

Varios elementos de este ensayo están inacabados, sobre todo las secciones cuatro y cinco, y las notas al pie; tendré una versión actualizada antes del congreso. Por favor, nada de circular.

"El alma de la frontera": Reflexiones de Ramiro de Maeztu sobre el imperialismo y la democracia estadounidense

Alec Dinnin
Goethe-Universität Frankfurt
dinnin@normativeorders.net

I. Introducción

Desde hace varias décadas, teóricos políticos y historiadores intelectuales han demostrado exhaustivamente la conexión simbiótica entre el imperialismo europeo y las ideas liberales.¹ Sin embargo, la relación del imperialismo con la democracia y la democratización sólo recientemente ha comenzado a atraer un escrutinio crítico desde una perspectiva anticolonial. Una variante de esta literatura se centra en la existencia histórica de una “soberanía popular imperial” europea, que “abarca una voluntad de autogobierno entrelazada con el derecho a gobernar a otros en el extranjero”.² Otra llama la atención sobre la expropiación de los pueblos indígenas en el Nuevo Mundo, así como la práctica de la esclavitud, como elementos integrales en el desarrollo de ideas de ciudadanía democrática.³ Y otra más muestra cómo algunos pensadores políticos importantes llegaron a defender el imperialismo como medio para forzar la confrontación intercultural y, posteriormente, para facilitar movimientos hacia la igualdad democrática.⁴

En este ensayo, recorro al pensamiento político del intelectual español Ramiro de Maeztu para descubrir un prisma adicional a través del cual se puede apreciar esta relación. Es cierto que hay algo extraño en este objetivo. Además de la turbulencia y la inconsistencia de sus ideas, a menudo notadas, Maeztu es conocido por su apoyo posterior a proyectos políticos monárquicos, autoritarios e incluso fascistas.⁵ Aquí no hago comentarios sobre la plausibilidad de ninguna de estas lecturas de su pensamiento. En lugar de ello, pretendo centrarme en una cuestión específica: la comprensión que tiene Maeztu de cómo el liberalismo, la democracia y el imperio pueden llegar a apoyarse mutuamente. Para ello, me concentro principalmente en sus escritos desde 1914 a 1925, cuando Maeztu contribuyó a los discursos socialistas gremiales en Gran Bretaña y pasó varios meses como profesor invitado en los Estados Unidos. Como lo han establecido los estudios existentes, las interacciones de Maeztu con diversos círculos intelectuales en Londres parecen haber sido formativas para su pensamiento sobre

¹ La referencia obligada dentro de esta literatura es Uday Singh Mehta, *Liberalism and empire: A Study in Nineteenth-century British Liberal Thought* (University of Chicago Press, 1999). Para algunas fuentes más recientes, véase Duncan Bell, *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire* (Princeton University Press, 2016); Alec Dinnin, “Disoriented Liberalism: Ortega y Gasset in the Ruins of Empire,” *Political Theory* 47 (2019), pp. 619-645; Jeanne Morefield, *Empires without imperialism: Anglo-American decline and the politics of deflection* (Oxford University Press, 2014); Quinn Slobodian, *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism* (Harvard University Press, 2018).

² Inés Valdez, *Democracy and Empire: Labor, Nature, and the Reproduction of Capitalism* (Cambridge University Press, 2023), p. 31.

³ Adam Dahl, *Empire of the people: Settler Colonialism and the Foundations of Modern Democratic Thought* (University Press of Kansas, 2018); Aziz Rana, *The Two Faces of American Freedom* (Harvard University Press, 2014).

⁴ Ewa Atanassow, *Tocqueville's Dilemmas, and Ours: Sovereignty, Nationalism, Globalization* (Princeton University Press, 2022). Para un argumento ligeramente diferente, véase Jennifer Pitts, “Empire and Democracy: Tocqueville and the Algeria Question,” *Journal of Political Philosophy* 8 (2000), pp. 295-318.

⁵ Sobre la vida de Maeztu y los cambios en sus ideas, véase Pedro Carlos González Cuevas, *Maeztu: Biografía de un nacionalista español* (Marcial Pons, 2003).

el liberalismo y el imperialismo.⁶ Pero sostengo que sus experiencias en Estados Unidos, aunque breves, también llevaron a Maeztu a pensar de manera diferente sobre el estatus de la democracia y, en particular, sobre su relación con la expansión imperial. Específicamente, pretendo demostrar que las reflexiones de Maeztu sobre Estados Unidos lo llevaron a ver el imperialismo como un medio para reconciliar las tensiones frecuentemente observadas entre la democracia y el liberalismo moderno.

En cierto sentido, centrarse en este aspecto de las reflexiones de Maeztu sobre Estados Unidos y Gran Bretaña puede ayudar a desenterrar una dimensión subestimada de su pensamiento político. A menudo se entiende que estos períodos en el extranjero, y la producción intelectual que inspiraron, están impulsados por el “deseo profundo” de Maeztu para “descubrir el secreto de la prosperidad y superioridad de los anglosajones”, con la intención de informar el propio desarrollo político y económico de España.⁷ Mientras que el claro punto central de los estudios sobre sus actividades en Londres implica la fascinación de Maeztu por el socialismo gremial y sus contribuciones al mismo⁸, al tiempo que Maeztu pasó en los Estados Unidos se le otorga importancia principalmente por las ideas económicas que supuestamente extrajo al observar las actitudes estadounidenses hacia el dinero.⁹ Este ensayo no va a negar en ningún sentido la importancia de estos temas durante los períodos en cuestión. Pero sí sugiere que Maeztu también exploró otra cuestión en estos escritos: cómo el imperio puede facilitar la síntesis de liberalismo y democracia.¹⁰

A través del ejemplo de los Estados Unidos, Maeztu hace una fuerte afirmación histórica sobre cómo el imperio permite la reconciliación de lo que él consideraba una forma tiránica de subjetividad liberal con los impulsos igualitarios de la democracia. Es cierto que las opiniones de Maeztu sobre el liberalismo y la democracia son idiosincrásicas y, aunque ambivalentes respecto de la democracia, desde 1914 en adelante sólo sintió desprecio por el liberalismo. En otras palabras, Maeztu está lejos de recomendar el modelo de imperialismo democrático liberal que describe. Sin embargo, la forma en que vincula la democracia liberal con el imperio revela cómo la lógica básica de las críticas anticoloniales mencionadas anteriormente puede utilizarse para racionalizar el fin de la democracia. En otras palabras, el registro histórico de enredos democráticos liberales con proyectos de dominación global – a menudo excavados y criticados por pensadores que simpatizan con formas profundas de libertad, democracia y antiimperialismo – puede interpretarse no sólo como una mancha transitoria en el historial de la democracia o el liberalismo, sino también como una razón decisiva para descartar ambas. De hecho, al fusionar de esta manera el destino de la democracia liberal con el imperio, Maeztu

⁶ Véase David Jiménez Torres, *Nuestro hombre en Londres: Ramiro de Maeztu y las relaciones angloespañolas (1898-1936)* (Marcial Pons, 2020).

⁷ Enrique Fernández Barros, “Don Ramiro de Maeztu y el sentido de dinero en la vida norteamericana”, *Revista de Estudios Hispánicos* 10 (1976), p. 324; ver también Arnold Chapman, “Waldo Frank en español América: Entre viajes, 1924-1929.” *Hispania* 47, núm. 3 (1964): págs. 510-21.

⁸ Por ejemplo, Jiménez Torres, *Nuestro hombre en Londres*.

⁹ Por ejemplo, Diana Arbaiza, *El espíritu del hispanismo: comercio, cultura e identidad a través del Atlántico, 1875-1936* (Notre Dame, IN, 2020).

¹⁰ Muchos académicos han observado y explorado las tensiones entre liberalismo y democracia. Para algunos ejemplos, véase Richard Bellamy y Peter Baehr, “Carl Schmitt and the Contradictions of Liberal Democracy”, *European Journal of Political Research* 23 (1993), págs. 163-185; Norberto Bobbio, *Liberalism and democracy*, trad. Martin Ryle y Kate Soper (Verso, 1990), págs. 25-56; William A. Galston, “The Enduring Vulnerability of Liberal Democracy”, *Journal of Democracy* 31 (2020), págs. 5-19; Stephen Holmes, *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy* (Chicago, 1995); Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History* (Nueva York, 2014); Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (Nueva York, 2000); Josiah Ober, *Demopolis: Democracy Before Liberalism in Theory and Practice* (Cambridge, 2017); y Marc F. Plattner, “From Liberalism to Liberal Democracy”, *Journal of Democracy* 10 (1999), págs. 121-34.

sugiere que se trata de una forma política insosteniblemente arrogante que debe ser sustituida por un orden social más humilde y más fuertemente reglamentado.

En la primera sección de lo que sigue, reconstruyo la visión crítica de Maeztu sobre el liberalismo moderno, basándome principalmente en sus escritos desde 1914 hasta el final de la Primera Guerra Mundial. A partir de esto, muestro a continuación cómo él entendió las tensiones entre liberalismo y democracia, e ilustro las razones por las que él creía – por lo menos antes de 1925 – que ellos no podían combinarse. Una vez establecidos estos elementos del pensamiento de Maeztu, paso entonces a sus reflexiones sobre los Estados Unidos, centrándome específicamente en cómo él veía la expansión fronteriza (y más tarde, expansión global) como una salida tanto para la "subjetividad tiránica" como para la construcción de un orden social igualitario. Concluyo evaluando las implicaciones políticas del argumento de Maeztu.

II. Liberalismo y subjetividad tiránica

Esta sección reconstruye la visión del liberalismo que Maeztu desarrolló a lo largo de la década de 1910. Específicamente, demuestra que Maeztu comenzó a criticar el compromiso esencial del liberalismo con los derechos y libertades individuales, interpretándolo como invitaciones al libre reinado de la lujuria y el orgullo. Para él, estos últimos eran elementos constantes de la naturaleza humana¹¹ que debían ser reconocidos y controlados a través de instituciones coercitivas. Sin embargo, dada su oposición fundamental a esa coerción necesaria, Maeztu concluyó que el liberalismo no prometía nada más que desorden social y conflictos violentos a la escala global.

En sus escritos e intervenciones políticas anteriores (desde 1908 a 1914), Maeztu se asoció con diversas corrientes reformistas y socialistas del liberalismo.¹² Pero después de unirse al periódico *The New Age* y de integrarse con los intelectuales asociados con ello en 1914, Maeztu comenzó a conectar el liberalismo como una consecuencia de defectos profundos e inerradicables que para él eran características constantes de la naturaleza humana.¹³ Desde el Renacimiento, sostenía, el éxito mundano en los esfuerzos artísticos y científicos ha condicionado a los europeos a negar la influencia del orgullo y la lujuria en los asuntos humanos y, como resultado, a ser víctimas de “la tentación de creerse bueno”.¹⁴ Al transmitir este punto de vista, Maeztu se basa en gran medida en las ideas del poeta inglés T.E. Hulme, quien de manera similar identificó a la Europa moderna como sujeta a la idea de que “el hombre es intrínsecamente bueno” y “estropeado por las circunstancias”. Para Hulme, esta actitud efectivamente negaba por completo el pecado original y, por extensión, la religión. Sin embargo, como la creencia religiosa, en su opinión, satisface un "instinto" humano natural, sólo sería

¹¹ O, como él mismo lo expresa en un caso, “los dos modos del pecado original”. Maeztu, *Crisis*, p. 180 (pág. 190).

¹² Véase E. Inman Fox, *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)* (Madrid, 1988), pp. 331-59. Para un cuenta de Maeztu's movimiento del socialismo liberal al 'corporativismo', véase Pedro Carlos González Cuevas, *Maeztu: Biografía de un nacionalista español* (Madrid, 2003), pp. 111-89. En estos 'nuevos' españoles Los liberalismos y sus desarrollo , véase Antonio Robles Egea, “La conjunción Republicano-Socialista: Una síntesis de liberalismo y socialismo”, *Ayer* 54 (2004), págs. 97-127.

¹³ Fox postula Maeztu's La afiliación a *la Nueva Era* como marca del final de “la trayectoria del pensamiento socialista del 'primer' Maeztu”. Fox, *Ideología y política*, pág. 359.

¹⁴ Maeztu, *Crisis del humanismo* (Verbum, 2023 [1919]), p. 14. En las citas de este texto que siguen, voy a poner las páginas de la edición inglesa en paréntesis después de citar la página de la edición española. Aquí cito la edición inglesa: Ramiro de Maeztu, *Authority, Liberty and Function in the Light of the War* (Macmillan, 1916), pág. 15. Mencionaré las discrepancias entre los dos textos cuando es necesario en las notas al pie.

cuestión de tiempo antes de que "el instinto reprimido estalle en alguna dirección anormal". Para Hulme, esto es precisamente lo que se observa en la tendencia moderna a "creer que el hombre es un dios".¹⁵ Maeztu, por su parte, cree que esto no es producto de un instinto irracional, sino más bien "una teoría, en un razonamiento", que denomina el "sofisma del orgullo" y considera "el más grave de cuantos motivos de pecado afligen al género humano". Según este 'sofismo', el estatus moral está determinado por el 'trabajo' ("mi obra es buena, luego yo soy bueno").¹⁶ Engañado por este razonamiento, Maeztu sostiene que los europeos han llegado a creer cada vez más que "el hombre es el centro espiritual del mundo", capaz de presentarse como "la medida de las cosas" y emitir juicios morales basados únicamente en la percepción humana.¹⁷

Para Maeztu, esta moralidad "subjetiva" informa los compromisos liberales modernos con la libertad entendida como ausencia de interferencia, en la medida en que los individuos representan la fuente de la moralidad necesaria para que exista una comunidad. Mientras "no se permita a nadie hollar el Santuario inviolable del" individuo moral, según esta lógica, la estabilidad social y la prosperidad están prácticamente aseguradas.¹⁸ Sin duda, esto no siempre había sido cierto en el caso del liberalismo. En un pasaje que aparece por primera vez sólo en la traducción española de 1919 de *Autoridad, libertad y función*, Maeztu especifica que este individualismo extremo sólo se insinuó en la tradición liberal durante el siglo XIX. Para él, sin embargo, la exigencia de que se concediera un poder social irresponsable a individuos sin ninguna restricción o condición se había convertido en la forma dominante de liberalismo, reduciéndolo así a poco más que un llamado a la distribución del poder "libre y arbitrario" para todos.¹⁹ La consecuencia, observa, es la disolución del asumido antagonismo entre "los conceptos de libertad y tiranía". Aunque normalmente son lógicamente opuestos, en el ámbito del liberalismo moderno "no definen más que una misma cosa en diferentes posiciones": "libertad es nuestra propia tiranía; tiranía es la libertad de los demás."²⁰ Mientras que los liberales pueden estar "muy enojados con el Kaiser cuando afirma su responsabilidad ante Dios y ante nadie más", entonces, Maeztu cree que los individuos exudan esa misma irresponsabilidad "cuando se niegan a someter sus acciones a los juicios de sus semejantes y reivindican el derecho al juicio privado como decisión final".²¹

Por supuesto, esto sería menos preocupante si se pudiera suponer que los individuos son por naturaleza sociables y moralmente rectos. Pero para Maeztu esto está lejos de ser el caso. De hecho, sin la coerción de leyes e instituciones, argumentó que sería imposible cumplir con las obligaciones

¹⁵ T.E. Hulme, "Romanticism and Classicism", en Herbert Read (ed.), *Speculations: Essays on Humanism and the Philosophy of Art* (Londres, 1936), págs. Maeztu reconoce su deuda con Hulme, específicamente en el punto de "la trascendencia política y social de la doctrina del pecado original", en el prefacio de *Authority, Liberty, and Function*, pág. 6.

¹⁶ Maeztu, *Crisis*, p. 14 (págs. 14-15).

¹⁷ *Ibidem*, págs. 15, 17 (págs. 17-18).

¹⁸ *Ibidem*, pág. 128 (pág. 134).

¹⁹ *Ibidem*, pág. 45 (pág. 50).

²⁰ *Ibidem*, pág. 48 (pág. 52). Esto no quiere decir que la tiranía deba relativizarse por completo, como hace Thomas Hobbes cuando califica la tiranía como "no más que lo que desagrada a la monarquía". Más bien, se trata de adoptar una posición similar a la de Alexis de Tocqueville, donde se entiende que tiranía significa omnipotencia: poder irresistible e irresponsable.

²¹ Maeztu, "Function and Rights," *The New Age* 26 de septiembre de 1918. Merece notar, en este punto, el argumento de José Luis Villacañas Berlanga que el hombre con derechos subjetivos que critica Maeztu es de la misma tendencia como el hombre-masa en rebelde de José Ortega y Gasset. Verdad que las dos figuras comparten una falta radical de límites y intentan maximizar su poder. Aun así, para Ortega, este impulso es el opuesto del liberalismo – viene más bien como un resultado de hiperdemocracia – mientras para Maeztu el subjetivismo es el eje del liberalismo moderno. Véase Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España* (Espasa-Calpe, 2000), pp. 184-5.

sociales necesarias: la espontaneidad por sí sola nunca sería suficiente como base para el orden social.²² La crítica de Maeztu al liberalismo gira así en torno a la afirmación de que los derechos subjetivos son “incompatibles con toda disciplina social”.²³ Hay varias capas de esta patología general. Primero, porque el liberalismo “no obliga al individuo a ninguna clase de solidaridad”, Maeztu pensó que engendraba “incoherencia a las sociedades es donde prevalece”.²⁴ Por tanto, en su opinión, una cierta falta de objetivo colectivo e incluso desorientación es típica para las sociedades influidas por principios liberales. En el segundo lugar, Maeztu sostuvo que el liberalismo pretende defender “el egoísmo de los individuos contra el bien común”, lo que lleva a todos a mirar a todos con sospecha universal e incluso “repulsión”.²⁵ En la ausencia de cualquier esfuerzo concertado para fomentar la solidaridad, esta actitud egoísta prometía nada menos que la desintegración social y caos general.

La manifestación más destacada de este individualismo desenfrenado es, por supuesto, el capitalismo, que Maeztu – en este momento todavía participando en el discurso socialista – condena como “libertad arbitraria para los ricos y esclavitud obligatoria para los pobres”.²⁶ Para él, las desigualdades del capitalismo son una consecuencia directa de los derechos subjetivos liberales, que permiten a los individuos acumular riqueza extrema sin incurrir ninguna obligación social correspondiente. Es más, al negarse a establecer instituciones coercitivas que pudieran moderar o bloquear dicha codicia, vincula explícitamente el liberalismo con “nuestros dos pecados fundamentales: la concupiscencia y el orgullo”.²⁷ Contrario a “todo el liberalismo de Adán Smith” y “la cándida creencia de que la naturaleza del hombre está constituida de tal modo, que del libre juego de sus actividades no puede resultar más que el bien”, insistió Maeztu que el liberalismo sólo podría generar “una competencia universal por la posesión de la mayor riqueza” y – más siniestramente – “conflagraciones como la última, que originen... el término de la civilización”.²⁸

Para Maeztu, entonces, el liberalismo da rienda suelta al individualismo adquisitivo, disuelve la solidaridad social e inflama los peores impulsos humanos. Por esta razón, como dice Maeztu, “una sociedad puramente individualista no ha existido nunca, ni es posible que exista”.²⁹ Sin embargo, al presentar la afirmación de esta manera, Maeztu insinúa que puede haber otra alternativa: a saber, complementar el liberalismo con un principio compensatorio que podría reducir sus implicaciones tiránicas. Dada la explicación que hace Maeztu de su valor, la democracia podría parecer el candidato perfecto para esta tarea. Pero como se mostrará en la siguiente sección, Maeztu se reveló profundamente cínico ante la perspectiva de tal síntesis. En un nivel, vio contradicciones profundas y esencialmente irresolubles entre los principios del liberalismo moderno y la democracia. Pero también creía que el intento de combinar el individualismo tiránico del liberalismo con la democracia –

²² Véanse los diversos intentos de Maeztu de justificar el servicio militar obligatorio siguiendo una lógica similar.

²³ Maeztu, *Crisis*, pág. 98 (pág. 107).

²⁴ Maeztu, *Crisis*, pág. 268 (pág. 278).

²⁵ Maeztu, “The Best of Both Worlds”, *The New Age* 14 de febrero de 1918; Maeztu, “Liberty and Democracy”, *The New Age* 6 de diciembre de 1917.

²⁶ Maeztu, *Authority, Liberty and Function*, p. 180. Esta frase no aparece en la traducción al español, aunque la actitud hacia el capitalismo sigue siendo crítica en *Crisis*. Maeztu pensaba que no había manera de realizar el liberalismo político sin establecer también su forma económica (capitalismo), y lo discutió con la facción de GDH Cole del movimiento socialista gremial. Véase Maeztu, “The Best of Both Worlds”, *New Age* 14 de febrero de 1918, p. 306. La oposición de Maeztu al capitalismo continuaría hasta el final de su vida, apareciendo algunas de sus críticas más duras en su póstuma *Defensa del Espíritu* (Madrid, 1958), pp. 246-250, 302-305. En Maeztu's anticapitalismo, véase David Jiménez Torres, “Anticapitalismo, heterodoxia, universalidad: La etapa británica de Ramiro de Maeztu (1905-1919)”, *Histórico Estudios* 36 (2015), págs.63-84.

²⁷ Maeztu, *Crisis*, p. 80 (pág. 88).

²⁸ *Ibidem*, pág. 81 (pág. 89).

²⁹ *Ibidem*, pág. 38 (pág. 42).

entendida tanto como soberanía popular como una forma de política orientada hacia la igualdad—conduciría a consecuencias catastróficas.

III. Democracia y liberalismo

Se puede decir que la democracia es un concepto periférico en los escritos políticos de Maeztu.³⁰ Sin embargo, durante la década de 1910 afirmó la democracia como un procedimiento político y buscó explícitamente desvincularla del liberalismo. Para Maeztu, de hecho, la democracia está en oposición polar al liberalismo moderno. Mientras que este último estaba investido de un individualismo absolutista que Maeztu consideraba corrosivo para el orden social, consideraba que la democracia estaba comprometida, por un lado, con el igualitarismo económico y, por otro, con la soberanía popular. Con base en estos elementos, uno podría suponer que la democracia podría mejorar las características objetables del liberalismo al controlar los derechos subjetivos, haciendo así de la ‘democracia liberal’ un marco tolerable (si tal vez no ideal) para la vida política. Pero a lo largo de finales de la década de 1910, Maeztu rechazó de plano esta posibilidad. En su opinión, los dos principios no podrían realizarse simultáneamente y cualquier intento de hacerlo conduciría inevitablemente al desastre.

Maeztu articuló las contradicciones entre liberalismo y democracia desde varios ángulos. Una forma en que enmarca la distinción se centra en cómo cada principio se relaciona con las minorías. El principio liberal, escribe Maeztu, sostiene que “las minorías vencidas tienen siempre su parte de razón”, mientras que el principio democrático asume el “principio opuesto de que aunque las minorías tengan su parte de razón, conviene al interés general que la voluntad de la mayoría se cumpla estrictamente”.³¹ En otros lugares, encuadra la democracia como “libertad política universal” y la considera “un ideal antiguo, clásico y posible”, mientras que el liberalismo representa la “libertad personal universal”, un ideal decididamente “ni antiguo, ni clásico, ni posible”.³² Sin embargo, estas distinciones centradas en el estatus de “minorías vencidas” o sobre la naturaleza de la libertad en cuestión no sirven como el marco principal del liberalismo y la democracia de Maeztu durante la década de 1910. Para esto hay que mirar más bien a su afirmación de que, a diferencia del liberalismo moderno, la democracia no “se opone radicalmente ya priori a toda organización”.³³

Al hacer esta afirmación sobre la democracia, Maeztu reconoció que se oponía a una corriente de opinión contemporánea que veía a las democracias como constitutivamente desorganizadas en la medida en que no podían exigir el sacrificio de los derechos individuales a la voluntad de la mayoría.³⁴ En un artículo de 1915 titulado “Liberty and Organization”, rechazó esta sugerencia e insistió que, por el contrario, las democracias son bastante capaces de canalizar el poder social disciplinario y coercitivo. Mientras “podrá decirse que las leyes a que tienen que someterse los hombres no son tan

³⁰ Con esto no quiero implicar que Maeztu careciera de opiniones firmes sobre la democracia, particularmente después de su posterior defensa de la ‘monarquía militar’. Pero se busca vanamente en su obra por un esfuerzo concertado y transparente para teorizar el concepto.

³¹ Maeztu, “La crisis del algodón”, *La Correspondencia de España*, 28 de septiembre de 1917.

³² Maeztu, “Liberty and Democracy”, *The New Age*, 6 de diciembre de 1917.

³³ Maeztu, *Crisis*, p. 104 (pág. 112).

³⁴ *Ibidem*, pág. 99 (pág. 108). Este pasaje de *Crisis del humanismo* fue escrito originalmente en 1915, antes de que Estados Unidos entrara en la Primera Guerra Mundial. En 1919, Maeztu añadió referencias elogiosas a Estados Unidos y su conducta en tiempos de guerra (junto con la de Francia) como ejemplo de la capacidad de la democracia para pisotear los derechos individuales en pos de un propósito común.

estrictos en una democracia como es una aristocracia o es una autocracia”, escribe, sería engañoso centrarse únicamente en este punto, dada la autoridad comparativamente mayor que disfrutaban los líderes políticos en contextos democráticos.³⁵ Según Maeztu, esta relativa abundancia de autoridad surge desde los procedimientos democráticos para la elegir sus líderes. En regímenes no-democráticos, escribe, los líderes pueden sentirse dotados por Dios o por el éxito económico para gobernar. “Pero en torno de la autocracia” o la oligarquía, esta confianza encuentra sí mismo limitado por un “enorme y misterioso signo de interrogación”: “las masas del pueblo”. Dado que los mecanismos institucionales de tales regímenes no están diseñados para absorber y ajustarse a las actitudes de las masas, los líderes no democráticos sólo verán “en las multitudes una perplejidad atormentadora”. En una democracia, por el otro lado, los “apoderados confían en la cooperación activa del pueblo que les ha designado” y “tienen conciencia de que están ejecutando la voluntad de la mayoría de los ciudadanos”. Esta base popular de la autoridad infunde líderes democráticos con certeza y “la resolución de asegurar la realización del fin para el que han sido designados”.³⁶ Las masas democráticas, por su parte, se convierten en defensores activos del orden social como producto de su propio voluntad colectivo, y en consecuencia, apoyan la autoridad establecida. Como dice Maeztu, “ayudar a las autoridades para que persigan hasta sus guaridas a los ‘emboscados’ que están tratando de substraerse a su deber”.³⁷

Es importante destacar que Maeztu argumentó que esta cualidad particular de la democracia presupone un propósito o cosa común, según el cual los esfuerzos y actividades colectivos de los ciudadanos recibirían su valor social. Intentó separar este pensamiento lo más posible desde la idea de una “mística voluntad general”, como la de Rousseau. Pero también negó conexiones con los principios individualistas del liberalismo moderno, argumentando en contra de la idea de que se podría derivar una voluntad democrática simplemente acumulando las preferencias de “un agregado de individuos aislados sin fines comunes”.³⁸ A pesar de estas negaciones, hay que reconocer que los mecanismos institucionales que Maeztu sí quiere afirmar son difíciles de determinar con precisión. Lo más específico que llega a decir es que debe haber una “comunidad de los fines” antes de “una asamblea de conciudadanos” votando “acerca de ellas”.³⁹ El proceso para identificar tales objetivos – que en otro momento Maeztu describe como “la cosa o cosas queridas o necesitadas por la mayoría de sus miembros” – recibe casi ninguna descripción detallada, aparte de la insistencia de Maeztu que establecería las bases para que el ‘principio funcional’ pueda asignar poder social de acuerdo con los valores comúnmente definidos.⁴⁰

Por imprecisa que pueda ser la receta positiva de Maeztu para la democracia, claramente no creía que el tipo de democracia que él aprobaría se hubiera logrado o siquiera popularizado en Europa; más bien, en su opinión, la corriente predominante del pensamiento y práctica democrático buscaba fusionarlo con el liberalismo. Y éste último no era, por supuesto, el venerable liberalismo de los “tiempos antiguos”, cuando significaba “el ideal de que cada ser humano sea un ciudadano”. Este antiguo ideal liberal, de hecho, era para Maeztu sinónimo de democracia. Pero el objetivo principal de su momento, pensaba Maeztu, era lo de reconciliar la democracia con la forma de liberalismo típico de “los tiempos modernos”. Esto significaba desgarrando democracia – un sistema de “gobierno del

³⁵ *Ibidem*, pág. 101 (pág. 110).

³⁶ *Ibidem*, pág. 102 (pág. 111).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, pág. 99 (pág. 108).

³⁹ *Ibidem*, pág. 100 (pág. 109).

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 99 (pág. 108). Para entrar de lleno en esta última reflexión sería necesario esbozar la visión de Maeztu sobre una reorganización socialista gremial de la sociedad, ejercicio que sería tangencial a los objetivos de este artículo.

pueblo por el pueblo”, pero también uno que idealizaba la igualdad – en alineación con el individualismo tiránico, donde “la misión de la ley y del Estado debía limitarse a velar porque los individuos se respetasen mutuamente sus libertades”.⁴¹ En resumen, se había intentado vincular la democracia a un orden social basado en una separación cuidadosamente pulida de los individuos, en el que todos estarían aislados de todos y también de la interferencia del Estado. Para Maeztu, esto era indeseable en varios niveles. En primer lugar, significó sacrificar los beneficios organizativos y disciplinarios de la democracia, dejando a la sociedad completamente expuesta al capricho privado. En segundo lugar, cometió el error lógico de suponer que la maximización de la libertad individual puede armonizarse con “el principio democrático absoluto”, que era “nivelar el poder económico de cada hombre”.⁴² Pero, en su opinión, esto no era lo peor que podría resultar del intento de fusionar liberalismo y democracia. Para ello hay que mirar a Rousseau, el propio “creador del romanticismo”.⁴³

Rousseau, señala Maeztu, “era un demócrata” ante todo. Sin embargo, logró articular una visión de la democracia que contenía la subjetividad tiránica del liberalismo. Al plantear la Revolución Francesa como una manifestación directa del pensamiento de Rousseau, Maeztu elogia la destrucción de “los derechos subjetivos de la Corona y de la nobleza”. Después de todo, no cumplían ninguna función social útil y, por tanto, no tenían derecho a tales derechos. Sin embargo, Maeztu encontró que la posterior redistribución del poder social era una réplica y incluso, en la última instancia, una dramática exacerbación del error original. Como él lo describe, “la Revolución trató de sustituir los derechos subjetivos de los pocos por los derechos subjetivos de todos, como si un error se hiciese verdad por multiplicación”.⁴⁴ Para Maeztu, esto es equivalente a “persuadirnos de que somos reyes”, responsables sólo a nosotros mismos como portadores “de la ley moral, autónoma, soberana, absoluta”.⁴⁵ Pero al dar este paso, la visión rousseauiana también fusiona efectivamente la democracia con el “ideal individualista”, cuyo supuesto fundamento es que los individuos “sólo son responsables de guiar sus propias vidas antes que sus propias conciencias”. Para Maeztu, se trata de una sobreestimación simple e incluso infantil de la bondad moral natural. “La idea liberal”, sostuvo, “es una idea de la juventud”, ya que “los hombres jóvenes creen que serán más felices y mejores si hacen lo que quieren, es decir, si satisfacen su orgullo y su concupiscencia”. Sin embargo, como invariablemente les enseñará “alguna gran desilusión”, “el mundo no es un lugar donde los hombres puedan salirse con la suya”.⁴⁶ En otras palabras, una vez que se les ha hecho creer que son reyes, los súbditos liberal-democráticos eventualmente se verán obligados a enfrentar la realidad, que señala que carecen de tronos. En resumen, las promesas de la democracia liberal son imposibles de cumplir plenamente: no *todos* pueden ser iguales soberanamente y al mismo tiempo estar dotados de la máxima libertad para actuar. Pero es probable que esta amarga verdad inspire no tanto la resignación como la búsqueda de “obstáculos externos – la sociedad, las instituciones, la materia del cuerpo humano, la naturaleza del mundo” –

⁴¹ *Ibidem*, pág. 103 (pág. 112). Maeztu conecta este impulso con Mill y Kant, alternativamente. Hay que decir que parece ignorar por completo el marco civilizacional más amplio dentro del cual Mill sitúa el principio del daño, que limita drásticamente su aplicabilidad como principio que guía la acción estatal en una fase particular del desarrollo social de un pueblo. Véase Inder S. Marwah, *Liberalism, diversity and domination: Kant, Mill and the Government of Difference* (Cambridge University Press, 2019).

⁴² Aunque, para ser claros, Maeztu no aprobaba del todo este aspecto de la democracia, calificándolo de contradicción con “nuestra notoria desigualdad”. Maeztu, *Crisis*, p. 186 (pág. 196). Curiosamente, en la traducción al español del texto en inglés, Maeztu intercambia la frase “principio democrático absoluto” por “principio absolutamente igualitario” – aparentemente separando la democracia de esta crítica.

⁴³ Maeztu, *Crisis*, pág. 177 (págs. 188).

⁴⁴ *Ibidem*, pág. 177 (págs. 188-9).

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 179 (págs. 189-90).

⁴⁶ Maeztu, “Mr. Shaw and the German Republic”, *The New Age*, 27 de julio de 1916.

que podrían ayudar a explicar las expectativas frustradas de cada tirano. Habiendo comenzado por llenarnos “de alegría con el descubrimiento de nuestro trono”, concluye Maeztu, la democracia liberal “acaba llenándonos de odio contra los que nos lo han usurpado – la Naturaleza, nuestra propia piedad, otros hombres o sus instituciones”.⁴⁷ La terminación de este proceso es nada menos que el colapso total de la sociedad en un caos violento. Después de todo, Maeztu se pregunta, una vez “llenado de orgullo” hasta tal punto, “¿qué pueden hacer los hombres... sino exterminarse unos a otros?”⁴⁸

Ante este dilema, Maeztu declara que el “orgullo y la concupiscencia” que residen en la voluntad humana “deben ser aplastados”, una hazaña que cree que puede lograrse no a través del liberalismo, sino más bien a través del socialismo gremial y el principio funcional.⁴⁹ Sus prescripciones, sin embargo, están más allá del alcance de este ensayo. El punto crucial aquí es la insistencia de Maeztu – desde 1914 hacia adelante – que el liberalismo no debe confundirse con la democracia. Por un lado, esto se debe a que el liberalismo era para él un principio peligroso que estaba indisolublemente ligado a premisas subjetivistas y, por tanto, susceptible de inflamar esos pecados originales, que juntos comprenden los principales vicios de la humanidad. Por otro lado, el intento de hacer que la democracia sea liberal sólo promovería el caos social. Lo que se afirma en los escritos socialistas gremiales, en resumen, es no sólo que la democracia debe vincularse al principio funcional, sino también que la democracia es fundamentalmente incompatible con el liberalismo. Mientras que la democracia liberal a menudo se define como una democracia “limitada por el miedo a la tiranía y el principio de los derechos individuales”,⁵⁰ Maeztu equiparó el principio de los derechos individuales en sí mismo con la tiranía y, como resultado, rechazó la idea de una democracia “liberal”.

IV. Imperialismo y la democracia máxima

Como hemos visto, tras su asociación con los círculos gremiales socialistas y *La Nueva Era* en 1914, Maeztu se volvió cada vez más escéptico sobre la viabilidad de una democracia liberal. Si bien estaba abierto a la democracia como forma de organización política, argumentó que esto tendría que sintetizarse con su principio funciona en lugar del individualismo tiránico típico del liberalismo. En los años posteriores a su regreso a España en 1919, la idea de una democracia liberal parece no haber resurgido en los escritos publicados de Maeztu. Sin embargo, en el verano de 1925 tuvo la oportunidad de desempeñarse como profesor invitado de cultura hispánica en Middlebury College (Vermont).⁵¹ Después de pasar aproximadamente dos meses en el país, Maeztu produjo una avalancha de nuevos ensayos (para *La Prensa*, *El País*, y *El Sol*) sobre una variedad de temas relacionados con los Estados Unidos, desde recitaciones secas de estadísticas económicas hasta glorificadas narrativas de viajes⁵² y polémicas apasionadas sobre la longitud del cabello de las mujeres.⁵³ A pesar de haber sido recopilado y publicado en 1957 como un libro titulado *Norteamérica desde dentro*, no se puede decir que estos escritos

⁴⁷ Maeztu, *Crisis*, pág. 179 (pág. 190).

⁴⁸ Maeztu, “Mr. Shaw and the German Republic”.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Galston, “The Enduring Vulnerability of Liberal Democracy”, pág. 11.

⁵¹ El Middlebury College Bulletin que anunciaba las sesiones de verano de las “Escuelas de lenguas romances” de 1925 afirmó que “serán reforzadas en gran medida por el señor Ramiro de Maeztu, el conocido periodista y conferenciante español”. Maeztu dio charlas diarias sobre su *Don Quijote*, *Don Juan* y *la Celestina* y también impartió conferencias una vez cada semana sobre el Museo del Prado. Middlebury College, Language School Bulletin, 1925. <https://www.jstor.org/stable/pdf/community.28477592.pdf> Consultado el 12 de junio de 2024.

⁵² Maeztu, “La entrada en Nueva York”, julio 1925, en *Norteamérica desde dentro* (Editora Nacional, 1957), p. 16-25.

⁵³ Maeztu, “De pelo corto”, 25 de agosto de 1925, en *Norteamérica desde dentro*, págs. 37-41.

representan un argumento sostenido. Sin embargo, en un subconjunto de ellos – publicados o por lo menos escritos principalmente en otoño de 1925 – Maeztu volvió a la cuestión del liberalismo y la democracia. Sin embargo, con el ejemplo de los Estados Unidos en su mente llegó a una conclusión diferente sobre la posibilidad de una democracia liberal.

Sin duda, el viaje a Middlebury College no provocó la primera reflexión y escrito de Maeztu sobre Estados Unidos. Por el contrario, en una serie de artículos publicados aproximadamente una década antes, presentó una descripción sostenida y completamente crítica de Estados Unidos, motivada en particular por su aparente intento de subyugar y explotar a los pueblos latinoamericanos. Estos últimos, argumentó, deberían mantenerse firmes contra la influencia del imperialismo estadounidense y, en cambio, reafirmar y profundizar sus vínculos con España. Para Maeztu, esto se debía en parte a que los ‘hispanoamericanos’ pertenecían a la historia de España y no a la de los Estados Unidos, que era “un país de tercer orden” en el mejor de los casos.⁵⁴ Pero también se debió a que los Estados Unidos era una potencia particularmente repugnante, impulsada precisamente por los dos pecados que, como hemos visto, poco después se volverían centrales en el ataque de Maeztu contra el subjetivismo y a favor del principio funcional.⁵⁵ Por un lado, afirmó, los Estados Unidos estaba consumido por una ansia incontrolable y sin rumbo de acumulación económica. Por el otro lado, proclamó que “no existe en el mundo un solo país, en que sea más fosca la lucha de razas, más agresivo el necio orgullo de la sangre, que en los Estados-Unidos de la América del Norte”. Estos dos impulsos se combinaron para dar forma a la Doctrina Monroe, que Maeztu describió como nada más que un proyecto de engrandecimiento económico racialmente excluyente – como él dice, “América para los americanos”.⁵⁶

Maeztu abrazaría una vez más estos sentimientos de 1911 en *Defensa de la Hispanidad* (1934)⁵⁷. Pero la entrada de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial del lado de la Triple Entente pareció inducir al menos un cambio temporal de tono. Escribió artículos elogiando a Woodrow Wilson en varias ocasiones, por ejemplo, e incluso pareció descartar las preocupaciones en torno a los vínculos cada vez más fuertes entre Estados Unidos y América Latina.⁵⁸ “Es innegable que en el curso del tiempo puede llegar a ser tan peligroso para la independencia de la América latina... la doctrina de Monroe como la ambición colonial de Alemania”, admite Maeztu. Pero “cada día quiere su faena” y “vivimos en el año 1917 y no en 1940”.⁵⁹ En resumen, dada la inminencia de la amenaza alemana durante de la Primera Guerra Mundial, no se podía culpar a los países latinoamericanos por alinearse con Estados Unidos. Maeztu, al parecer, siguió un acercamiento similar.⁶⁰

⁵⁴ Maeztu, “Sobre América”, *Nuevo Mundo* 17 de agosto de 1911; Maeztu, “Hispano-América”, *Nuevo Mundo* 28 de diciembre de 1911.

⁵⁵ Dada esta continuidad particular, así como otras relacionadas, uno podría argumentar plausiblemente que la influencia de TE Hulme en las ideas de Maeztu (específicamente, como el propio Maeztu las formula en el prefacio inglés a *Crisis del humanismo*, sobre su doctrina del pecado original) ha sido algo exagerada.

⁵⁶ Maeztu, “Americanismo”, *Nuevo Mundo* 14 de septiembre de 1911.

⁵⁷ Véase David Jiménez Torres, “Hacia la Hispanidad a través de Londres: La influencia de la estancia Británica de Ramiro de Maeztu en la creación de un ideario hispanoamericanista (1905-1934)”, *Historia Contemporánea* 63 (2020), págs. 483-509.

⁵⁸ Maeztu, “Sr. Wilson y la guerra”, *La Correspondencia de España*, 10 de mayo de 1918; “Los norteamericanos”, *La Correspondencia de España*, 7 de julio de 1918.

⁵⁹ Maeztu, “Las dos Américas”, *Nuevo Mundo* 11 de mayo de 1917.

⁶⁰ Véase Ángeles Castro Montero, “Capitalismo nacional y burguesía: propuestas hispanoamericanistas de Ramiro de Maeztu”, *Estudios de Historia de España* 6 (2004), pp. 163-173.

* transición *

Sin embargo, cuando Maeztu comenzó a escribir sus reflexiones sobre Estados Unidos en 1925, la importancia del imperio en su comprensión de América había regresado. En *Norteamérica desde dentro*, él claramente buscó comunicar que Estados Unidos se distinguía por el papel único y decisivo que la expansión fronteriza jugó en su desarrollo. Su análisis se inspiró específicamente en las ideas del célebre historiador Frederick Jackson Turner. Hasta su tesis famosa “The Significance of the Frontier in American History”, Maeztu opinaba que la frontera americana “había quedado sin valorar”.⁶¹ La tesis de Turner, que fue presentada en la reunión anual de la American Historical Association en 1893, había comenzado declarando que “la existencia de un área de tierra libre, su continua recesión y el avance de los asentamientos americanos hacia el oeste” pueden explicar las singulares características políticas de los Estados Unidos.⁶² Turner había señalado en particular a la frontera como un espacio de “renacimiento perenne”, donde los colonos negociaron y renegociaron el avance gradual del salvajismo a la civilización, de la anarquía a la sociedad civil.⁶³ La consecuencia de esta civilización continua, para Turner, fue una “democracia nacida de una tierra libre, fuerte en el egoísmo y el individualismo, intolerante a la experiencia administrativa y la educación, y apremiante a la libertad individual”.⁶⁴

Maeztu siguió los elementos básicos del relato de Turner en la medida en que interpretó la expansión estadounidense hacia el oeste como un proceso de civilización. Como él dice, era una misión para “abrir a la civilización un continente”.⁶⁵ A diferencia de la frontera europea, observó Maeztu, la frontera americana tomó la forma de una “línea ondulante, movediza, agresiva”, casi un reto más que un “límite fijo donde concluye el territorio nacional”.⁶⁶ Mientras que en Europa la gente venía del campo a la ciudad, en los Estados Unidos ocurrió lo contrario, ya que los “hombres de la ciudad llevaron a las selvas vírgenes sus ideales y sus utopías.”⁶⁷ Así, Maeztu interpretó la expansión fronteriza como un ideal cultural colectivo del tipo que esperaba que España (así como Europa en general) también descubriera y adoptara, en contraposición a una “válvula de seguridad” a través de la cual poblaciones superfluas podrían ser desechadas hacia espacios abiertos, lejos de los centros de poder social, aliviando así ciertas “presiones”.⁶⁸ “Nada hay tan grande”, escribe Maeztu, “como el espectáculo que la ciudad ofrece cuando logra encender en sus hijos el deseo de llevar a las extensiones campesinas los ideales ciudadanos”.⁶⁹

De hecho, es sobre la base de esta analogía que Maeztu va más allá de la mera reproducción de la tesis de Turner y, en cambio, produce una teoría más precisa de la relación de la frontera con la democracia y el liberalismo. Como hemos visto en la sección anterior, Maeztu no creía que el liberalismo pudiera vincularse de manera sostenible a un marco político democrático debido a su énfasis en la libertad individual. Sobre una base de atomización y desorientación causada por su oposición individualista

⁶¹ Maeztu, “El alma de la 'frontera'. Pioneros y colonos”, septiembre de 1925, en *Norteamérica desde dentro*, p. 145.

⁶² Frederick Jackson Turner, “The Significance of the Frontier in American History”, en *The Frontier in American History* (Holt, 1947), pág. 1.

⁶³ *Ibidem*, págs. 2-3.

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 32.

⁶⁵ Maeztu, “Los Estados Unidos”, *El Sol* 6 de octubre de 1925, en *Norteamérica desde dentro*, p. 33.

⁶⁶ Maeztu, “El alma”, pág. 145.

⁶⁷ Maeztu, “Los Estados Unidos”, pág. 32.

⁶⁸ Sobre la teoría de la válvula de seguridad y discursos relacionados, véase David M. Wrobel, *The End of American Exceptionalism: Frontier Anxiety from the Old West to the New Deal* (University Press of Kansas, 1993), cap. 1.

⁶⁹ Maeztu, “El pionero y sus sueños”, septiembre de 1925, en *Norteamérica desde dentro*, p. 166.

hacia la solidaridad, Maeztu pensó que el liberalismo moderno provocaría inevitablemente enormes y desestabilizadoras disparidades en la riqueza y, por tanto, en el poder político. Para Maeztu, entonces, era inconcebible que una ciudadanía democrática, comprometida con el igualitarismo, aceptara este escenario. Sin embargo, la estancia de Maeztu en los Estados Unidos durante del verano de 1925 parece haberle dejado una impresión ligeramente diferente. Para él, estaba claro que los estadounidenses valoraban mucho la libertad en el mismo sentido como el liberalismo moderno; desde los primeros días de los pioneros, observó, “querían la libertad ilimitada del individuo para competir por la posesión de los recursos naturales del país.” Pero al mismo tiempo, “esas sociedades son las originarias de la fórmula del ‘gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo’” – en otras palabras, la fórmula democrática. Se planteó entonces de nuevo la cuestión de si podría ser válida una síntesis de democracia y liberalismo. Aquí, sin embargo, una característica única lo cambió todo: la frontera occidental y la tierra ‘abierta’ que se encontraba más allá de ella. “En tanto que había tierras abundantes”, escribe Maeztu, “la libertad y la democracia se conciliaban sin dificultades”.⁷⁰

La lógica de la reconciliación que las ‘tierras abundantes’ permitieron es bastante sencilla. Gracias a la abundancia de tierras supuestamente ‘no reclamadas’, al juicio de Maeztu, era posible universalizar la libre búsqueda del engrandecimiento individual. Esto generó un espacio “exclusivamente individualista” durante el periodo en el que “la frontera se hallaba en bosque virgen”. Pero además del espíritu liberal-individualista, Maeztu creía que la frontera también podía servir a los objetivos igualitarios de la democracia. Esto se debe a que privó a los centros urbanos de trabajadores y sirvientes, estableció el sufragio universal en territorios fronterizos y ejerció una presión al alza sobre los salarios laborales.⁷¹ Al mismo tiempo que la frontera ofrecía un espacio abierto para la indulgencia ilimitada de la libertad individual, entonces, también contribuía a aplanar las jerarquías existentes y a afectar a una distribución de la riqueza más igualitaria. Sin embargo, como había declarado Frederick Jackson Turner, al menos ya en 1890 “dejó de existir para el pueblo norteamericano una frontera de expansión libre” – y con ello, aparentemente, terminó la condición especial bajo la cual el liberalismo y la democracia podrían armonizar.⁷²

Pero hay otro sentido, aún más impactante, en el que la frontera hizo que la democracia fuera compatible con el liberalismo. Es aún más: para Maeztu, este impacto ha sobrevivido el fin de la frontera como un hecho de la geografía física. Para apreciar esto, es necesario recurrir a su comprensión de la frontera y su relación con el imperialismo. Es cierto que en sus artículos de 1925-1926, Maeztu no se refiere explícitamente a la frontera americana como un proyecto imperial; de hecho, además de afirmar que los Estados Unidos no es un país imperialista, se entrega a varios de los eufemismos y lógicas justificativas más notoriamente falsas para su expansión hacia el Oeste, sobre todo la noción de que el oeste americano era un espacio despoblado e inculto (“ tierra virgen e inexplorada”).⁷³ Aún así, es evidente que considera la expansión de las fronteras y el imperialismo como fenómenos esencialmente análogos. Se refiere, por ejemplo, a las actividades de los Estados Unidos en Centroamérica y el Sudeste Asiático como “el imperialismo político que le ha sucedido” el movimiento hacia el oeste, y también presenta repetidamente el movimiento hacia el oeste como

⁷⁰ Maeztu, “El alma”, pág. 148.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, pág. 151.

⁷³ Esta afirmación es aún más extraña dado su reconocimiento simultáneo de que los colonos europeos “arrancaron al piel roja ya la naturaleza bruta el dominio de América” y sus referencias anteriores a las consecuencias genocidas de las actitudes políticas, culturales y económicas dominantes de los Estados Unidos (“americanismo es el que extermina a los pieles-rojas”). Maeztu, “Ariel y Caliban”, *El Sol* 2 de septiembre de 1925, en *Norteamérica desde dentro*, p. 92; Maeztu, “Americanismo”.

“colonización”. Al parecer, lo que une a ambos es la perspectiva (incluso se podría decir la fantasía) de una expansión infinita e ilimitada.⁷⁴ Y es precisamente el apego a esta perspectiva, según Maeztu, lo que ha hecho que la larga práctica histórica de expandir las fronteras se haya infiltrado en la psique estadounidense. Aunque ya “no haya tierras vacantes”, entonces, “el norteamericano sigue creyendo que el mundo es suyo” e incluso “el más pobre conserva la emoción, ya que no puede conservar el pensamiento, de que todavía existe una frontera por la que el mejor día...podrá abrirse el camino abrupto que lleva a la riqueza”.⁷⁵ En la medida en que esta esperanza sobreviva, también lo hace “el espíritu de la democracia”.⁷⁶

Según Maeztu, simplemente, la habituación de siglos a la expansión continua, que consiste en incorporar cada diez años un territorio del tamaño de un país europeo, ha cultivado un obstinado optimismo en los estadounidenses de todas las clases socioeconómicas. Esta fe en la presencia constante de la oportunidad infinita para mejorar el propio estatus económico alivia así la presión y el descontento que, de otro modo, tendría que afrontar una democracia *liberal*. Sin embargo, como “la era de expansión infinitamente terminó dramáticamente”, Maeztu señaló que la fe en la presencia de oportunidades infinitas sería cada vez más difícil de mantener. Al mismo tiempo, dado que todos estos años de expansión “no dejan en el espíritu tan superficial huella” como para cambiar rápidamente, sostiene que “el impulso adquirido ha de seguir actuando durante muchos años”. El peligro concreto, a los ojos de Maeztu, es que este impulso persistente atraiga a Estados Unidos a trascender “su expansión interior” e intentar perpetuar el ‘alma de la frontera’ a través del imperialismo económico.⁷⁷ Dada la importancia que Maeztu concede a ‘el infinito’ para la psique liberal-democrática, este paso sería prácticamente un *fait accompli*.

****esta sección queda terminar y revisar****

V. CONCLUSIÓN

**** sección queda para terminar****

Lo que he intentado demostrar a través de este análisis del pensamiento político de Ramiro de Maeztu es cómo se puede concebir la democracia liberal como dependiente de la expansión imperial. Considerando el caso de los Estados Unidos específicamente, Maeztu sostuvo que esta dependencia podía trascender la expansión territorial y convertirse en una mera necesidad psicológica – esto es, de hecho, lo que él quiere señalar con su frase ‘el alma de la frontera’. Sin embargo, como también reconoce, hay una forma de imperialismo – a saber, el imperialismo económico, o lo que llamaríamos capitalismo global – que permite la satisfacción de precisamente esta necesidad psicológica. Por lo tanto, a través de la búsqueda del imperio económico, Maeztu creía que era posible reconciliar la subjetividad tiránica del liberalismo moderno con el ethos igualitario de la soberanía popular

⁷⁴ Sobre la democracia y las ideas del infinito como fundamentos del orden social, véase Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy* (Fordham University Press, 2010), p. 33.

⁷⁵ Maeztu, “El alma”, pág. 152.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, pág. 153; véase Maeztu, “Burocracia e industrialismo norteamericanos”, *La Prensa* 24 de enero de 1926, en *Norteamérica desde dentro*, págs. 221-30; Maeztu, “La expansión norteamericana”, Diciembre 1925, en *Norteamérica desde dentro*, págs. 231-39.

democrática. Mientras una frontera de infinitas oportunidades y expansión permaneciera abierta a todos – aunque sólo fuera en un sentido ‘espiritual’ – las cargas de la desigualdad económica no conducirían al colapso de la democracia liberal.

Pero no aborda las implicaciones políticas que el propio Maeztu extrajo de su relato de la democracia estadounidense...