuanto más numerosos y más grandes sean los elementos heterogéneos que adquieran continuidad y unidad en la obra de arte, más grande será ésta*⁵⁹.

A esta concepción integral del hombre se opone la práctica del «arte por el arte». En la Edad Media, los músicos y los pintores no componían y pintaban para suscitar admiración sino para incrementar la piedad. Según su propio testimonio, el gran poeta Milton no escribió *El paraíso perdido* para deslumbrarnos con la belleza sin rival de sus imágenes, sino «para mostrarnos las vías del Señor hacia los hombres». Ahora se tiende a la «deshumanización del arte», incluso a su «desnaturalización», ya que «diversos movimientos artísticos confluyen en el intento de reducirlo a sus elementos puramente formales, con exclusión, en todo lo posible, de su contenido natural»⁶⁰.

*Sinceros son (...) aquellos artistas que, por complejidad respecto del contenido de su ideal, por no sentir dentro de su alma un mensaje definitivo que difundir, y, al mismo tiempo, por espíritu de amor hacia sus medios de expresión, proclaman el Evangelio de la técnica y dedican a mejorarla y a ennoblecerla una vida de abnegación y de servicio. En esto que afirman, en que ha de cuidarse escrupulosamente de los medios de expresión, tienen razón completa; pero dejan de tenerla cuando niegan al artista toda misión profética o reveladora para convertirle en mero fabricante de objetos que agraden por su forma, y no por su uso*⁶¹.

Esta reducción procede, según Maeztu, de la pérdida de los grandes ideales de la vida y del alejamiento consiguiente de la verdad plena del hombre. Pero, como el ser humano tiene, en lo hondo de su espíritu, una profunda nostalgia del amor y la belleza, llegará un día en que exigirá al arte que una a la belleza la verdad, «toda la verdad, porque está escrito que sólo la verdad nos hará libres»⁶².

Esta previsión lleva a Maeztu a esperar que las obras de arte y literatura recuperen pronto «el valor de profecías ecuménicas».

Pero creo —agrega— que esas profecías, al revés de las que inspiraron nuestra juventud, no serán ya tijeretazos con que apartar al hombre de su mundo moral y político, sino que envolverán la totalidad del ser humano y hallarán precisamente en sus angustias, en su soledad y en su desencanto, la razón para echarle al cuello los brazos de la esperanza y de la caridad, a fin de que se reconcilie con las leyes normales de la vida natural, social y espiritual.

⁵⁹ Cfr. *op. cit.*, pág. 23. Al hablar de la estructura de la obra de arte (en *La experiencia estética y su poder formativo*, Verbo Divino, Estella, 1991, págs. 145-177), distingo en las obras más relevantes siete niveles o modos de realidad.

⁶⁰ Cfr. R. DE MAEZTU, *El arte y la moral*, Madrid, 1932, págs. 12, 10.

⁶¹ Cfr. *op. cit.*, pág. 22.

⁶² Cfr. *op. cit.*, pág. 31.

*Los artistas mismos irán abandonando el helado desierto del arte por el arte, para buscar la salud en la consagración de su obra a revelarnos y hacernos querer los signos que descubran en la sociedad y en la cultura, en el alma del hombre y en la naturaleza, que hay sobre nosotros un amor supremo. L'Amor que muove il sole e l'altre stelle*⁶³.

Sólo esta voluntad de *trascendencia* devolverá al arte su auténtica «pureza» —entendida aquí como *autenticidad*—, pues el arte es por esencia *transfigurador* y, por tanto, consolador. Lo expresó cabalmente, en su contestación al Discurso de Maeztu, Eduardo Sanz y Escartín:

*Precisamente, la razón profunda del arte es la necesidad de completar en nuestro espíritu la visión de la realidad, mediante ese elemento de perfección y de bien que es su aspiración inmortal. Dejemos a la realidad con sus deformidades morales y físicas, con sus tristezas y dolores (...) y abramos paso a la luz y al consuelo del ideal, al que el hombre ni puede ni debe renunciar jamás*⁶⁴.

DATOS BIOGRÁFICOS

1874: Nace en Vitoria. Es hijo de padre español y madre inglesa.

1890: Tras la bancarrota de la hacienda familiar, se traslada a París, con intención de dedicarse al comercio.

1891: Vuelve a España y se traslada a Cuba, donde vive de cerca el desastre colonial.

1894: Regresa a Vitoria, tras visitar diversos países de América Central y del Norte. Su actividad se caracteriza en esta época por una actitud crítica respecto al estancamiento nacional. Al morir su padre, la familia se traslada a Bilbao, donde funda un colegio para enseñar inglés.

1896: Inicia su actividad periodística en *El Porvenir vascongado*, de Bilbao, con un artículo sobre las causas de la guerra de Cuba.

1897: Se traslada a Madrid, donde constituye el grupo de *Los Tres* con Baroja y Azorín, anticipo y esbozo de lo que será la *Generación del 98*. Escribe en

⁶³ Cfr. *op. cit.*, págs. 31-32.

⁶⁴ Cfr. *op. cit.*, pág. 46.

Vida Nueva, Germinal, Electra, Juventud, Madrid, Alma Española, El País, El Imparcial, España, Revista Nueva.

1898: Se alista como voluntario en el ejército que fue enviado a Mallorca.

1899: Reúne los artículos de este período en la obra *Hacia otra España*. Muestra en ella su repulsa de la España tradicional que, a su entender, había mostrado su decadencia al perder los restos del imperio. Posteriormente, abandonó las tesis defendidas en esta obra, aunque no el afán de renovación expresado en el título.

1900: Su amigo Miguel de Unamuno le dedica su ensayo *La ideocracia*.

1905: Es enviado a Inglaterra como corresponsal de varios periódicos, sobre todo *La Correspondencia de España* y *La Prensa*, de Buenos Aires. Colabora en la revista *The New Age*. Realiza viajes a Marburg (Alemania), España, Holanda, Francia e Italia.

1908: Sostiene una amistosa polémica con Ortega.

1910: Pronuncia en el Ateneo de Madrid una conferencia sobre *La revolución y los intelectuales*, que caracteriza su período liberal-social.

1914: Escribe el artículo *Despotismo y oligarquía*, que marca el paso a su época sindicalista, de cuño guildista.

Sostiene una relación cordial con José Ortega y Gasset, quien, para manifestarle su gratitud por haberle orientado hacia los estudios filosóficos, le dedica su primer libro *Meditaciones del Quijote*.

1913-1916: Experimenta una radical transformación espiritual que cambia su actitud ante la vida.

1916: Inspirado en los ideales del pensamiento cristiano tradicional, que el conflicto bélico no hace sino corroborar, escribe una de sus obras principales: *Authority, Liberty and Function in the Light of War*, que fue traducida al castellano con el título *La crisis del Humanismo*.

Se casa con una joven inglesa y nace su único hijo.

1919: Regresa a España (Barcelona).

1920: Se instala en Madrid. Preside la Sección de Letras del Ateneo. Colabora en *El Sol*.

1925: Pronuncia diversas conferencias en Estados Unidos sobre temas hispánicos.

1926: Publica la obra *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, en la que denuncia de nuevo la falta de un ideal nacional auténtico.

1928: Es nombrado embajador de España en la República Argentina.

1930: Regresa a España. Se afianza en su mente su teoría de la Hispanidad.

1931: Funda la revista *Acción Española* y comienza una serie de artículos acerca de la primacía del espíritu y el concepto de hispanidad.

1932: Ingresa en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas con un discurso sobre «El arte y la moral».

1935: Ingresa en la Real Academia Española, con un discurso sobre *La brevedad de la vida en nuestra poesía lírica*.

1936: Es apresado el día 31 de julio y fusilado en el cementerio de Aravaca el 29 de octubre.

BIBLIOGRAFÍA DE MAEZTU

Una bibliografía muy pormenorizada de Maeztu y sobre su vida y obra literaria y política fue elaborada por Dionisio Gamallo Fierros (Cuadernos Hispanoamericanos 33-34 [1952] págs.239-275 y 279-496).

1. Libros

Hacia otra España (Biblioteca vascongada de Fermín Herrans, Bilbao, 1899).

La revolución y los intelectuales (Ateneo, Madrid, 1911).

Obreros e intelectuales (Ateneo Enciclopedia popular, Barcelona, 1911).

Inglaterra en armas (Darling and Son, Londres, 1936).

Authority, Liberty and Function in the Light of the War (Londres, 1917).

La crisis del humanismo (Minerva, Barcelona 1919). Edición española de la obra anterior.

Don Juan, Don Quijote y la Celestina. Ensayos de simpatía (Calpe, Barcelona, 1926).

El espíritu de la economía iberoamericana (Unión iberoamericana, Madrid, 1927).

El arte y la moral (Madrid, 1932).

Defensa de la Hispanidad (Fax, Madrid, 1934).

En vísperas de la tragedia cultural española (Madrid, 1941).

España y Europa (Col. Austral, Buenos Aires, 1947).

Ensayos (Emecé, Buenos Aires, 1948).

Frente a la República (Rialp, Madrid, 1956).

Obras completas, 10 vols. (Editora Nacional [actualmente Rialp], 1957).

Edición dirigida por V. MARRERO SUÁREZ: *Con el Directorio militar* (1957); *Liquidación de la monarquía parlamentaria* (1957); *El sentido reverencial del dinero* (1957); *Norteamérica desde dentro* (1957); *Las letras y la vida en la España de entreguerras* (1958); *El nuevo tradicionalismo y la revolución social* (1959); *Un ideal sindicalista* (1961); *Los intelectuales y un epílogo para estudiantes* (1966); *Hacia otra España* (1967); *Autobiografía* (1968).

Defensa del espíritu, Rialp, Madrid, 1958.

2. Trabajos

De 1896 a 1936, Maeztu publicó innumerables artículos en diversos periódicos y revistas. Una selección de dieciocho artículos puede verse en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 33-34 (1952), págs. 172-235. Diversos artículos fueron recogidos en el volumen *Ensayos* y en *Obras completas* (Editora Nacional, 10 vols., 1957). Cito seguidamente varios artículos muy significativos:

El libro de los viejos: La Correspondencia de España (1901).

La decadencia y el Quijote. El Sol (1923).

Ante las fiestas del Quijote: La Correspondencia de España (1903).

Razones de una conversión, en *Ensayos* pág. 248.

La fe de nuevo: A B C (6-1V-33).

La decadencia de Occidente, en *Ensayos* págs. 143-144.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE MAEZTU

- Cuadernos Hispanoamericanos*, número dedicado a Maeztu, 33-34 (1952).
- FERNÁNDEZ DE LA MORA G., *Maeztu y la noCIÓN de humanidad*, Cuadernos Hispanoamericanos 33-34 (1952), págs.149-159.
- *Maeztu y la teoría de la revolución* (Rialp, Madrid, 1956).
- *Estudio preliminar* a la obra de Ramiro de Maeztu: *Frente a la República*, Rialp, Madrid, 1956,
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, vol. 2, pág. 111.
- GARCÍA, P. Félix, *La hora de R. de Maeztu*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 35-50.
- GARCÍA MARTÍ, V., *Ramiro de Maeztu en el Ateneo*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 77-88.
- GIMÉNEZ CABALLERO, E., *Recuerdos vivos ante Maeztu muerto*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs.225-232.
- GÓMEZ DE LA SERNA, G., *Maeztu y el 98*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 136-148.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: «Estudio preliminar» a la obra de R. de Maeztu», *La crisis del humanismo*, Edic. Almar, Salamanca, 2001.
- HERDA, W., *Die geistige Entwicklung von R. de Maeztu*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens XVIII* (1961), 1-219.
- LEDESMA MIRANDA, Ramón, *Maeztu en mi recuerdo*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 18-24.
- LEQUERICA, José F. de, *Recuerdos de Maeztu*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 9-14.
- LÓPEZ-IBOR, J. J., *Maeztu y el mito de Don Juan*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 107-114.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, págs. 506-516.
- MARRERO SUÁREZ, V., *Maeztu* (Rialp, Madrid, 1955).
- *Nota preliminar* a la obra de MAEZTU *Un ideal sindicalista* (Editora Nacional, Madrid, 1961), págs.7-19.
- MILLÁN PUELLES, A., *Estudio preliminar* a la obra de MAEZTU *Defensa del espíritu* (Rialp, Madrid, 1958), págs.13-55.
- NARANJO VILLEGAS, A., *Semblanza mística de R. de Maeztu* (1938).

- PEMARTÍN, JOSÉ, *El pensamiento político de Maeztu posterior a «La crisis del humanismo»*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 83-105.
- PLÁ, JOSÉ, *Florilegio epistolar de Maeztu*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 151-176.
- TIERNO GALVÁN, E., *El fundamento inconvencible del pensamiento de R. de Maeztu*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 130-135.
- VÁZQUEZ DODERO, J. L., «Ramiro de Maeztu», en *Forjadores del mundo contemporáneo* (dir. F. Pérez-Embid), IV, 6.ª ed., Barcelona, 1970, págs. 145-157.
- VÁZQUEZ DE PRADA, A., «Ramiro de Maeztu: de la meditación a la acción», *Nuestro Tiempo*, 19 (1956), págs. 3-18.
- VEGAS LATAPIÉ, E., «Evocación», en la obra de Maeztu *Defensa de la hispanidad*, Fax, Madrid, 1952, págs. 7-15.
- VIZCARRA, Z. de, *La rectitud de don Ramiro*, Cuadernos Hispanoamericanos, 33-34 (1952), págs. 15-17.
- YANGUAS MESSÍA, J., *Maeztu y la Hispanidad*, Cuadernos Hispanoamericanos, 12 (1952), págs. 167-170.

