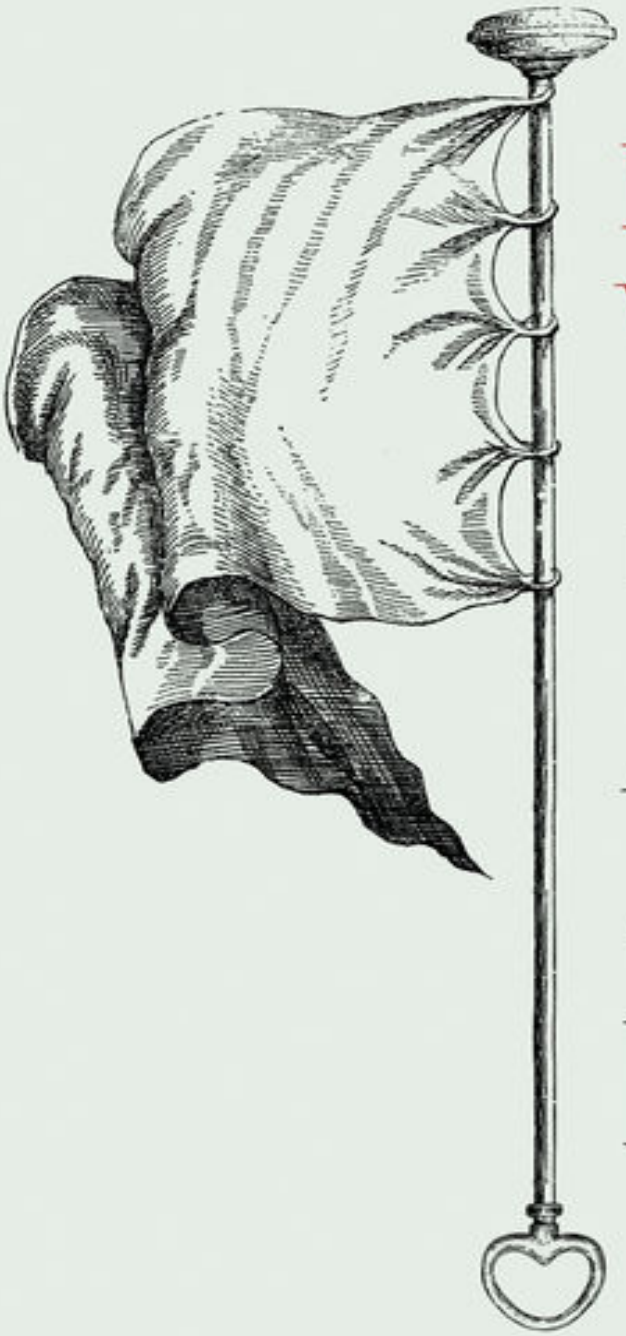


MAURIZIO VIROLI

POR AMOR A LA PATRIA

UN ENSAYO SOBRE LAS DIFERENCIAS ENTRE PATRIOTISMO Y NACIONALISMO

DEUSTO

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Agradecimientos
Cita
Introducción
1. El legado del patriotismo republicano
2. Declive y resurgimiento
3. El patriotismo y la política de los antiguos
4. El nacimiento del lenguaje nacionalista
5. La nacionalización del patriotismo
Epílogo. Patriotismo sin nacionalismo
Bibliografía
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita **Planetadelibros.com** y descubre una
nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

SINOPSIS

En este libro, Maurizio Viroli reconstruye el significado histórico de los términos nacionalismo y patriotismo para mostrarnos cómo se han utilizado estos dos conceptos dentro de contextos culturales e ideológicos específicos. Revisa el pensamiento político de Europa, con especial énfasis en Francia, Italia, Inglaterra y Alemania, y presenta una diferencia fundamental entre el patriotismo y el nacionalismo. Como muestra la historia del fascismo y el nazismo, el patriotismo entendido como nacio-nalismo puede tener consecuencias desastrosas. A través de una interpretación histórica del patriotismo desde la antigüedad clásica hasta los debates contemporáneos, Viroli explora la posibilidad del patriotismo sin nacionalismo; es decir, uno que enfatiza la unidad política basada en el compromiso republicano con el bien común, en lugar de la homogeneidad cultural, religiosa o étnica.

Por amor a la patria

Un ensayo sobre las diferencias entre patriotismo y nacionalismo

MAURIZIO VIROLI

Traducido por Patrick Alfaya McShane

EDICIONES DEUSTO

Para Noberto Bobbio

Agradecimientos

Antes que nada quisiera expresar mi agradecimiento a mis colegas los teóricos de la política de la Universidad de Princeton: George Kabet, Amy Gutmann, Alan Ryan, Elizabeth Kiss y Oliver Avens. A todos ellos les agradezco profundamente el ambiente amistoso e intelectualmente estimulante que han sabido crear y mantener vivo a través de los años.

Debo darle especialmente las gracias a Quentin Skinner por su apoyo y sus inapreciables comentarios y críticas de las primeras versiones del manuscrito, y a Michael Walzer por sus importantes comentarios teóricos. También quisiera dar las gracias a Benjamin Barber, Daniel Dudney y a Gareth Stedman Jones por haberme dado la oportunidad de discutir mis ideas en seminarios estimulantes y que suponían un desafío.

Mi más sincero agradecimiento también a Tim Barton por el entusiasmo con el que ha apoyado mi proyecto desde el principio, y a Dorothy McCarthy y Rowena Anketell por su excelente trabajo de copia-edición del texto mecanografiado.

Reservo mis últimas palabras para mi esposa Nadia, quien ha discutido muchas veces conmigo sobre la *patria* y el *amor di patria* y que me ha sugerido fuentes muy valiosas, incluida la cita de John Stuart Mill que he escogido como epígrafe para el libro.

Este libro está dedicado a Noberto Bobbio, que me ha enseñado que el compromiso político debe ir acompañado de la integridad moral y rigor intelectual.

M. V.

«Casi no es necesario decir que no nos referimos (como principio de nacionalidad) a una antipatía sin sentido hacia los extranjeros; o al amor a peculiaridades absurdas porque son de carácter nacional; o a un rechazo de aquello que ha demostrado ser bueno en otros países. En todos estos casos, las naciones que han tenido el espíritu nacional más fuerte han tenido menos sentido de nacionalidad. Nos referimos a un principio de simpatía, no de hostilidad; de unión, no de separación. Nos referimos a un sentimiento de interés común entre aquellos que viven bajo el mismo gobierno, y que se encuentran dentro de las mismas fronteras naturales e históricas. Queremos decir que esa parte de la comunidad no se considerará a sí misma extranjera respecto a otra parte; que cuidará del vínculo que la mantiene unida; sentirá que es un pueblo, que los que lo componen correrán la misma suerte, que el infortunio para cualquiera de sus compatriotas lo será para todos ellos, y que no se podrán librar egoístamente de su parte en inconveniente alguno que afecte a la comunidad, cortando la conexión.»

JOHN STUART MILL, *Un sistema de lógica*, VI. 10. 5

Introducción

En la literatura académica y en el lenguaje corriente, «amor a una patria» y «lealtad a la nación», patriotismo y nacionalismo, son utilizados como sinónimos.[1] Pero, como espero demostrar en este estudio, pueden y deben ser diferenciados.[2] El lenguaje del patriotismo ha sido utilizado a través de los siglos para fortalecer o invocar el amor hacia las instituciones políticas y la forma de vida que defiende la libertad común de la gente, es decir, el amor a la república; el lenguaje del nacionalismo se fraguó a finales del siglo XVIII en Europa para defender o reforzar la unidad y homogeneidad cultural, lingüística y étnica de un pueblo. Mientras que los enemigos del patriotismo republicano son la tiranía, el despotismo y la corrupción, los enemigos del nacionalismo son la contaminación cultural, la heterogeneidad, la impureza racial y la desunión social, política e intelectual.

Esto no quiere decir que los campeones del patriotismo pasaran por alto o despreciaran la cultura, el origen étnico, la lengua o las tradiciones populares. Incluso los teóricos que querían marcar lo más claramente posible la diferencia entre los valores políticos de la república y la esfera de etnicidad y cultura siempre se referían a la república como a la libertad común de un grupo particular de gente con orígenes y cultura particulares. La diferencia crucial reside en la prioridad de énfasis: para los patriotas, el valor principal es la república y la forma de vida libre que ésta permite; para los nacionalistas, los valores primordiales son la unidad espiritual y cultural del pueblo. En los escritos de los padres del nacionalismo moderno, la república es rechazada o considerada como un hecho

de importancia secundaria. Los patriotas y los nacionalistas no sólo han recomendado diferentes ideales como objeto de nuestro amor: la república en el caso de los patriotas, la nación como unidad espiritual y cultural en el caso de los nacionalistas; también se han esforzado en inculcar o fortalecer en nosotros diferentes tipos de amor: un amor caritativo y generoso en el caso del patriotismo, una lealtad incondicional o una adhesión exclusiva en el caso de los nacionalistas.

La larga historia de los lenguajes del patriotismo y el nacionalismo indudablemente es mucho más compleja que todo esto.

Históricamente, patriotismo también ha significado lealtad al monarca, y, asimismo, el lenguaje del patriotismo se ha utilizado para oprimir, discriminar y conquistar, mientras el ideal de nación y la unidad cultural y espiritual de un pueblo se han invocado para apoyar la lucha por la libertad. La distinción que yo sugiero es una pobre representación de una rica historia intelectual y política creada a partir de muchos relatos localizados y extremadamente contextualizados, contados a través de los siglos, sobre el amor a un país. Sin embargo, a pesar de todas las similitudes y matices, se puede identificar un lenguaje del patriotismo que lo ha sido de la libertad común, que es sustancialmente diferente del lenguaje nacionalista de singularidad, unicidad y homogeneidad.

Se han hecho esfuerzos para separar el patriotismo del nacionalismo, pero no han logrado expresar esta diferencia adecuadamente. Así lo intentó George Orwell:

> El nacionalismo no debe de confundirse con el patriotismo. Ambas palabras a menudo son utilizadas de forma tan vaga que se puede discutir cualquier definición, pero se debe diferenciarlas, ya que representan dos ideas diferentes e incluso opuestas. Por «patriotismo» me refiero a la devoción a un lugar y a un modo de vida en particular que uno cree el mejor en el mundo pero que no se tiene ninguna intención de imponer sobre otros pueblos. El patriotismo es en su naturaleza defensivo, tanto militar como culturalmente. Por otra parte, el nacionalismo es inseparable del deseo de poder. El ineludible

> propósito de todo nacionalista es asegurar más poder y más prestigio, no para él, pero sí para la nación u otra unidad en la que ha decidido sumir la individualidad.[3]

La definición de Orwell identifica las más importantes características del patriotismo y el nacionalismo, pero éstas también son engañosas. Los paladines del patriotismo no lo han entendido como una forma de devoción; más bien hablaban de respeto, caridad y compasión. La diferencia no es puramente terminológica, sino que atañe a una diferente interpretación de las pasiones que constituyen el centro del patriotismo: para el patriota, el objeto de la compasión y amor era la república y la posibilidad de vivir en libertad en un lugar en particular. En cuanto al nacionalismo, definirlo como deseo de poder para la nación indudablemente es válido para muchos pensadores nacionalistas, pero sería inapropiado, por ejemplo, para un nacionalista destacado como Herder.[4]

Observaciones parecidas pueden aplicarse a la diferencia sugerida por Karl Deutsch:

> El patriotismo es un esfuerzo o una disposición para promover los intereses de todas las personas nacidas o que viven en la misma *patria*, o país, mientras que el nacionalismo tiene el propósito de promover los intereses de todos los pertenecientes a la misma *natio*; es decir, literalmente, un grupo de la misma descendencia y educación; es decir, de hábitos de comunicación complementarios. El patriotismo apela a todos los residentes de un grupo étnico, sin tener en cuenta su origen étnico. El patriotismo basado en el principio de residencia surge con frecuencia en las primeras etapas de la movilización económica y social, tal como se dio en Europa durante la época mercantilista y hasta mediados del siglo XIX. A medida que progresa la movilización e implica a masas crecientes de la población en una competitividad más intensa y en una mayor inseguridad política, el patriotismo es sustituido por el nacionalismo, que se basa en más íntimas y lentamente cambiantes características personales y en los hábitos comunicativos de cada individuo.[5]

Situar el patriotismo en el período entre la tardía era mercantilista y mediados del siglo XIX y presentar el nacionalismo como conectado a un período más amplio caracterizado por una competencia más intensa y una mayor inseguridad política es un error histórico, ya que existen textos que defienden y preconizan el patriotismo escritos en tiempos de gran inseguridad política y, como demostraré, avanzada ya la segunda parte del siglo XIX.

Como Proteo, el profético dios del mar de la mitología griega, capaz de cambiar su forma a voluntad, el nacionalismo y el patriotismo parecen poseer una particular capacidad para evitar ajustarse a las herramientas conceptuales que los académicos les forjan tenazmente.[6] Comprensiblemente, en la literatura sobre el tema es fácil detectar un cierto tono de descontento o incluso de frustración: como Proteo, el patriotismo y el nacionalismo tienen mucho que decirnos sobre nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro, pero no somos capaces de convencerles de que revelen sus secretos.

En lugar de intentar forjar definiciones científicas sobre la naturaleza del patriotismo y el nacionalismo, deberíamos intentar entender lo que los académicos, agitadores, poetas y profetas han querido expresar cuando hablaban de amor a una patria. Necesitamos más interpretación histórica que teorías científicas para descubrir y comprender el significado de los temas, las metáforas, alusiones, exhortaciones e invectivas que el lenguaje del patriotismo ha ido creando a través de los siglos para sostener o revocar, o amortiguar, o inflamar, o reavivar un rico y vivaz universo de pasiones. La aproximación histórica puede, sin duda, sólo ayudarnos a descubrir significados localizados. En el mejor de los casos, puede permitirnos subrayar una tradición basada en términos recurrentes con significados similares. Aunque fragmentadas e incompletas, las historias de amor a un país, de amor a la libertad y amor a la unidad, de patriotas que narran experiencias de exilio moral y político, de historiadores que intentan reconstruir el pasado con la intención de transformar la identidad cultural de la nación, de

filósofos que investigan posibles transformaciones alquímicas de las pasiones de amor y orgullo, de respeto, compasión, caridad, odio, miedo y resentimiento, nos dicen más que los modelos, teorías y definiciones.

La falta de una distinción histórica precisa entre patriotismo y nacionalismo afecta de forma negativa hasta a los mejores estudios sobre el nacionalismo moderno. Un ejemplo es *Imagined Communities*, de Benedict Anderson, un ensayo en el que no se intentan hacer definiciones científicas u objetivas de nación pero que interpreta debidamente nación y nacionalismo como «artefactos culturales de un tipo particular» que deben ser estudiados desde una perspectiva histórica para entender «en qué sentido han cambiado sus significados con el tiempo, y por qué, hoy, provocan una emoción profunda y legítima».[7]

En lugar de tratar el nacionalismo como una «patología de la historia moderna experimental», él lo hace con un espíritu antropológico y lo trata como si fuese más cercano al parentesco y a la religión que al liberalismo o al fascismo. Anderson rechaza la idea de que el nacionalismo hunde sus raíces «en el miedo y el odio hacia el Otro»; se niega a considerar el nacionalismo como una forma de racismo. En su lugar relaciona el nacionalismo con el amor. Es útil, señala, recordarnos a nosotros mismos que las naciones inspiran amor, y a menudo un amor de profundo autosacrificio.[8] La poesía, prosa, ficción, música, artes plásticas nacionalistas expresan amor, raramente miedo y aborrecimiento. Como ejemplo pone *Mi último adiós*, un poema escrito por José Rizal, el «padre del nacionalismo filipino»:

> ¡*Adiós*, *patria adorada*, *región del sol querida*,
> *Perla del mar de oriente*, *nuestro perdido Edén*!
> *A darte voy alegre la triste mustia vida*;
> *Y fuera*, *más brillante*, *más fresca*, *más florida*
> *También por ti la diera*, *la diera por tu bien. [...]*
>
> *Entonces nada importa me pongas en olvido*,

Tu atmósfera, tu espacio, tus valles cruzaré;
Vibrante y limpia nota será para tu oído,
Aroma, luz y olores, rumor, canto, gemido
Constante repitiendo la esencia de mi fe.

Mi patria idolatrada, dolor de mis dolores,
Querida Filipinas, oye el postrero adiós.
A ti te dejo todo, mis padres, mis amores.
Voy donde no hay esclavos, verdugos, ni opresores,
Donde la fe no mata, donde al que siguen es a Dios.

Adiós, padres y hermanos; trozos del alma mía,
Amigos de la infancia en el perdido hogar;
Dad gracias que descanso del fatigado día.
Adiós, dulce extranjera, mi amiga, mi alegría,
Adiós, queridos seres, morir es descansar.[9]

Las palabras de Rizal expresan conmovedoramente un nacionalismo generoso y acogedor. Pero otros textos nacionalistas hablan de odio y enemigos.[10] «Patria» puede significar la tierra nativa impregnada de memorias comunes, vínculos comunitarios e ideales de libertad, pero también puede querer decir que los vínculos en una sociedad son de lengua y sangre; el amor a una patria puede ser generoso, compasivo e inteligente, pero también puede ser exclusivo, sordo y ciego. Se deben abordar estas diferencias; hablar de «amor a una patria» o «nacionalismo» en general es como derramar colores vivos en una insípida mixtura.

La confusión entre patriotismo y nacionalismo lleva a equivocaciones sobre el significado histórico del origen del lenguaje del nacionalismo. «La especificidad del nacionalismo», dice Liah Greenfeld, por ejemplo, en su excelente estudio, «deriva del hecho de que el nacionalismo establece la fuente de la identidad individual en una "gente", que es vista como la portadora de la soberanía, el objeto central de la lealtad y la base de la solidaridad colectiva».[11] En contra de la sabiduría convencional, sostiene que «el nacionalismo no es necesariamente una forma de particularismo», ya que sus raíces históricas no se hunden en la reivindicación de

finales del siglo XVIII de la importancia de la vinculación al entorno particular lingüístico, cultural y étnico de uno mismo, sino en la creación del concepto de pueblo soberano de principios del siglo XVI.

> La identidad nacional en su distintivo significado moderno es, por tanto, una identidad que deriva de ser miembro de un «pueblo» cuya característica fundamental es que se le define como una «nación». Cada miembro del «pueblo» participa de las cualidades superiores elitistas y, en consecuencia, la población nacional estratificada es considerada como esencialmente homogénea, y las diferencias de estatus y clase como superficiales. Este principio reside en la base de todos los nacionalismos y justifica el considerarlos como expresiones del mismo fenómeno general.[12]

Como Greenfeld señala, en la Inglaterra del siglo XVI términos como *bienestar público* y *país* —derivaciones directas ambos de las palabras latinas *respublica y patria*— eran usados como equivalentes a «nación». Esto viene a sugerir que cuando los escritores políticos hablaban de «nación», entendida como un pueblo soberano unido en una comunidad política independiente, querían decir «república» o «patria» en el sentido clásico. Pero la aparición de la palabra *nación* utilizada con este significado no señala el comienzo de la historia del nacionalismo moderno; es, más bien, un capítulo más en la larga historia del patriotismo. No sólo en Inglaterra, sino también en Francia, Italia, España y Estados Unidos, aquellos que se comprometieron con el ideal de nación —en el sentido de república — se llamaban a sí mismos, y eran llamados, patriotas, no nacionalistas. Como la gran mayoría de académicos, Greenfeld distingue entre un nacionalismo cívico, que identifica nacionalidad con ciudadanía, y un nacionalismo étnico, que considera la nacionalidad como una característica genética o cultural. Éste también separa el nacionalismo individualístico-libertario (cívico) del nacionalismo colectivo-autoritario (cívico o genético). Todas estas distinciones y subdivisiones son útiles, pero tienden a enfocar el nacionalismo como si fuese una singular corriente intelectual, cuyo origen es la Inglaterra del siglo XVI (o la Antigüedad clásica, si aceptamos la tesis de Hans Kohn), que ha mostrado diferentes caras

en diferentes lugares y tiempos. Como espero poder probar en este libro, el panorama que nos presenta la historia es bastante diferente. El lenguaje del nacionalismo moderno apareció como una transformación o adaptación del lenguaje del patriotismo, por el que palabras como *patria* y expresiones como *amor a una patria* adquirieron un nuevo significado, mientras que ideas como unidad cultural o étnica y pureza, de las que el patriotismo republicano nunca habló o trató como menores en comparación con temas tan importantes como la libertad común, asumieron un papel central. Para entender el nacionalismo, debemos empezar con el patriotismo y tener en cuenta dos lenguajes a la vez, y no uno solo que a través de los siglos se ha ido desdoblando y cambiando.

Aparte de ser una equivocación histórica, la confusión entre patriotismo y nacionalismo tiene efectos prácticos perniciosos. Entendido debidamente, el lenguaje del patriotismo republicano podría servir como un fuerte antídoto contra el nacionalismo. Como el lenguaje del nacionalismo, es esencialmente retórico; busca resucitar, fortalecer y dirigir las pasiones de un pueblo con una identidad cultural e histórica específicas, más que obtener la aceptación por parte de agentes racionales impersonales. Se esfuerza por reforzar vínculos tales como amor a las libertades comunes de un pueblo, que son tan particularistas como el amor o el orgullo de la tradición cultural o el destino compartido de un pueblo. Precisamente porque compite con el nacionalismo en el mismo terreno de las pasiones y la particularidad, y usa más los argumentos retóricos que los puramente racionales, el patriotismo es un contendiente formidable para el nacionalismo. Trabaja sobre los vínculos de solidaridad y de fraternidad que intenta convertir en fuerzas que sostienen la libertad en lugar de fomentar la exclusión o la agresión. No les dice a los italianos o alemanes que quieren seguir siendo italianos o alemanes que deberían pensar y actuar como ciudadanos del mundo, o como amantes de una libertad y una justicia anónimas; les dice que deberían convertirse en *ciudadanos* italianos o alemanes comprometidos en la defensa y el

mejoramiento de su propia república y que vivan libremente a su aire, y lo dice usando conmovedoras imágenes que se refieren a memorias compartidas y contando historias llenas de significado, que dan color y calor al ideal de república.

Las historias patrióticas tienen un fondo moral, pero no ofrecen un argumento moral de por qué tenemos la obligación de comprometernos con la libertad común de nuestro pueblo. La respuesta que los pensadores republicanos han dado a esta pregunta es bien conocida: tenemos una obligación moral con nuestro país porque estamos en deuda con él. Le debemos nuestra vida, nuestra educación, nuestra lengua y, en los casos más afortunados, nuestra libertad. Si queremos ser personas con moral, debemos devolver lo que se nos ha dado, por lo menos en parte, sirviendo al bien común.

Son posibles muchos recuentos de beneficios y obligaciones; todos están sujetos a la duda; ninguno ha recibido, o recibirá, la aprobación de todas las partes. Esto no significa que las discusiones acerca de las obligaciones morales del individuo con respecto a su país sean irrelevantes. Debemos definir hasta dónde llega esa obligación; debemos ser capaces de expresar en discusiones públicas qué exigencias que nos haga nuestra patria deben ser rechazadas y cuáles no. Si la obligación hacia nuestra patria es una obligación de defender la libertad común, las fronteras de esta obligación están lo suficientemente definidas, con toda la precisión posible en los argumentos morales. Si somos patriotas en este sentido, debemos luchar contra cualquiera que intente imponer el interés particular sobre el bien común: debemos oponernos a la discriminación y a la exclusión, pero no tenemos ninguna obligación de imponer la homogeneidad cultural, o étnica, o religiosa, ni de conseguir nuestro engrandecimiento a expensas de la libertad de otras gentes, ni de negar los derechos civiles ni políticos a ninguno de nuestros compatriotas.

Estar comprometido con la libertad común de nuestro pueblo significa que si nuestro país no es libre, debemos luchar por hacerlo libre en lugar de abandonarlo para buscar esa libertad en otro lugar, y si nos vemos forzados a irnos, debemos seguir trabajando para poder volver y vivir en libertad junto con nuestros compatriotas. «¿Por qué», puede uno preguntarse, «debo sufrir por la libertad de mi pueblo en lugar de buscar mi libertad en otro lugar? Si mi país me trata de forma injusta, no le debo nada, no tengo ninguna obligación». Una posible respuesta es que la libertad de la que podemos disfrutar en otro país es necesariamente menos rica, menos completa que la libertad de la que podríamos disfrutar con nuestra propia gente. En otro país puede que, en el mejor de los casos, disfrutemos de libertades civiles e incluso políticas, pero no podríamos vivir libremente según nuestra propia cultura. La libertad entre nuestra gente tiene un sabor más dulce, la disfrutaríamos como nuestra propia libertad, como una libertad que es claramente nuestra.

Este razonamiento tiene sus puntos débiles: la recompensa puede parecer demasiado remota e incierta; además, es posible encontrar más atrayente la libertad en otro país. Para conseguir que nuestros compatriotas se comprometan con la libertad común de su pueblo, debemos apelar a los sentimientos de compasión y solidaridad que están —cuando lo están— enraizados en vínculos de lenguaje, cultura e historia. La tarea que se ha de realizar consiste en traducir estos vínculos en amor a la libertad común. Para hacer posible esa alquimia de la pasión sin duda necesitamos argumentos morales que apelen a la razón y a los intereses, pero debemos ser capaces de recurrir, como hacen los buenos retóricos, a historias, imágenes y visiones.

Dura como es, no podemos menospreciar la tarea de trabajar para alentar el patriotismo: para sobrevivir y prosperar, la libertad política necesita de la virtud cívica, es decir, de ciudadanos capaces de comprometerse con el bien común, dispuestos a defender las libertades y derechos comunes. Sin embargo, los filósofos políticos

contemporáneos (por lo menos muchos de ellos) ven la virtud cívica como un irrecuperable y obsoleto vestigio de la Antigüedad o como un peligroso mito político que nostálgicos irresponsables tratan de recuperar. Lo que podemos esperar de las sociedades democráticas multiculturales contemporáneas, escribió Michel Walzer, «es un equilibrio entre civilidad y virtud cívica» en el que la civilidad sea el componente predominante. Si quisiésemos corregir ese desequilibrio en favor de la virtud cívica, el patriotismo y el activismo político, debemos ser conscientes de que puede que se produzca a expensas de la civilidad y la tolerancia. El patriotismo y el activismo político actúan a favor de la pasión y de las emociones, que son enemigas del orden, la tranquilidad y la tolerancia.[13] Sin una vocación política, sin ningún lazo significante de comunalidad étnica, religiosa o nacional, completamente absorbidos por los placeres de la vida privada, los ciudadanos modernos no encuentran ni pueden encontrar atrayente el ideal de virtud cívica. Lo que realmente les importa no es la virtud cívica sino la libertad o, para usar la famosa distinción de Benjamin Constant, quieren la libertad de los modernos, no de los antiguos. El ejercicio directo y colectivo de varias partes de la soberanía completa, que los antiguos veían como la más alta expresión de la virtud cívica y la parte más ennoblecedora de la vida del ciudadano, es de poco interés para los modernos.[14]

Por otra parte, los defensores de «una política de virtudes cívicas» hacen hincapié en que éstas sólo pueden apoyarse en una «visión del bien» y la vinculación a una comunidad y a una cultura particulares. La devoción al bien público, dicen, debe estar enraizada en el amor al país, un amor que hace a cada país único: su lenguaje, su origen étnico y su historia.[15] Sin embargo, la identificación con este tipo de patriotismo hace más daño que ayuda a la causa de la virtud cívica. Si amar a la patria significa amar unas características étnicas y lingüísticas comunes, una concepción compartida de la buena vida, o la visión de un destino nacional común, tal amor sin duda significa comprometerse con el bien común. Sin embargo,

también alienta el desprecio y la intolerancia hacia la diversidad cultural, racial y política tanto en el propio país como en el extranjero. Abundan ejemplos de ciudadanos de mentalidad cívica dispuestos a dar su sangre por su país, pero que a la vez están dispuestos a negar la libertad religiosa, los derechos de las minorías y el pluralismo cultural; y la estrechez de su patriotismo refleja el carácter exclusivo de su amor a la patria.

La virtud cívica entonces parece imposible o peligrosa; no puede ni debe convertirse en un concepto importante en nuestro lenguaje político ni en un valor compartido entre los ciudadanos contemporáneos. Pero una república decente necesita ciudadanos que no sólo estén interesados sino que sean capaces de amar y de vincularse; y el amor y los vínculos pertenecen a pueblos y formas de vida particulares. Se deben encontrar formas de alentar y apoyar la pasión y el amor adecuados; se debe entrar en el peligroso mundo de la particularidad y confrontar los peligros de los amores exclusivos e intolerantes. Para que sea posible la virtud cívica, ésta ha de ser particularista pero, aun así, no debe ser peligrosa ni repugnante.

Para encontrar una solución a este dilema, debemos reexaminar los trabajos de los teóricos políticos republicanos que definen la virtud cívica o política como el amor a una patria, entendiéndolo, no como una vinculación a la unidad cultural, étnica y religiosa de un pueblo, sino como amor a la libertad común y a las instituciones que lo sustentan. Es un amor particularista, ya que es el amor a la libertad común de un pueblo en particular, apoyado en instituciones con una historia particular que tiene para ese pueblo un significado, o significados particulares que inspiran y a cambio se sustentan en una forma de vida y cultura particulares. Porque es un amor de lo particular es posible, pero porque es amor a una forma de libertad en particular no es exclusivo: el amor a la libertad común del pueblo fácilmente se extiende más allá de las fronteras nacionales y se transforma en solidaridad.[16]

Históricamente, las consideraciones sobre una patria y el amor a una patria se han hecho pensando en la libertad o la unidad como fin. Mi única preocupación es la libertad o, más concretamente, la libertad igualitaria, con la que quiero expresar la posibilidad para todos los ciudadanos de la república de vivir sus vidas como ciudadanos sin ser oprimidos al denegárseles sus derechos políticos, civiles o sociales. Considero la unidad y homogeneidad cultural, étnica y religiosa como otros tantos vicios. No hacen a la república más fuerte, ni sirven para forjar ciudadanos comprometidos con la libertad. Al contrario, hacen a la república asfixiantemente tediosa, soporífera y opresiva, y a los ciudadanos fanáticos de miras estrechas, intolerantes y aburridos. Una buena república que de verdad quiere serlo de todos no necesita unidad cultural o moral o religiosa; necesita otro tipo de unidad, principalmente una unidad política sustentada por el nexo con el ideal de república. Aquí debo resaltar que no quiero decir amor a la república en general o vinculación a una república impersonal basada en los valores universales de libertad y justicia. Quiero decir vinculación a una república en particular con su forma particular de vivir en libertad. Una república puramente política conseguiría el consentimiento filosófico, pero no generaría ninguna vinculación, ningún amor, ningún compromiso. Para generar y sustentar este tipo de pasiones se debe apelar a la cultura común, a la memoria compartida. Pero si esta apelación tiene la libertad como objetivo, se debe recurrir a la cultura que emana de la práctica de la ciudadanía y que se sustenta en las memorias compartidas del compromiso con la libertad, el criticismo social y la resistencia contra la opresión y la corrupción. No hay necesidad de fortalecer la unidad religiosa y moral, la homogeneidad étnica o la pureza lingüística.

Los proyectos de reforma social y política inspirados por el ideal de república requieren compromiso, solidaridad y el trabajo en común de muchos hombres y mujeres durante un largo período. Debe haber algún tipo de sentimiento de pertenencia o de ser miembro; para que uno realice su parte, debe sentirse parte de algo.

Es cuestión de retórica: se deben decir las palabras correctas y decirlas adecuadamente. El lenguaje del patriotismo republicano ofrece la retórica adecuada para ayudar a crear o reforzar el tipo de compromiso que un proyecto de reforma política y social inspirado por el ideal de la ciudad de todos requiere. Su efectividad deriva del hecho de que trabaja sobre los nexos étnicos y culturales ya existentes que de alguna forma conectan a los miembros del mismo pueblo para transformarlos en generosos defensores de la lucha contra la opresión, la corrupción política y la discriminación. Apela a sentimientos compartidos, que a menudo se encuentran en estado letárgico, para trabajar juntos con miras a propósitos que son comunes a todos y a la vez cercanos a cada individuo. Hablar de patria acerca la república a los corazones y almas de los ciudadanos y da a los ideales de libertad igualitaria y justicia, que están comprendidos en el concepto de república, los colores y el calor que motivan la acción y el compromiso.

Como la historia ha mostrado a menudo, cuando una nación se encuentra ante una crisis moral y política, muy probablemente el lenguaje del patriotismo o el del nacionalismo conseguirán la hegemonía intelectual. Estos lenguajes parecen poseer una fuerza unificadora y movilizadora que falta en otros. Una retórica que dice a los ciudadanos que deben, por encima de todo, verse a sí mismos como individuos dotados de un número de derechos contra las intrusiones por parte de otros individuos o por parte del gobierno es muy difícil que genere el compromiso y la solidaridad que es necesaria para hacer que muchos trabajen juntos para regenerar a una nación. Posiblemente serían más efectivas aquellas palabras que dicen a los ciudadanos de sociedades liberales multiculturales que más allá de la particular lealtad de grupo, quienes las componen, como individuos racionales y morales, deben compartir la lealtad a los valores comunes de libertad y de justicia. El argumento es poderoso ya que apela a los principios y valores comunes universales. Sin embargo, la comunalidad basada en valores universales compartidos es demasiado distante y general. Si este

tipo de lenguaje liberal fuera enfrentado por un lenguaje nacionalista que apela a los valores comunes menos racionales pero más próximos como religión, etnicidad, lengua, cultura y memoria, no parece que sean muchas sus posibilidades de ganar un concurso de retórica. Los lenguajes políticos no pueden ser valorados en términos absolutos; deberían ser evaluados por lo que pueden hacer contra otros lenguajes que sostienen proyectos políticos diferentes o alternativos. Lo que se necesita es un lenguaje capaz de oponerse a los lenguajes nacionalistas y comunitarios que dan prioridad a la búsqueda de la pureza y la diferenciación cultural. El lenguaje del patriotismo republicano es posiblemente el antídoto adecuado porque es tan particularista como los lenguajes del nacionalismo y el patriotismo, pero es particularista en el sentido que hace de la república algo particular; no se mete en el campo de las lealtades particulares sobre el que florece el nacionalismo, pero trabaja sobre él para que crezca la ciudadanía.

La necesidad de enfrentarse en serio al nacionalismo tanto intelectual como políticamente es ante todo urgente para la izquierda democrática. La retórica nacionalista ha sido y aún es muy influyente con respecto a los pobres, los desempleados, los intelectuales frustrados y la clase media en declive. La gente socialmente humillada y descontenta encuentra en la pertenencia a la nación un nuevo sentido del orgullo, una nueva dignidad: «Soy pobre, pero por lo menos soy estadounidense (o alemán o italiano).» El resultado de ello es que fuerzas sociales importantes que deberían contribuir a la causa de un socialismo democrático de izquierdas se han pasado al campo de la derecha.

Y, además, aunque los costes políticos han sido muy altos, la izquierda ha permitido a la derecha tener el monopolio del lenguaje del patriotismo. Históricamente, los socialistas han sido o internacionalistas o campeones de la solidaridad dentro de los sindicatos o los partidos, o de ambos a la vez.[17] Con unas pocas excepciones loables, los intelectuales socialistas han hecho poco o ningún esfuerzo para construir un patriotismo de izquierda capaz de

contrarrestar el nacionalismo.[18] La izquierda democrática tiene que combatir al nacionalismo en su propio campo; debe tener una respuesta a la necesidad de una identidad nacional, y su respuesta debe ser diferente de la del nacionalismo; no debe abandonar el campo de batalla, pero no debe de unirse a las filas del enemigo. La labor intelectual no será fácil: requiere mucha investigación y muchos debates serios; un primer paso puede ser reconsiderar críticamente la tradición del patriotismo.

A lo largo de los siglos, en contextos políticos e intelectuales diferentes, el lenguaje del patriotismo político ha sido utilizado para motivar a los individuos para que trabajen conjuntamente en hacer que sus comunidades se parezcan más a repúblicas en las que cada uno y todos juntos puedan vivir el tipo de vida que deseen como ciudadanos libres e iguales. A veces, el lenguaje del patriotismo ha sido usado como reclamo para unir a todos aquellos que quieren vivir como ciudadanos frente a aquellos que encuentran insoportable la igualdad política y civil; en otras circunstancias ha sido invocado por los excluidos para reclamar el total reconocimiento y denunciar la opresión política y social. Si se utiliza debidamente, el lenguaje del patriotismo centrado en el ideal de república aún puede sostener diferentes formas de acción colectiva emancipadora; puede funcionar de nuevo, como lo hizo en el pasado, como una poderosa herramienta intelectual para redescubrir y aprender a practicar la política de la mejor manera posible.

El lenguaje del patriotismo de la libertad puede ser una alternativa con respecto a teorías que buscan trascender la política a través de algún tipo de base ética que aspire a crear un criterio para resolver conflictos políticos mediante procedimientos definidos desde el punto de vista de individuos desinteresados, culturalmente neutrales y desapasionados, y puede ser una alternativa a teorías que confinan la acción política a las esferas prepolíticas de la cultura, etnicidad y religión. Contra el primero, el lenguaje del patriotismo invita a los individuos a permanecer culturalmente definidos, interesados y apasionados, e intenta inculcar en ellos la cultura de la

libertad, el interés por la república, el amor al bien común; no busca dictar lo que los individuos morales racionales deben hacer, sino que aquellos que aman la libertad sean más fuertes que los campeones de la opresión y la discriminación. Contra esta última —que puede ser definida como una posición nacionalista o comunitaria—, el patriotismo intenta transformar un lazo entre gentes que son culturalmente similares en un compromiso para un bien —la república— que sigue siendo particular ya que es la república de un pueblo en particular, aunque abarque una diversidad cultural. En el caso de los cimientos filosóficos de la política, la tarea que se debe realizar es evitar inútiles incursiones en la racionalidad, permanecer bien vinculado al mundo de las pasiones e intentar darles forma a través de la retórica y la acción política; en el caso del nacionalismo y comunitarismo se debe conducir la lucha política e intelectual al nivel de las pasiones e intereses que buscan transformar pasiones sórdidas e innobles, de nuevo a través de la retórica y la acción política, en más altas y generosas, que fortalezcan y que se traduzcan en solidaridad hacia las víctimas de la opresión. Entre los mundos ideales de agentes morales racionales, observadores imparciales y los portavoces ideales y el mundo real de pasiones exclusivas y estrechas, hay un espacio para una política posible de la república. La tarea del lenguaje del patriotismo es mantener franco ese espacio.

Aunque teóricamente defendible, creo que el patriotismo político carece de un lenguaje propio; no parece capaz de hacer que su voz suene diferente de, ni tan poderosa como, las exhortaciones nacionalistas de amor a un país. Parece enormemente difícil decir convincentemente que país quiere decir república y libertad en común; que amar la república y la libertad en común no es ni un encaprichamiento ni un deseo avaricioso por poseer, sino compasión y generosidad. ¿Cómo se puede expresar la característica combinación de *este* país y *este* amor? No conozco la respuesta,

pero el único patriotismo que vale la pena recuperar del pasado debe ser el que hable de compasión y república: debe ser un patriotismo de libertad.

1

El legado del patriotismo republicano

El lenguaje del patriotismo moderno fue construido sobre el legado de los antiguos. Los filósofos modernos, historiadores y poetas tomaron de las fuentes griegas y romanas tanto el contenido religioso como el político del patriotismo. Como escribió Fustel de Coulanges, el patriotismo antiguo era un sentimiento religioso. La palabra *patria* significaba *terra patria* ('tierra de los padres'). La tierra natal de cada hombre era aquella parte del suelo que su religión doméstica o nacional había santificado, el lugar en el que los restos de sus antecesores estaban depositados, y que ocupaban sus almas. Su pequeña tierra natal era el recinto familiar con su tumba y su hogar; su tierra natal grande era su ciudad, con su *prytaneum* y sus héroes, con su recinto sagrado y su territorio delimitado por la religión. La tierra natal era un terreno sagrado habitado por dioses y ancestros y santificado por la adoración. Por esta razón el patriotismo de los antiguos era un sentimiento enérgico, la suprema virtud a la que todas las otras virtudes tendían. Lo que el hombre consideraba más precioso estaba relacionado con la idea de patria, porque en ella estaba su propiedad, su seguridad, sus leyes, su fe, su dios. Perderla significaba perderlo todo.[1]

El patriotismo religioso une el hombre a su país por un lazo sagrado. Debe amarlo como ama su religión, y obedecerlo como obedece a sus dioses. Se le debe entregar por completo. Es un amor

exigente que no admite distinciones ni condiciones. Debe amar a su país, sea glorioso o poco conocido, próspero o desafortunado. Debe amarlo por su generosidad, y también por su severidad.

Sin embargo, además de, y estrictamente entrelazado con, el patriotismo religioso, la Antigüedad clásica transmitió a la modernidad un patriotismo político basado en la identificación de *patria* con *república*, libertad común, bien común. En las *Tusculanae diputaciones*, por citar el texto más frecuentemente citado, Cicerón relaciona *patria* con libertad y leyes.[2] Salustio en *De coniuratione Catilinae* pone a la *patria* y a la libertad frente al gobierno oligárquico.[3] En un pasaje de *Ab urbe condita*, Livio, al describir un discurso imaginario, habla de ejércitos sagrados, *patria*, libertad y dioses purificadores.[4] Quintiliano, en *Institutio oratoria*, hace una distinción entre *natio*, que él toma con el significado de costumbres de un pueblo, y *patria*, entendida como las leyes e instituciones de la ciudad.[5] Finalmente, en *De civitate Dei*, san Agustín condensa y transmite a la Edad Media la ecuación republicana entre *patria*, república y Dios común: «Rem publicam, id est rem populi, rem patriae, rem communem».[6]

La *patria* entendida como *respublica* debe exaltar un tipo de amor, es decir, *pietas* o *caritas*, que puede ser traducido como 'respeto' y 'compasión'. Ésta era la otra característica principal del patriotismo republicano romano. Los ciudadanos deben a su *patria*, según la exhortación típica, un amor benevolente similar al afecto que sienten por sus padres y familiares, un amor que se expresa en actos de servicio (*officium*) y cuidado (*cultus*).[7] *Pietas* y *caritas* no implican codicia (*cupiditas*), ni ningún deseo de poseer en exclusiva el objeto de nuestro amor o de nuestro deseo; son, al contrario, generosas afecciones que van más allá de la familia a la república y comprenden a todos los ciudadanos.[8] Para el ciudadano virtuoso, *pietas* es parte de los deberes que la justicia le impone; es la forma específica de comportarse justamente con la patria de uno mismo.[9] Y también es la particular pasión que mueve a los ciudadanos a realizar actos benevolentes y de servicio no sólo para sus padres y

parientes, sino también para la república.[10] Como explica Livio en su *Historia*,[11] donde narra las primeras fases de la consolidación de la libertad romana tras la expulsión de Tarquinio el Soberbio, fue afecto hacia la república (*caritas republicae*) lo que le dio a Bruto la fuerza moral para vencer su reticencia y llevar a cabo la desagradable pero necesaria tarea de hablar contra Lucio Tarquino, quien había luchado contra Tarquino el Soberbio, ante el pueblo de Roma.

República y compasión, dos términos clave del lenguaje romano del patriotismo, no se encontrarán juntos en el patriotismo medieval. La palabra *patria* retuvo cierto sabor al antiguo significado en los textos de los padres de la Iglesia y de los canonistas.[12] Sin embargo, se referían a la *patria paradisii*, las reglas celestiales que rigen el sacrificio de los mártires como la terrenal república de los antiguos alaba la abnegación heroica del buen ciudadano. También, los juristas medievales siguieron utilizando la palabra *patria* y recalcaban *patria* como la fuente de las más altas obligaciones; pero se referían a la *patria* encarnada en la persona pública del monarca. Vasallos y caballeros que luchaban y morían por su señor se sacrificaban *pro domino*, no *pro patria*, para honrar un vínculo de fidelidad o fe (*fidelitas* o *fides*), no por cumplir un deber cívico.[13] Incluso cuando era presentado y exaltado como una forma ejemplar de amor entre hermanos, el amor por la patria nunca recobró el significado de amor compasivo hacia los conciudadanos.[14]

El lenguaje del patriotismo republicano romano sobrevivió hasta cierto punto en las obras de los filósofos escolásticos. En su autorizada forma de tratarlo en *Summa theologiae*, santo Tomás de Aquino se refiere muchas veces a Cicerón para recalcar que el amor a la patria es una forma de piedad que consiste «en actos de amor cuidadoso y servicio benevolente para con los conciudadanos y los amigos de la patria» («in cultu autem patriae intelligitur cultus concivium et omnium patriae amicorum»).[15] Es un afecto «que viene de amor» («procedit ex amore») y lleva a los ciudadanos a servir al bien común. Por esta razón se puede decir que la *pietas* por la patria es lo mismo que justicia («idem esse cum iustitia legali,

respicit bonum commune»).[16] Mientras esté subordinado a nuestro deber más importante que es con Dios, el amor a la patria es adecuado .y noble; es un deber que nuestra patria, entendida no como *republica* sino como el lugar «en el que hemos nacido y nos hemos criado» («in qua nati et nutriti sumus»), puede legítimamente reclamar.

La interpretación de amor a la patria como compasión también aparece en *De regimine principum* en una sección indudablemente escrita por Tolomeo de Luca, pero erróneamente atribuida a Tomás de Aquino y, por tanto, considerada como de gran autoridad. El pasaje crucial del pensamiento de Tolomeo merece ser citado por extenso:

> El amor por la madre patria se encuentra en la raíz del afecto (*Amor patriae in radice charitatis fundatur*) que no antepone las cosas privadas a aquellas comunes, sino las cosas en común antes que las privadas, como el beato Agustín dice, dilucidando las palabras de los apóstoles sobre el afecto. Merecidamente, la virtud de la caridad precede a todas las otras virtudes porque el mérito de cualquier virtud depende de la caridad. Por tanto, *amor patriae* merece un puesto de honor por encima de las demás virtudes.[17]

Tolomeo se refería al *Salmo* 121, 12 en el que san Agustín había advertido que aunque la caridad es un amor que no busca una ventaja en particular o interés («non quaet quae sua sunt»), sino el bien común, es una poderosa pasión. «El amor es tan fuerte como la muerte»; estas palabras, escribe san Agustín, describen de la mejor forma posible la fuerza de ese amor particular que llamamos caridad (*fortitudo caritatis*). La muerte es más poderosa que los reyes, el fuego, el agua, el hierro, y aun la caridad es igual de poderosa porque, como la muerte, destruye lo que somos para que nos podamos convertir en lo que no éramos.[18] Entendido como una forma de caridad, el amor a la patria tiene un efecto transformador y generador de poder; engendra, a través de la muerte del alma que estaba vinculada a los bienes privados, un alma diferente que antepone las cosas públicas a las privadas y que ansía compartir y

unir. La nueva alma es más grande y poderosa que la antigua; tan poderosa que desafía a la muerte, porque forma parte individual de una unidad mayor que le sobrevive.

Tolomeo integra la doctrina cristiana junto con elementos de la *Ética a Nicomaco*, de Aristóteles, y, sobre todo, a *De officiis*, de Cicerón, y *De coniuratione Catilinae*, de Salustio, para elaborar una concepción de amor a la patria en la que la virtud teológica de caridad se fusiona con el principio republicano de compromiso con el bien común. Como escribió san Agustín, las virtudes que permitieron a los romanos ganar el favor de Dios y ensanchar el imperio, aunque no adorasen al verdadero Dios, fueron su amor a la patria (*amor patriae*), su celo por la justicia y el entusiasmo por la benevolencia civil. Su amor a la patria justifica de sobra la dominación (*dominium*) porque es un amor hacia el bien común, que es un amor divino, como dice Aristóteles en *Ética a Nicomaco.* El favoritismo de que disfrutaron los romanos por parte de Dios era, por tanto, proporcional a la excelencia de su virtud, ya que Dios, recalca Tolomeo, recompensa de acuerdo con la virtud.

Para corroborar la idea de san Agustín de que amor a la patria es una forma de compasión que nos lleva a comprender nuestro amor hacia nuestra familia dentro de un amor más amplio por la república, Tolomeo cita un pasaje de *De officiis* de Cicerón que condensa la concepción republicana de patriotismo:

> Pero cuando con un espíritu racional has examinado el campo entero, no hay ninguna relación social más cercana entre todos ellos, ni más querida que aquella que une a cada uno de nosotros con nuestra patria (*re publica*). Los padres son queridos; los niños son queridos; los familiares; los amigos; pero la patria (*patria*) recoge todos nuestros amores (*caritates*); ¿y quién que sea sincero vacilaría en dar su vida por ella, si con su muerte le rinde un servicio? 19

Aunque más abarcador y más elevado, para Tolomeo el amor a la patria retiene las características esenciales de la compasión. Es más amplio y elevado que el amor a los padres, familiares y amigos,

pero es aún un amor de gente concreta que consideramos querida, con la diferencia de que incluimos entre la gente que queremos a nuestros conciudadanos. Aunque menos natural y más político, el amor a la patria es aún el amor de gente particular, no de entidades impersonales; no conocemos individualmente a cada uno de nuestros conciudadanos, pero sabemos que, sean quienes sean, son ciudadanos como nosotros; son compañeros-miembros de la misma república. Cuando incluye el bien común, se convierte en menos natural y más político o, para ser más precisos, se convierte en la virtud política por excelencia porque su objeto es la república; eso es, la única comunidad política genuina. A través de una ingeniosa combinación, Tolomeo establece una continuidad entre la virtud teológica de la caridad y el amor pagano a la república. Es entonces cuando el amor por la patria puede contar con las bendiciones de los padres de la Iglesia y las autoridades del republicanismo romano.

Sin embargo, fue en el contexto intelectual de las ciudades republicanas italianas donde el significado clásico de *patria* fue recuperado por completo para formar la base de un distintivo lenguaje republicano del patriotismo. Las obras de los teóricos del autogobierno comunal y de los humanistas cívicos ofrecen ejemplos de diferentes argumentos en favor del patriotismo: algunos recalcaban que el amor por la república es un amor racional; otros, que los ciudadanos deberían apreciar grandemente su república ya que la vida en una ciudad libre es dulce; otros aún, que los ciudadanos tienen la obligación de servir a su patria porque han contraído con ella una deuda que nunca podrá ser saldada por completo. Un ejemplo de la primera línea de defensa del patriotismo se encuentra en *Tractatus de bono communi*, de Girolami, compuesto en 1304. En este texto, Remigio utiliza el término patria (*patria*) como el equivalente al bien común. Citando las famosas palabras del primer discurso contra Catilina de Cicerón: «Nuestro país, que me es mucho más querido que mi vida»,[20] éste recalca que el amor por la patria impone sobre aquellos que rigen la república la obligación de cuidar por el bien de toda la comunidad: el

bien común es la fuente de todo el honor y la gloria de los ciudadanos, porque no hay nada más noble ni más glorioso que ser ciudadanos de una ciudad libre en la que se satisface el bien común. Además, el bien común es también el fundamento del más preciado tesoro de la vida civil (*bonum civile*), que consiste en vivir juntamente en paz bajo la protección de leyes justas. El amor por el bien común es, por tanto, virtuoso y racional y deberíamos ser devotos de él, como nos dicta la virtud política de los paganos.[21]

El amor a la *patria* —que es la base de la virtud política (*Politicam virtutem*)— es un amor racional, ya que es amor por un bien (la ciudad libre) que es racional que cada ciudadano quiera preservar. Si la comunidad está corrompida, la vida del individuo también se empobrece. Una vez que la ciudad es destruida, los ciudadanos ya no pueden cultivar las virtudes que les hacen ciudadanos de verdad.[22] Quienquiera que pierda la cualidad de ciudadano, también pierde la de hombre, ya que uno no puede vivir una vida humana propiamente dicha sin ser un ciudadano.[23] Por esta razón, afirma Remigio, un ciudadano no debe nunca permanecer pasivo frente a la corrupción de su ciudad, sino que debe combatirla con el máximo vigor.

Un ejemplo del énfasis en el valor moral y existencial de la ciudad libre aparece en una conferencia de Lapo de Castiglionchio, dada en 1438, en la que recalca que nuestra *patria* es especialmente apreciada si es una república o una ciudad. *Patria*, señala Lapo tomando las palabras del *Digesto*, es el nombre más sagrado y dulce, sobre todo si la *patria* es una ciudad en la que se vive libremente (*ubi libere vivitur*), porque en una república libre los ciudadanos tienen muchas cosas en común: las leyes, el foro, el senado, los honores públicos, los magistrados, los enemigos y las esperanzas. Si quieren continuar gozando de un bien tan precioso, deben dedicar todas sus energías a preservarlo.

La exhortación más ortodoxa de servir a nuestra *patria* porque tenemos una obligación moral hacia ella se encuentra en *Vita civile* de Matteo Palmieri, escrita entre 1435 y 1440. Citando *De officiis*,

subraya que las obligaciones hacia nuestra patria están antes que nuestros deberes hacia nuestros padres. Todo ciudadano debería estar completamente comprometido con su *patria* ya que de hecho nada es más precioso que la seguridad de nuestra patria. Cuando morimos, nuestro último pensamiento siempre va para nuestros hijos y nuestra patria. Queremos asegurarnos de que sobrevivirán y florecerán después de nuestra muerte, mientras nuestro país y nuestros descendientes vivan, nuestra memoria vivirá con ellos.[24] Porque la virtud del hombre civil preserva un bien que es eterno, su recompensa es por consiguiente gloria perenne y beatitud eterna: Como Platón y Cicerón explicaron correctamente, las almas de todos los buenos gobernantes y de los excelentes hombres civiles (*optimi civiles*) retornan al cielo inmediatamente después de la muerte, y la recompensa es de hecho proporcional al bien que hicieron en vida.

A pesar de las diferencias en la retórica que utilizan para exhortar a los hombres a servir a su patria, para todos los humanistas cívicos *patria* significa la libertad en común de la ciudad conseguida en el pasado y que se puede conservar sólo mediante el espíritu cívico de los ciudadanos. Como escribió Alamo Rinuccini en sus *Diálogos sobre la libertad*, escritos en 1479, desde que la libertad pertenece a una mente fuerte que se niega a obedecer a otra «salvo que sus órdenes sean justas y legítimas y sirvan a un propósito útil», sólo aquel que posea la fortaleza se puede arriesgar por el bien de la república.[25] Por el contrario, la falta de fortaleza y la vil ambición de los ciudadanos que no se atreven a enfrentarse al tirano y sus partidarios son las principales causas de la servidumbre de la ciudad.

Para los humanistas del Quattrocento lo opuesto al patriota que sirve a la libertad común es el corrupto ciudadano que favorece sus intereses o los de su partido. Mientras que los «hombres de estado» (*statali* o *staterecci*) utilizan las instituciones públicas como propiedades privadas suyas, al buen ciudadano le importa más el bien común que sus intereses o los de su facción. Como escribió Leone Battista Alberti en *El libro de la familia*, «el hombre civil» se

preocupa por la concordia, la paz y la tranquilidad de su familia, pero debe estar aún más preocupado por la concordia y la paz de la república. El ciudadano sabio sabe que el buen orden de la república no se puede preservar si los ciudadanos sólo se preocupan de sus asuntos domésticos.[26] Por tanto, acepta plenamente el viejo consejo que nos incita a dedicarnos al servicio de la república para evitar que caiga en manos de los ciudadanos ambiciosos que usarían la fuerza para corromper tanto la vida pública como la privada. Servir a nuestra propia república no es servilismo; es cumplir con nuestro deber como ciudadanos y debería ser ensalzada como la actividad más noble.[27] Sin embargo, de hecho, un buen ciudadano debería servir a la república sin desatender su vida privada y trabajo: la vida política no puede ser un sustituto de los asuntos domésticos y privados; más bien es un peso adicional con el que debe de cargarse para disfrutar del bien de la libertad privada.[28]

Sin embargo, el patriotismo florentino del siglo xv no era sólo compromiso con la república y la libertad común, sino también la celebración de la superioridad militar y cultural de la ciudad, de la nobleza de sus antepasados y la pureza del lenguaje. Modelos tomados de la retórica griega y romana fueron utilizados hábilmente para inculcar en los ciudadanos un amor mezclado con orgullo y arrogancia.[29] El ejemplo más obvio es el de *Laudatio floretinae urbis*, de Leonardo Bruni, compuesto en 1403-1404. Florencia, señala en la conclusión del elogio, es una república dedicada a la justicia y a la libertad, porque sin justicia «no puede haber ciudad, ni Florencia se merecería ser llamada ciudad», y sin libertad un gran número de gente «no consideraría que merece la pena vivir».[30] Los principios de justicia e igualdad que forman las instituciones de la república también afectan a la forma de vida de los ciudadanos, alentando hábitos de tolerancia y humanidad; ya que todos son iguales como ciudadanos, nadie puede ser «arrogante o menospreciar a otros».[31] Buena con sus ciudadanos, Florencia también lo es con los extranjeros que van a vivir en ella. Todos aquellos que han sido exiliados de su patria por conjuras sediciosas

o por la envidia de sus compatriotas pueden encontrar otra patria en Florencia: «Mientras Florencia siga existiendo, a nadie le faltará de verdad una patria (*ne quisquam patria se carere putat donec Florentinorum supersit urbs*)».[32] Por tanto, Florencia no es sólo una verdadera *patria* para los florentinos, sino también es una *patria* para las víctimas de desgracias y injusticias.

Junto con la celebración de los principios políticos republicanos, el *Laudatio* exalta la superioridad de Florencia basada en la pureza de su lengua y su esplendor único: «Florencia es de tal naturaleza que una ciudad más distinguida o más espléndida no se puede encontrar en toda la tierra».[33] El esplendor extraordinario de la ciudad es una demanda de dominación: todo el mundo, recalca Bruni, indudablemente debe reconocer que es «merecedora de dominar y gobernar sobre todo el mundo».[34] Aún más, el origen de Florencia es más noble que el de ninguna otra ciudad, ya que fue fundada por los romanos cuando Roma aún era una república:

> Ya que Florencia tiene por fundadores a aquellos que eran obedecidos en todos los lados por todos y dominaban por su habilidad y capacidad militar, y ya que fue fundada cuando las gentes romanas libres e inconquistadas florecían en el poder, la nobleza, las virtudes y el genio, no se puede dudar para nada que esta ciudad no sólo sobresale por su belleza, arquitectura, y conveniencia de lugar (como hemos visto), sino que Florencia sobresale claramente por encima de las demás ciudades en dignidad y nobleza de origen.[35]

La combinación de valores republicanos y orgullo cívico que caracteriza el patriotismo de Bruni también aparece en la *Oración por el funeral de Nanni Strozzi.* Strozzi fue un ciudadano florentino que murió en 1427 en una batalla contra las fuerzas del duque de Milán. Nuestra *patria*, señala Bruni, se merece ante todo el honor, incluso por encima de nuestros padres, porque es «la base esencial y prerrequisito necesario para la felicidad humana».[36] Y por *patria* se refiere —de nuevo completamente de acuerdo con los republicanos romanos— a la república libre. Florencia, señala, tiene

una constitución popular pensada para proteger la libertad e igualdad de todos los ciudadanos. Se merece la devoción de los ciudadanos porque le permite a uno y a cada uno de ellos vivir «libres del miedo de los hombres» y perseguir los más altos honores públicos.[37]

A los florentinos reunidos para el funeral de Nanni Strozzi, Bruni les dice que no sólo deben amar a su república porque les permite vivir en libertad; también deben estar orgullosos de pertenecer a la más noble de todas las ciudades, que posee amplios dominios y es respetada universalmente. Son descendientes de los etruscos y de los romanos, dos de los pueblos más gloriosos de la antigüedad; ninguna ciudad puede presumir de un origen más noble, ningún pueblo tiene antecesores más ilustres. No sólo tienen derecho a vivir en libertad; también tienen derecho a dominar a las otras ciudades de la Toscana. La *Oratio* de Bruni no sólo pretende inculcar en los florentinos amor por la libertad común, sino que también, en esta solemne ocasión, pretende resucitar en sus corazones un amor más exclusivo que el amor político por la república, un amor combinado con el orgullo de ser ciudadanos de una república única y extraordinaria.

En la retórica de Bruni, el patriotismo republicano es usado de forma ambigua: es el lenguaje de la libertad civil y política expuesto contra la tiranía doméstica y la conquista exterior, pero también de la exclusión y la agresión al extranjero; de la virtud, pero de una virtud mezclada con orgullo y el sentimiento de ser una ciudad única; de la república, pero de una república dominada por una élite social y política, con un fuerte apego a sus privilegios.

Tuvo que ser un patriota que no pertenecía a la élite florentina, Nicolás Maquiavelo, el que elaborase una versión diferente del patriotismo republicano. A diferencia de Bruni, no estaba interesado en celebrar la superioridad y misión histórica de Florencia. Los magníficos palacios que Bruni mencionó en su *Laudatio* como símbolos del esplendor de la ciudad eran para Maquiavelo símbolos «orgullosos y regios» del poder y la riqueza de las grandes familias.

Para construirse su magnífico palacio, escribe en *Istorie fiorentine*, Lucca Pitti no se abstuvo de utilizar medios ilegales, y una vez que estuvo terminado, se convirtió en el centro de sediciosas reuniones de los enemigos de la república.[38] El tema de los orígenes de la ciudad, que recibió mucha atención por parte de los historiadores florentinos, a él le resulta de poco interés. En *Istorie florentine* resuelve el asunto con unas pocas palabras: «Nació bajo el Imperio romano; y en tiempos de los primeros emperadores empezó a ser mencionada por los historiadores».[39] Por tanto, es de origen servil; una señal que afectó la subsiguiente historia de la ciudad. Todas las guerras que Florencia libró para ampliar su territorio, según Bruni, estaban justificadas porque los florentinos eran los descendientes de los romanos y, por tanto, herederos de los territorios que pertenecieron a la República romana. Pero las guerras que libró Florencia con el rey Ladislao y el duque Felipe, señala Maquiavelo «que se habían hecho para enriquecer (con riquezas y poder) a determinados ciudadanos y no por verdadera necesidad», por tanto, fueron injustas.[40]

Desde el comienzo de su carrera política fue más un crítico que un apologista de la república florentina. Se dedicó esforzadamente a ella, la sirvió con todas sus energías y con una honestidad impecable, pero no se olvidó de mencionar sus injusticias e imprudencias. Como señalaron sus enemigos políticos, incluso se mostraba demasiado dispuesto a la hora de denunciar las faltas de Florencia. Maquiavelo admitía que «es verdad que soy contrario, como en muchas otras cosas, a la opinión de los ciudadanos (florentinos)».[41] No hay ningún indicio en su amor a la patria o amor por su patria de ser particularista o de orgullo cívico. No le cegó. Más bien, le empujó a intentar comprender los amplios horizontes de la política italiana y europea, y a buscar en el pasado para encontrar las raíces de una posible regeneración de Italia: «Esta tierra parece haber nacido para resucitar las cosas muertas, como se ha visto en poesía, pintura y escultura».[42]

El amor a su patria no era sólo su amor más profundo; era también la clase de amor que le hubiera gustado ver florecer en el corazón de sus compatriotas. Uno de los objetivos de los *Discursos*, como señala claramente en el «Proemio» del libro II, era alentar a la juventud de la ciudad a imitar las virtudes de los romanos, y en las *Istorie fiorentine* señala que el tema central de su estudio es la corrupción, y su objetivo, explicar que la falta de virtud trajo la pérdida de libertad y el declive de Florencia.[43] Y cuando habla de *virtù*, a lo que se refiere es a patriotismo; esto es, en el sentido republicano de amor a la libertad común que hace a los hombres generosos, capaces de ver sus intereses privados y particulares como parte del bien común y dispuestos a luchar vigorosamente por su república. Al principio de los *Discursos* llama «las acciones realizadas por capitanes para su patria (*che si sono per la patria loro affaticati*) las más virtuosas (*virtuosissime*)». En otra parte menciona el bien común (*bene comune*) junto con la patria común (*patria comune*) como objetivos característicos de los fundadores virtuosos.[44] Para llevar a cabo su virtuoso objetivo, Rómulo necesitaba adquirir la autoridad absoluta para sí exclusivamente. El asesinato de su hermano Remo y de Tito Sabino, por tanto, se le deben excusar, nos dice Maquiavelo, ya que fueron perpetrados para el bien común, por la patria.[45]

El patriotismo de los fundadores de Roma desafiaba al de las gentes de Roma que durante cuatrocientos años «fueron enemigos hasta del nombre del rey, y amantes de la gloria y del bien común de su patria (*amatore della gloria e del bene comune della sua patria*)».[46] El amor al bien común y el amor a la patria que Maquiavelo pone en el centro de la virtud cívica es de hecho amor a la libertad y a las leyes que la protegen. Manlio Capitolino, dice Maquiavelo, fue sentenciado a muerte por el pueblo de Roma porque provocó tumultos «contra el senado y las leyes de su patria (*contro il Senato e contro alle leggi patrie*)».[47] La conducta del pueblo romano fue particularmente destacable porque Manlio Capitolino era un enemigo del Senado, y el pueblo de Roma «simpatizaba con

proyectos que podían perjudicar a la nobleza». Y aun a pesar de su hostilidad hacia el Senado, el pueblo de Roma hizo matar a Manlio porque, explica Maquiavelo, «para todos ellos el amor a la patria (*lo amore della patria*) pesaba más que ninguna otra consideración».[48] El amor a la patria que inspiró el veredicto del pueblo de Roma era un deseo de frenar a un ciudadano ambicioso que quería corromper las leyes e imponer su propio poder sobre la ciudad; por tanto, amenazaba a la libertad común. Según la interpretación de Maquiavelo del libro de Livio, «patria» (*patria*) representa las leyes y la libertad común. La virtud cívica del pueblo de Roma era, por tanto, un amor a la libertad que les dio el coraje y el poder para enfrentarse a hombres poderosos que intentaban imponer la tiranía sobre la república.

Fue primordialmente por su amor a la república por lo que el pueblo de Roma consiguió ser libre durante siglos. Las muchas y buenas leyes en favor de la libertad pública (*pubblica libertà*) que fueron aprobadas durante la república se debieron al deseo de los plebeyos de no ser oprimidos y a su determinación de resistir la insolencia de los patricios.[49] El bien común (o la patria), como recalca Maquiavelo, al que la gente de antaño eran tan profundamente devotas, era su libertad individual para perseguir sus propios intereses sin verse obstaculizados o que sus derechos fueran infringidos por hombres poderosos y arrogantes. Los virtuosos ciudadanos a quien Maquiavelo ensalza en los *Discursos* sirven al bien común —la libertad y las leyes de la ciudad— porque se dan cuenta de que el bien común es el mismo que el interés individual de cada cual.[50]

Al igual que los humanistas, Maquiavelo repite el tema ciceroniano de que servir a su patria es la obligación moral más importante del hombre honrado. «Yo siempre he servido con mucho gusto a mi patria», señala al comienzo de *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, «hasta cuando era oneroso y peligroso, porque ninguna obligación es más importante que aquella que tenemos con nuestra patria». Hasta si un ciudadano es ofendido por su patria,

sería de lo más ignominioso para él convertirse en su enemigo.[51] Tiene que perdonar y olvidar, porque su deber para con su patria no se acaba por el maltrato que ha recibido. Si la voz del deber no es lo suficientemente fuerte, el amor a la patria le dará la fuerza para perdonar y olvidar.

Sin embargo, tanto la obligación moral como el amor a la patria tienen sus límites, que se ven definidos por la naturaleza de la obligación y por la naturaleza del amor: el ciudadano tiene una obligación hacia su *patria* porque le debe todos los bienes de la vida, y ama a su *patria* porque es un lugar donde puede disfrutar de la dulce libertad. Si la *patria* se convierte en una tiranía de hombres arrogantes, la obligación deja de existir y el amor se convierte en odio. No hay razón y no hay motivo para perdonar y olvidar. Rinaldo degli Albizzi, el enemigo de Cosimo de Médicis que se unió al duque de Milán, según nos dice Maquiavelo en *Istorie fiorentine*, dijo las siguientes palabras:

> A mí me importará siempre bien poco el vivir en una ciudad donde las leyes tienen menos fuerza que los hombres. Sólo es apetecible una patria en la que uno pueda disfrutar tranquilamente con sus bienes y con sus amigos, no aquélla donde los bienes te pueden ser arrebatados sin dificultad y donde los amigos, por miedo de su propio mal, te abandonan cuando más los necesitas.[52]

Maquiavelo el Patriota no añade una palabra; y sabemos que en las *Istorie*, encargado por el papa Médicis Clemente VII, puso en la boca de los oponentes de los Médicis las palabras que a él mismo le hubiese gustado decir.

Para Maquiavelo el amor a la patria da fuerza para conseguir llevar a cabo grandes y generosos hechos en momentos excepcionales, pero también alimenta hábitos de civilidad en circunstancias ordinarias; expande el alma y le da la medida y orden adecuados que una buena república necesita. Como ejemplo de ciudadanía virtuosa, menciona al pueblo romano, que se sublevó contra los jóvenes aristócratas que «no tenían respeto por civilidad

alguna (*sanza avere rispetto ad alcuna civilità*)»,[53] y los ciudadanos de las repúblicas alemanas libres que odiaban a los nobles porque eran antagonistas de la vida cívica.[54] También recalca que mientras la república se mantuvo incorrupta, el pueblo romano fue virtuoso y respetuoso de las normas de la vida civil. Hasta cuando luchó contra los enemigos de la libertad común no sobrepasó los límites de la legalidad. Coriolano intentó utilizar el hambre para disminuir la autoridad del pueblo y volverlo más dócil. Habiendo descubierto sus nefastas intenciones, los plebeyos se mostraron dispuestos a lincharle, pero al final aceptaron la propuesta de los tribunos de llevarlo a juicio. Este episodio, señala Maquiavelo, revela una vez más la bondad de las instituciones republicanas romanas. Si los plebeyos hubiesen linchado a Coriolano, hubiesen actuado como individuos privados y no hubiesen hecho justicia, sino que habrían cometido un crimen. Si los magistrados de la república hubiesen tolerado la ejecución sumaria de Coriolano, los ciudadanos hubiesen empezado a sentirse inseguros y hubiesen intentado protegerse formando sectas y facciones que habrían representado el desastre para la república. Un pueblo virtuoso que quiera preservar su libertad debe siempre respetar las leyes y normas de la vida civil, debe vivir de forma ordenada, y el amor a la patria lo hace más fácil.

Cuando el amor a la patria desaparece, queda la virtud, pero se convierte en fuerza bruta, coraje y resolución; se convierte en una virtud que ya no sostiene la libertad sino que la destruye. Como ejemplo, Maquiavelo menciona los conflictos entre los plebeyos y el senado por las Leyes Agrarias. Durante más de trescientos años los conflictos entre los plebeyos y el Senado fueron extraordinariamente civilizados: no más de ocho o diez ciudadanos fueron exiliados; muy pocos fueron muertos o multados. La ciudad había conocido el caos —las masas corrían alocadamente por las calles, se cerraban las tiendas, los plebeyos salían *en masa* de la ciudad—, pero esto nunca fue una amenaza a la libertad. Sin embargo, los conflictos

provocados por las Leyes Agrarias sobrepasaron los límites de la civilidad y por esta razón fueron una de las causas del fin de la libertad en Roma.

El pueblo romano, dice Maquiavelo, merece ser ensalzado como un ejemplo para los modernos porque fue virtuoso y civilizado. Amaba su libertad común y era capaz de oponerse a los ambiciosos y a los insolentes; pero también era un pueblo cumplidor de las leyes, obediente a sus magistrados, respetuoso de la moralidad y la religión. Odiaba la servidumbre, pero no tenía ningún deseo de oprimir.[55] La virtud cívica y la civilidad también van juntas en las ciudades libres alemanas, uno de los pocos ejemplos existentes en tiempos de Maquiavelo. Los ciudadanos estaban dispuestos a matar a los nobles ociosos (*oziosi*) porque los consideraban fuente de corrupción y escándalos; pero pagaban sus impuestos y obedecían a sus magistrados con disciplina admirable.[56]

El punto que Maquiavelo recalca una y otra vez en los *Discursos* es que el amor a la patria no sólo protege la libertad, sino que también sustenta costumbres decentes y de orden. Debido a su patriotismo, el pueblo romano consiguió imponer buenas leyes en pro de la libertad común, que a su vez estimularon las buenas costumbres. Pero cuando la república se volvió corrupta y los ciudadanos ya no eran virtuosos, los ciudadanos malvados consiguieron hacer que se aprobasen leyes que no estaban proyectadas para proteger la libertad común, sino para incrementar su propio poder. Las malas leyes a su vez corrompieron la vida pública y privada y trajeron el declive de la república. Por lo que el debilitamiento del patriotismo fue la causa de la pérdida de libertad y también de la decadencia moral.[57]

La idea de virtud cívica que Maquiavelo extrajo de sus fuentes republicanas romanas, y que recomendaba a sus conciudadanos florentinos, recalcaba que la autoridad soberana debía ser confiada a la ciudadanía como un todo, a la nobleza y al pueblo, y que el pueblo debía tener su lugar en la organización institucional, aunque no el monopolio del poder. Sin embargo, nunca abogó por la

participación política constante.[58] La virtud que quería ver florecer era el amor a la libertad que le da a los ciudadanos la voluntad y la fuerza para enfrentarse a facciones y hombres ambiciosos que intentan dominar la ciudad. En otras palabras, era amor a la patria.

Mientras *patria* es una palabra clave, *nación* (*nazione*) tiene una importancia insignificante en las obras de Maquiavelo. Como Federico Chabod ha demostrado convincentemente en un ensayo seminal, Maquiavelo apenas utiliza el término *nación*.[59] En los *Discursos* habla de nación en referencia a Francia, España e Italia, para señalar costumbres comunes, y específicamente las corruptas.[60] En el mismo capítulo utiliza como sinónimo para *nazione* el viejo término romano *provinzia*, que en su origen quería decir subunidades administrativas del Imperio. Unas líneas antes hace hincapié en el mismo punto al considerar la corrupción de Francia, España e Italia, esta vez llamándolas «provincias» en lugar de naciones.[61]

El distintivo carácter de las provincias o naciones es para Maquiavelo cuestión de costumbres y formas de vida. El título del capítulo 43 en el libro III de los *Discursos* dice: «Los hombres que nacen en la misma *provinzia* muestran a través de la historia características muy parecidas». Como explica en el mismo capítulo, cada provincia tiene su propia forma de vida.[62] Además de las costumbres y formas de vida, otras características distintivas de las provincias o naciones son su lengua y el orden político particulares, como señala Maquiavelo en *El príncipe*:

> Estos Estados, que al adquirirse se agregan a uno más antiguo, o son de la misma provincia y de la misma lengua o no lo son. Cuando lo son, es muy fácil conservarlos, sobre todo cuando no están acostumbrados a vivir libres... Pero cuando se adquieren Estados en una provincia con idioma, costumbres y organización diferentes, surgen entonces las dificultades.[63]

Las costumbres de las naciones deben ser estudiadas y comprendidas ya que son de una importancia política fundamental; no deben ser amadas. El amor es para la *patria*, entendida como las

instituciones políticas y la forma de vida particular de la república. No le preocupa en absoluto la protección de la homogeneidad cultural de la república y aún menos la protección de la pureza lingüística. Ve la asimilación de palabras foráneas como un enriquecimiento, no como la corrupción del lenguaje, como escribe en su *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, que escribió para defender el honor de Florencia contra aquellos que decían que Dante escribió la *Divina commedia* en italiano y no en florentino.[64]

Para Maquiavelo, instituciones y valores políticos no pueden ser separados de costumbres y formas de vida. De hecho habla del *vivire libero*, o *vita libera*, una forma particular de vida, una cultura, opuesta al *vivere servo*, otra forma de vida y otra cultura. *Patria*, como nación, es una forma de vida y una cultura; es una forma de vida particular inspirada en la libertad. En la famosa frase que Maquiavelo escribió a su amigo Vettore en una de sus últimas cartas —«Amo a mi patria más que a mi alma»— se podría reemplazar *patria* por *vivere libero* sin alterar el significado de la frase; reemplazar *nazione* por *patria* sería absurdo.

El amor a la patria es aquel que estimula a compartir. Hace a los hombres subordinar su vinculación con bienes que son distintivamente suyos propios a su vinculación con bienes que poseen en común con otros. No hay un bien que pueda ser más de uno mismo que el alma; pero el amor a la patria nos la hace subordinar a la libertad común; esto es, a una libertad que es tan nuestra como de ningún otro. Es un amor que sólo almas magnánimas experimentan, tales como la de Cosimo Rucellai, al que está dedicado el *Arte della guerra*: «No sé qué podría ser tan suyo (no exceptuando siquiera su alma) que no dispensase voluntariamente por sus amigos; ni sé qué empresa le hubiese desalentado una vez que sabía que era por el bien de su patria.»[65] O como los valientes ciudadanos que desafiaron el interdicto del papa y defendieron la libertad de Florencia: «A éstos se los llamó santos, a pesar del poco caso que habían hecho de las excomuniones y a pesar de que habían despojado de sus bienes a

las iglesias y habían obligado al clero a celebrar oficios a la fuerza. Hasta ese punto los ciudadanos de entonces ponían los intereses de la patria por encima del interés de sus almas».[66]

Amar a la patria propia más que al alma de uno mismo supone que se debe estar preparado a sacrificar la propia alma por la vida y libertad de la ciudad.

> Cuando la seguridad de la patria depende de la decisión a tomar, no se debe tener en cuenta ni la justicia ni la injusticia, ni la bondad ni la crueldad, o que sea loable o ignominiosa. Al contrario, poniendo aparte las demás consideraciones, esa alternativa que salvará la vida y preservará la libertad de la patria ha de ser adoptada incondicionalmente.[67]

El alma propia contra la patria. Pero la patria no es de uno mismo, de la misma forma que lo es el alma. La patria es de uno como es de todos. Por muy importante que sea el alma, su sacrificio por la libertad común es aún el sacrificio del bien individual por el común. Dios, según los padres de la Iglesia, estima mucho el bien público; por lo que debe considerar favorablemente a aquellos grandes hombres que han sido capaces de sacrificar su alma por su patria:[68] Los salvadores y redentores de patrias pueden contar con la simpatía de Dios. Si fuesen juzgados como el resto, serían condenados; pero Dios no los puede eximir de ser juzgados. Un hombre que ha salvado a su patria merece a su vez ser salvado. Su acción fue extraordinaria; la recompensa debe ser igual de extraordinaria. Durante sus vidas en la tierra, los fundadores y redentores de patrias eran muy felices (*felicissimi*) e «hicieron a su patria feliz y noble (*la loro patria ne fu nobilitata e felicissima*)». Cuando mueren, les está permitido disfrutar de la beatitud perenne, debido a la intervención especial de Dios.

El amor a la patria es una fuerza moral que hace a los ciudadanos ordinarios capaces de llevar a cabo grandes hazañas contra la tiranía y la corrupción, dignas de permanecer en la memoria de la ciudad, como los ciudadanos florentinos mencionados en las *Istorie*, que ofrecieron su ayuda a los Signori de la república

para restaurar el gobierno de la ley contra las facciones de los Albizzi y de los Ricci. Maquiavelo dice que estuvieron «movidos por su amor a la patria (*mossi dall'amore Bella patria*)» y que hablaron como patriotas: «El amor que profesamos, oh magníficos señores, a nuestra patria es lo que nos ha inducido primero a reunirnos y nos hace ahora presentarnos ante vosotros para tratar de este mal, que es ya grande en nuestra república y todavía va en aumento, y para deciros que estamos prontos a ayudaros a extinguirlo».[69] Cuando la ambición y la avaricia están destruyendo la vida pública, el amor a la patria es la única pasión a la que los líderes políticos pueden recurrir, como hizo Lorenzo de Médicis hablando a los más prominentes ciudadanos reunidos en su casa: «No creo que en toda Italia se den tantas muestras de violencia y de avaricia como se dan en esta ciudad. Así pues, ¿es que esta patria nuestra nos ha dado la vida para que nosotros se la quitemos?, ¿nos ha hecho victoriosos para que la destruyamos?, ¿nos colma de honores para que le correspondamos con vituperios?».[70]

Para Maquiavelo, un ciudadano que ama a su patria es aquel que siente compasión por ella, que comparte sus sufrimientos y que la cuida. Que quiere ver a su propia gente viviendo libre porque le es querida. Italia, como escribió en la exhortación con que finaliza *El príncipe*, está «castigada, despojada, escarnecida e invadida»; está esperando a alguien «que debe curarla de sus heridas». Sólo un alma grande y compasiva puede responder a su llamada y ser, debido a su amor, su liberadora y «redimirla de esa crueldad e insolencia de los bárbaros».[71] El patriotismo de Maquiavelo, como se ha dicho justamente, es «un sentimiento desconcertante», imbuido de «amor por la vida y el pueblo, por el idioma y la mujer, por Dios y por los héroes».[72] Pero el centro de ello es el amor a la libertad y al respeto, como los maestros romanos y también la religión cristiana, si se interpretan correctamente, nos enseñaron.[73]

2

Declive y resurgimiento

Comenzando por mediados del siglo XVI, el lenguaje del patriotismo republicano experimentó una serie de declives y resurgimientos. A finales del siglo XVI y del XVII, se desarrolló en las pocas repúblicas que aún existían en la Europa de las monarquías y principados y renació en aquellos países donde se produjeron significativas experiencias de rebelión contra la dominación extranjera. Permaneció vivo allí donde la libertad política aún existía; se recobró del pasado allí donde la libertad política debía de ser recuperada. Su historia se convirtió en la historia de la libertad.

Un ejemplo de la supervivencia del lenguaje del patriotismo republicano es *Della perfeziones della vita politica libri tre* de Paolo Paruta, uno de los últimos elogios del patriotismo y de las ideas republicanas de la política. Siguiendo los pasos de la enseñanza clásica, Paruta recalca que el amor a la patria es la base de la vida civil.[1] Aquel que desea vivir una vida virtuosa no puede preocuparse únicamente por sí mismo, sino que debe servir a su *patria*, ya que el deber con respecto a nuestra patria es lo más importante.[2] Son necesarias la preservación del buen orden y la libertad de nuestra república no sólo para el seguro disfrute de nuestra propiedad y nuestras relaciones domésticas, sino también para alcanzar la virtud, el más precioso de todos los bienes. Estamos vinculados a la vida civil por naturaleza y por elección. Rescindir los lazos que nos vinculan a nuestra patria, advierte Paruta, equivale a una degeneración de nuestra condición humana.[3]

Otros ejemplos de la supervivencia del lenguaje del patriotismo republicano se pueden encontrar en Holanda entre los teóricos y los panfletistas de la revuelta contra el rey de España y por el establecimiento de la «República Holandesa de las Siete Provincias».[4] Todo hombre «que quiere ser un buen patriota», escribió Jacob Heydrix en su tratado *Educación política* de 1582, debe jurar solemnemente renunciar por cualquier medio «al rey de España y a sus adherentes» y prometer «rendir homenaje y fidelidad al presente Gobierno, a la Patria y mutuamente».[5] A nuestra patria, recalca, citando *De officiis* de Cicerón, le debemos un amor que abarca el amor por nuestros padres y parientes.[6] Por tanto, la juventud holandesa no debe «temblar por el poder del enemigo» ni valorar sus propias vidas por encima de la de la patria porque, como dijo Cicerón, «no se puede estar vinculado a nada tanto como a la patria, y... es preferible (si es necesario) el bienestar de la patria al bienestar del padre».[7]

La rebelión de los Países Bajos no fue el único caso en el que el concepto clásico de *patria* fue utilizado para apoyar reivindicaciones de independencia política. Los rebeldes napolitanos de 1647 también volvieron al ideal de *patria* para argumentar que, de hecho, su revolución era la de un pueblo leal, ya que eran leales, tanto como se debe ser, a su *patria* y no a la figura del soberano. Al apelar a la *patria* como a la más alta fuente de la obligación política, los líderes intelectuales de la insurrección napolitana consiguieron separar los intereses y derechos de la corona de los del pueblo o la nación; proveyeron al movimiento con una legitimidad legal y política y encontraron en el viejo lenguaje del patriotismo la poderosa retórica de la libertad.[8]

Aunque histórica y políticamente importantes, los casos de Venecia, Países Bajos y Nápoles no frenaron el declive del lenguaje del patriotismo republicano en el más amplio contexto de la Europa continental de los siglos XVI y XVII. Su eclipse se debió primordialmente al desfavorable contexto político: en las monarquías absolutas o en los principados, no se alentaba la utilización de un

lenguaje que habla de libertad común y compromiso con el bien público. Sin embargo, también se debía a la afirmación ideológica de un lenguaje de política —el lenguaje de la razón de Estado— que afirmaba, contra el primer principio del republicanismo, que la obligación más importante para el hombre no es con la *patria* sino con el estado personificado en el soberano.

Los críticos del republicanismo equiparaban lealtad a la *patria* con lealtad al monarca, o recalcaban que la *patria* no era necesariamente lo mismo que la república. Intentaban disociar *patria* de libertad. Un importante texto que es reflejo de esta tendencia ideológica es el *Dialogo del reggimento di Firenze* en el que Francesco Guicciardini argumenta que el amor a la patria no es necesariamente amor a la libertad, en el sentido de amor por la forma republicana de gobierno. La alabada virtud de los antiguos, escribió, no venía del amor a la libertad, sino del amor a la patria. Por tanto, *patria* significa algo más que instituciones republicanas y libertad común. En realidad hay muchos ejemplos de hechos virtuosos llevados a cabo, por amor a su patria, por súbditos de príncipes.[9]

Otro argumento igualmente poderoso contra la concepción republicana de patriotismo estribaba en que los hombres modernos eran incapaces de llevar a cabo acciones virtuosas y, por tanto, no eran aptos para un autogobierno republicano. Por ejemplo, en un memorándum dirigido a los Médicis, Guicciardini recalca que su régimen tiene muchas posibilidades de durar, porque Florencia, al contrario que Roma y Atenas, ya no estaba habitada por almas generosas en busca de la gloria, que es la recompensa de los ciudadanos que defienden la libertad común.[10] El amor a la libertad y el odio a la tiranía, dice Guicciardini, son en ese momento mucho más débiles porque los florentinos sólo están preocupados por sus intereses particulares.[11]

En la Europa continental del siglo XVII el lenguaje del patriotismo perdió gradualmente su contenido republicano. Amor a la patria dejó de significar amor a la república y al bien común, sino lealtad al

estado y al monarca. Trajano Boccalini, en *Advertencias desde el Parnaso*, nos ofrece una valiosa visión de los cambios del lenguaje del patriotismo. Con su típica ironía, nos cuenta la instructiva historia de Marco Cato, el símbolo del patriotismo republicano y supuesto autor del famoso dístico «pro patria pugna», que prontamente grabó en letras de oro sobre el portal de su casa en Parnaso. Pocos días después, al darse cuenta de que el dístico original decía «pro patria libera pugna», y no sólo «pro patria pugna», prestamente cambió la inscripción. Al percatarse del epígrafe, el príncipe del Parnaso protestó vehementemente a Apolo, afirmando que estas palabras pueden hacer que el fuego se extienda por el mundo. Por tanto, Cato debía ser castigado severamente por un sedicioso que quería aparecer ante los viles plebeyos como un amante de la libertad y enseñarles «una libertad impertinente».[12] Apolo llamó a Cato y le reprochó amargamente haber provocado el legítimo resentimiento del príncipe. Ante las acusaciones de Apolo, Cato respondió ferozmente que los hombres buenos hacen lo que su conciencia les dice y que no se preocupan por las amenazas de los príncipes. Afirmó que había añadido la palabra *libera*, porque era necesaria para comprender el significado completo de la frase. Sin *libera* la frase podría ser utilizada para hacer creer a la gente corriente que tienen que dar sus vidas y facultades para defender a su patria «como una cosa que propiamente les pertenece», mientras que de hecho no tienen ningún interés en ello. A esto Apolo respondió que los buenos príncipes tienen el poder de hacer a sus súbditos luchar por el estado del príncipe (*lo Stato del Prencipe*)[13] con el mismo intrépido valor que si estuviesen defendiendo su patrimonio privado, porque el amor a la patria no es amor a la libertad sino lealtad al soberano. *Patria* y libertad se separan.

Otra forma de crítica hacia el patriotismo en general, la de los filósofos neoestoicos, surgió en la misma época. Argumentaban que el patriotismo no es que fuese inútil o, en su versión republicana, peligroso para la estabilidad de las monarquías; era por encima de todo irracional. La principal figura de esta forma de pensamiento fue

Justus Lipsius. En su obra *De constantia*, escrita en 1584, recalca que el amor a la patria es una pasión que contradice las reglas de la razón y, por tanto, debe ser combatida con extrema resolución para obtener la tranquilidad del alma y el completo autocontrol, que es el objetivo supremo de todo hombre sabio.[14]

La constancia, que Lipsius define como «una justa e inamovible fuerza mental, que ni exalta ni reprime con accidentes externos o casuales», se ve amenazada por falsos bienes y falsos males; concretamente, esos bienes y males que «no están en nosotros sino alrededor nuestro» y, por tanto, no pueden dañar al «hombre interior», aunque la gente común cree que sí.[15] El patriotismo pertenece al rango de los falsos males. Examinado a través de la razón adecuada, aparece claramente basado en una falsa opinión y es, como tal, una fuente de aflicción para la mente.

El argumento de Lipsius sobre la irracionalidad del amor a la patria es una crítica radical de los fundamentos filosóficos del patriotismo republicano, que siempre ha proclamado que amar y servir a nuestra *república* es el comportamiento más racional del hombre, no sólo porque es un deber prescrito por la razón, sino también porque es la mejor forma de sustentar la libertad, que por sí sola nos permite vivir de acuerdo con la razón. Como han repetido a través de los siglos los escritores políticos republicanos, un ciudadano que se niegue a llevar a cabo su parte de servicio público no es sólo un inmoral, sino que también un estúpido. Por el contrario, para Lipsius, el hombre inteligente debe usar la razón para borrar de su alma la pasión del patriotismo porque de hecho es «un vicio, un toque de intemperancia, un deponer a la mente de su justo lugar».[16]

A través de la técnica retórica del diálogo, Lipsius presenta un contraste entre una concepción natural y una política del patriotismo. Estamos atados a nuestro país, dice el partidario del patriotismo natural, «por un vínculo secreto de la naturaleza» que es un afecto especial por la tierra nativa «que primero tocamos con nuestro cuerpo, y pisamos con nuestros pies; en la que tomamos

aliento por primera vez; en la que gritamos en nuestra infancia, jugamos en nuestra niñez, y en la que nos ejercitamos en la madurez. En la que nuestros ojos se familiarizan con el firmamento, nubes y campos; en la que estuvo una larga continuidad de antepasados, amigos y compañeros, y en muchas ocasiones de alegría compartida, que esperaría en vano en otra parte del mundo».[17]

El patriotismo natural es un vínculo con la tierra nativa entendida como lugar de la memoria. Ningún otro lugar tiene el mismo significado. Podemos pensarnos a nosotros mismos como ciudadanos del mundo, pero ese lugar en particular del mundo provoca en nosotros una sensación que no podemos experimentar en ningún otro sitio. La rígida sabiduría de los estoicos puede tratar esto como una vulgar opinión, pero sigue siendo verdad que los hombres están tan unidos a su lugar de origen «que quien tenga la cara de un hombre nunca se negará a morir por ella y en ella». Por tanto, Eurípides tuvo razón al decir: «La necesidad obliga a todo individuo a amar a su patria con toda su fuerza».[18]

A las reivindicaciones del patriotismo natural, Lipsius opone la concepción republicana de *patria* como una comunidad política y una forma de vida. En este punto de su argumentación se limita a exponer las convenciones del lenguaje republicano. Los hombres, señalan los defensores del estoicismo, decidieron abandonar su forma salvaje y silvestre de vivir para defenderse y atacar a sus enemigos. Por esta razón se reunieron en ciudades rodeadas de muros y compartieron el mismo territorio. Luego procede a repetir y parafrasear el famoso pasaje de *De officiis* citado una y otra vez por los humanistas cívicos. «A medida que pasaba el tiempo empezó a surgir necesariamente una comunión entre ellos, y una participación social de diversas cosas. Se repartieron la tierra con ciertos límites y fronteras. Tenían templos en común; también mercados, tesorerías, lugares donde impartir justicia; y principalmante ceremonias, ritos, leyes.»[19]

La patria no es una realidad natural, sino una institución: es «un nuevo estado erigido (*novi status*) que ahora llamamos propiamente bien público (*Rempublicam*), o nuestra Patria (*Patriam*)». Como un barco común bajo el mando de un piloto, nuestra patria es «cierto estado común (*unos aliquis status*)» bajo un príncipe o bajo una ley.[20] Nuestro amor y caridad (*amor et caritas*) por nuestra patria procede, por tanto, del convencimiento de que nuestra propia seguridad y la seguridad de nuestras propiedades descansa sobre la seguridad de nuestra patria. Por esta razón nos regocijamos con la buena marcha del bien común y sufrimos con sus miserias. El amor a la patria es por consiguiente en esencia un amor por el bien común inspirado en nosotros por un plan secreto de Dios y alimentado por las palabras y hechos de nuestros antecesores.[21]

Sin embargo, el patriotismo político también carece de atractivo para el hombre inteligente. Como ciudadanos tenemos todo el derecho a amar a nuestra patria, a defenderla y a morir por ella; sin embargo, como hombres no tenemos derecho a quejamos, a lamentarnos y a desesperarnos, como hacen los niños y las mujeres. Todas las formas de patriotismo deben ceder ante nuestras obligaciones como hombres. Las patrias terrenales sólo tienen sentido para el cuerpo, pero no afectan al alma, cuya verdadera patria se encuentra en los cielos de donde viene. El ejemplo a seguir es el de Anaxágoras quien, cuando le preguntaron el porqué de su falta de afecto por su patria, señaló al cielo y dijo: «Mi patria está allí».[22]

Los argumentos de los estoicos se sostienen si estamos dispuestos a aceptar que la vinculación a un lugar en particular afecta sólo al cuerpo y consiste en pasiones y emociones que son menos importantes que la vida mental. Semejantes concesiones resultan problemáticas. La vinculación a un lugar en particular procede de imágenes, de colores, de sabores que hemos experimentado a través de los sentidos; viven con nosotros a través de la memoria y se llenan de sentido a través de la imaginación. Tanto la memoria como la imaginación forman parte de la vida

espiritual; romper nuestros vínculos con lugares nos provoca sufrimiento espiritual. Si por cualquier razón nos vemos forzados o decidimos hacerlo, sin duda podríamos vivir sin los sentimientos y la pasión que nace de nuestra vinculación a un lugar en particular, pero ésa sería una vida espiritualmente empobrecida.

Para Lipsius, si analizamos el patriotismo a la luz de la razón, no podemos dejar de ver que bajo las solemnes declaraciones de amor a la patria no hay nada sino pomposos disimulos (*ambitiosa stimulatio*), compasiones fuera de lugar (*pietas*), conmiseraciones (*miseratio*), tres afectos igualmente perniciosos para la constancia. Los hombres afirman verse afligidos por la plaga de calamidades que afecta a su patria, pero éstas son falsas palabras, ya que sólo están preocupados por los males que les afectan a ellos de forma privada. El mundo, dice Marco Aurelio, es una obra de teatro, y cuando los hombres hablan como patriotas, hablan como actores.[23] Los males públicos, como la tiranía, la guerra y la corrupción, son males privados inevitables. El patriotismo, concluye Lipsius, es simplemente una forma prudente de conducta, a pesar de sus pretensiones retóricas de virtud.

> Si se desatase un incendio en esta ciudad, lanzaríamos un grito de alarma general: los cojos y hasta los ciegos correrían a apagarlo. ¿Pensáis que lo harían por la salvación de la patria? Interrogadles y constataréis que lo harían porque los estragos, o por lo menos su miedo, alcanzarían a todos. De tal suerte se resolvería el asunto. Las desgracias públicas mueven e intranquilizan a muchos, no porque perjudiquen a un gran número de personas, sino porque están incluidas entre ellas.[24]

Al decir que el patriotismo no es una virtud sino una forma inteligente de comportamiento egoísta, Lipsius criticaba duramente el patriotismo republicano. Igualmente duro es su ataque contra el otro tema típicamente republicano como lo es que el amor a la patria es una forma de *caritas* (compasión). La compasión, señala, es una virtud excelente que, hablando con propiedad, consiste en un amor legítimo y merecido y en honrar (*legitimum debitumque*

honorem et amorem) a Dios y a nuestros padres. Aunque a menudo se dice que la patria es la madre más sagrada y antigua, el hombre inteligente no puede aceptar esta «opinión popular». Nuestra patria no nos ha acogido más en este mundo de lo que lo han hecho taberneros y hosteleros. No nos cuida más que las criadas y las nodrizas. No nos alimenta; esto lo hace el ganado, los árboles y el maíz. No hay ninguna razón para llamar a nuestra patria «madre de todos», y la vinculación que sentimos hacia ella «compasión».[25] Lo que los hombres sienten cuando se ven afectados y atormentados por las calamidades de su país y de sus compatriotas es lástima; esto es «la culpa de una mente abyecta y vil, reducida ante otro contratiempo».[26] Al contrario de la misericordia, que es la propensión a socorrer a nuestros compatriotas, la compasión no se traduce en compromiso y acción.

Sin embargo, la interpretación de Lipsius de los sentimientos patrióticos como una forma de compasión es aplicable sólo a un patriotismo falso y poco sincero. Resultaría completamente irrelevante con respecto al verdadero patriotismo descrito y recomendado por los pensadores republicanos. Para ellos, el amor a la patria es una pasión que da fuerza al alma y empuja a los hombres a actuar incluso en situaciones de gran peligro, no simplemente a compadecer a las víctimas de la injusticia y de la opresión.

La crítica de Lipsius del patriotismo tiene la intención de ofrecer un refugio espiritual en tiempos de grandes calamidades. Su exhortación a los patriotas a no caer en la pena y en la aflicción motivadas por los desastres de su patria apunta contra las lamentaciones patrióticas o, más precisamente, contra la tendencia a caer en la pena y la aflicción por las calamidades de la patria cuando resulta claro que no se puede hacer nada. La pena en el patriota es insustancial porque ni ayuda a la patria ni tiene, pase lo que pase, ningún valor moral, y es impía porque intenta combatir la inteligencia eterna de Dios que gobierna el universo. El hombre inteligente sabe que las calamidades públicas nos son impuestas por

«Dios mismo», que son necesarias y, finalmente, que no son «ni dolorosas, ni extrañas».[27] Si creemos, como deben todos los hombres que están en posesión de la razón correcta, que la necesidad «se soporta naturalmente junto a los males públicos», puede que encontremos cierto consuelo en nuestras penas.[28]

Lipsius invoca la teoría estoica de la necesidad como un consuelo que la razón ofrece al alma afligida. Como los males públicos no se pueden ni evitar ni es posible oponerse a ellos, el último recurso es proveer al alma con una poderosa armadura contra las penas que provocan en nosotros. «Guerra, tiranía, carnicerías y muerte cuelgan sobre tu cabeza, son cosas enviadas verdaderamente de arriba, y no pertenecen ni a la voluntad ni al placer. Debes de temer, pero no prevenir: volar, pero no evitar. Armarte contra ellos, y tomar entre tus manos esta arma fatal, que no sólo pinchará sino que te librará por completo de ellos.»[29]

En oposición a la *Fortuna* de Maquiavelo, la necesidad estoica no puede ser dominada ni atraída por la sumisión. Se puede entender, no cambiar, el plan necesario de Dios. Si comprendemos que nosotros somos los medios a través de los cuales el destino lleva a cabo su plan, podremos curar mejor a nuestra alma en tiempos de calamidades.

> Es el destino que tengas hijos: pero primero deberás sembrar las semillas en el jardín de tu mujer. Para curarte de tu enfermedad: para ello utilizas al médico y la buena alimentación. Asimismo si es el destino que ese barco deteriorado por la intemperie que es tu patria sea salvado de naufragar, es el destino que será ayudada y defendida. Si alcanzas el refugio, debes remar, e hinchar tus velas, y no esperar con los brazos cruzados viento a voluntad del cielo. Al contrario, si es el destino que tu patria caiga en la confusión, tal cosa ocurrirá por el destino, como le llegará la desolación por causas humanas.[30]

El hombre sabio mantendrá la esperanza mientras quede aliento en el cuerpo enfermo, pero si ve que no se puede hacer nada para prevenir la disolución de la patria, no «luchará contra Dios». En tiempos oscuros debemos ceder ante Dios «y dar espacio al

tiempo». Si eres un buen ciudadano, dice la exhortación que pone fin a la primera parte del diálogo, «prepárate para un final mejor y más feliz. La libertad ya perdida puede ser recuperada en el futuro; y tu deteriorada patria puede florecer en otra época: ¿por qué pierdes todo el coraje y caes en la desesperación?».[31]

El momento para que el lenguaje del patriotismo asumiera de nuevo un lugar prominente tardó en llegar unos cuarenta años tras la publicación de *De constantia*, durante la guerra civil inglesa. Una vez más, cuando se luchaba por la libertad, el lenguaje del patriotismo ofreció poderosas ideas y palabras. Particularmente en la literatura de los Niveladores, «amor a la patria» vino a significar una vez más amor por un bien común en libertad, una vinculación caritativa a la libertad común del pueblo templado por el respeto a los principios de ley natural, y al *jus gentium* y a la libertad religiosa. Se entendía, como Cicerón había recalcado en *De inventione*, como una parte o un aspecto de la justicia.

Un ejemplo de la presencia del lenguaje ciceroniano en el lenguaje patriótico inglés del siglo XVII se observa en la *Manifestation* firmada por los líderes de los Niveladores John Lilburn, William Walwyn, Thomas Prince y Richard Overton el 14 de abril de 1649. El deber de «utilizar nuestros esfuerzos para el avance de la felicidad de la comunidad» y de perseguir la libertad y el bien para la nación, dice, reside en el principio de que «ningún hombre nace para sí mismo», impuesto por las leyes de la naturaleza, de la cristiandad y de «la Sociedad y Gobierno públicos».[32]

Para los Niveladores, el patriota es un soldado que lucha por los derechos comunes y la libertad,[33] o el miembro del parlamento dedicado al bien común. Si los miembros de la Commonwealth británica desean preservar su libertad en común, leemos en *The Just Defence of John Lilburn*, deben ser sensibles a los males infligidos a sus semejantes.

> Lo que se le hace a uno, se les puede hacer a todos; además, siendo todos miembros de un mismo cuerpo, esto es, de la Commonwealth británica, un hombre no debería sufrir sin motivo, todos deberían ser sensibles a ello, y

> esforzarse por evitarlo; si no se permite una invasión de voluntad y poder, por encima de todas sus leyes y libertades, que son las fronteras para mantener alejadas la tiranía y la opresión; y quien no ayuda en tales casos traiciona sus propios derechos, y le pasan por encima, y de hombre libre se convierte en esclavo cuando no piensa en ello, o no lo tiene en cuenta, y al evitar la censura de la turbulencia, incurre en el delito de traición a las generaciones presentes y futuras.[34]

De forma similar John Milton, en 1660, llama a «nuestros viejos Patriotas... los primeros defensores de nuestros derechos religiosos y civiles», los miembros del «Rump Parliament», quienes «considerando la monarquía, debido a la larga experiencia, un gobierno oneroso, caro, inútil y peligroso, justa y magnánimamente lo abolieron».[35] El gran consejo que debe formar las bases del bien común, escribe en la segunda edición de *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, es que deben ser «patriotas elegidos que entonces podrán ser llamados justamente verdaderos defensores de nuestra libertad».[36] La patria que ama el patriota y a la que está entregado es el bien común; esto es, la comunidad política libre que se basa en el gobierno de la justicia que los escritores republicanos llamaron *respublica* o *civitas.* Es un valor político que depende de las leyes de la naturaleza y el *jus gentium.* La patria, o el bien común, puede exigir a su hijo que le ofrezca sus mejores energías e incluso su vida; pero no le puede pedir que viole las leyes de la naturaleza y el *jus gentium* que constituyen su base moral. En el momento que la patria, a través de sus representantes, le pida que cometa una injusticia, deja de ser una patria y se convierte en una pandilla de malhechores que no puede ni ordenar obediencia ni ganarse el afecto de los ciudadanos. Las palabras de Sansón a su esposa Dalila en el poema *Sanson Agonistes*, publicado en 1671 durante la restauración, expresan con fuerza el punto de vista de Milton de que la devoción a la patria no puede transgredir los límites puestos por la ley de la naturaleza:

> *Si hay algo contra mi vida*
> *Que vuestro país busca injustamente,*

Contra las leyes de la naturaleza la ley de las naciones,
Ya no es vuestro país, *sino una chusma impía de hombres que conspiran para defender su estado*
Mediante actos peores que hostiles, *violando los fines por los que nuestro país tiene un nombre tan querido*;
Así que no se le debe obedecer.[37]

En palabras de Milton, el amor a la patria es un amor por la libertad lleno de compasión. La ejecución del rey, escribió en su *Defence of the People of England* de 1651, fue un acto inspirado no por un espíritu faccioso, ni por un deseo de usurpar los derechos de otros, ni por mera belicosidad, ni por exacerbar perversos deseos, ni por furia ni locura, sino por amor a la patria en el sentido de *patriae caritas*, como dice en la versión latina; esto es, un amor a la patria que es la suma de «amor a tu libertad y a tu religión, a la justicia y al honor».[38] Los hombres sienten de forma natural los honrados logros de su patria, escribe Milton en 1654 en su *Second Defence of the People of England*, como suyos propios; pero el honor y la gloria de nuestro país viene tanto de la libertad como de la vida civil y de la veneración divina.[39] Para los cristianos, el amor a la patria no puede ser «un amor ciego y carnal», debe de ser una forma de compasión, un afecto hacia nuestros semejantes, por su y nuestra libertad, por sus y nuestros derechos, que no tiene nada en común con el anhelo de poder, riqueza, y la falsa gloria que acompaña a la expansión.[40]

Sin embargo, el amor a la patria puede desaparecer, no importa cuán intenso haya sido. La patria se puede transformar en algo remoto o extraño; deja a su antiguo amante frío e indiferente. Milton habla de su amor a la patria que se va desvaneciendo en los últimos años de su vida. Retirado de la vida política, viviendo «en circunstancias tensas o difíciles» bajo la restauración, escribe en una carta de 1666 que la compasión por la patria (*Pietatem in Patriam*) que había albergado durante largo tiempo en su corazón le había abandonado. Sin embargo, le quedan otras virtudes y se siente contento con ellas: «La *Patria* de uno es allí donde se encuentre

bien».[41] El patriota decepcionado tiene que buscar consuelo en la sabiduría estoica. Inglaterra bajo la restauración no era el lugar del bien común que él había imaginado. Su amor por la patria se había desvanecido porque se dio cuenta de que el objeto de su amor era diferente del ideal al que estaba vinculado. Como había escrito, el amor a la patria es un amor moral y político que condensa el amor por la justicia, la libertad y el honor. Por su naturaleza, un amor moral y político no es ciego. Nos permite ver las características del objeto de nuestro amor; efectivamente, requiere que lo miremos con atención. Si ve opresión e injusticia, el patriota no debería mirar para otro lado; la compasión por sus semejantes debería inducirle a soportar los horrores y aun encontrar la fuerza para trabajar por un país mejor, en lugar de buscar en otro lado. El patriotismo de la libertad impone responsabilidades muy severas. La carta de Milton recoge el dilema de un genuino patriota; es una poderosa relación de las agonías y sufrimientos de un amor político y moral.

Para posteriores generaciones de hombres de la Commonwealth, Milton fue el patriota modelo. Lo que hizo ejemplar su patriotismo fue la combinación de compromiso con la libertad política, religiosa y civil y una cultura abierta. Como John Toland recalcó en su *Life of Milton*, Milton viajó al extranjero para enriquecerse culturalmente y para conocer mejor a su país, ya que creía que la mejor forma de comprender los méritos y defectos de su patria era estudiar las instituciones y costumbres de otros pueblos.[42] Volvió a su patria cuando la causa de la libertad común necesitaba su ayuda. El mismo amor hacia su patria que le llevó a observar a su país con cierta distancia —tomando como patrón moral y político las instituciones de otros pueblos— le trajo de vuelta. Como la *patriae caritas* descrita por sus mentores latinos, su amor por la patria era una pasión que le llevó a aprovechar y a ampliar su afecto hacia otros pueblos más allá de la esfera de la familia y a extender el respeto y la comprensión a pueblos más allá de las fronteras de su propia patria.

Para Toland, el patriotismo requiere mentes culturalmente receptivas. Las mismas cualidades que alababa en Milton fueron, creía él, inculcadas en la educación a los jóvenes romanos. Se les enseñaba

> a comprender las costumbres, leyes y religión de su propia patria. Se les enseñaba el conocimiento de la humanidad comparando la Historia antigua con las observaciones diarias que hacían de extraños, de sus propias relaciones y de sus conciudadanos. Observando las costumbres y constituciones de otros lugares, les enseñaban lo que en su caso era censurable o encomiable, lo que debía ser enmendado, añadido, o abolido.

El objetivo de la educación era inspirar amor por la patria, pero patria para ellos quería decir libertad. El amor que se les animaba a cultivar no lo cegaba; al contrario, los preparaba a ver claramente la distinción entre un gobierno bueno y uno malo.

> Les inspiraban con una ardiente pasión por la libertad, con igual aborrecimiento por la tiranía y la anarquía; persuadiéndoles de que prefirieran la muerte a la esclavitud, y estuvieran dispuestos a exponer sus vidas y sus propiedades en defensa (no de ninguna forma indiferente) de un Gobierno que protegía sus personas, preservaba sus propiedades, estimulaba la industria, recompensaba el mérito y daba libertad a sus sentimientos. Tal gobierno era a lo que llamaban su patria, y por ella consideraban honroso morir.[43]

«La *Patria* de uno es allí donde se encuentre bien», dijo Milton, jugando con las palabras del lema latino *ubi patria ibi bene.* «Allí donde disfrutaban de la libertad, se encontraban en casa», dice Toland al hablar de los romanos. Quería decir, como Milton, que nuestro hogar no coincide necesariamente con el lugar donde hemos nacido, sino con el lugar en el que vivimos bien; y este lugar sólo puede ser donde vivamos en libertad; esto es, en un lugar donde reine el bien común o la república. De la libertad se puede disfrutar en diversos lugares, pero sólo se puede estar ligado a una tierra. Se puede ser ciudadano del mundo a la vez que ciudadano de esta o aquella patria, pero difícilmente se puede estar tan ligado al mundo

o a cualquier otra patria como a la tierra natal. Mientras el valor fundamental que inspira amor a la patria sea la libertad, se puede encontrar la patria en otro lugar. Tomar cariño a cualquier lugar del mundo porque hemos nacido allí es, dice, «no solamente una falsa noción de nuestra patria, sino, en mi opinión, un prejuicio tan infantil como el de algunos hombres viejos, que ordenan que sus cuerpos muertos sean transportados cientos de millas para que yazcan junto a sus progenitores, esposas y otros parientes».[44]

Toland pretendía separar el amor a la patria de las raíces culturales; quería convertirlo en un amor puramente político que crece allí donde se encuentre libertad política. Sin embargo, no reconoció que la libertad que se encuentra en otra patria no puede tener el mismo sabor que la libertad que uno disfruta en su patria. Un amor por la patria puro es indudablemente más racional que el contaminado por «prejuicios infantiles»; pero es un amor diferente. Podemos preguntarnos si un amor puramente político puede seguir siendo llamado «amor a la patria».

En la Inglaterra del siglo XVII el patriotismo republicano se veía contrastado por otra versión del patriotismo basado no en amor por la libertad, sino en la lealtad al rey. Un elocuente ejemplo del patriotismo monárquico se encuentra en el *Patriarca* de Robert Filmer, publicado en 1680. Según él, un verdadero patriota debe ser monárquico: «Muchos súbditos ignorantes han sido atraídos engañosamente a esta fe: que un hombre se puede convertir en un mártir de su patria siendo un traidor a su príncipe; mientras que la nueva distinción acuñada entre monárquicos y patriotas es de lo más antinatural, ya que las relaciones entre el rey y el pueblo son tan estrechas que su bienestar es recíproco».[45] Según la interpretación de Filmer, *Patria* no quiere decir república, sino la comunidad basada en el poder de los padres. El poder del príncipe sobre sus súbditos deriva del poder del padre sobre sus hijos; por tanto, el rey legítimamente ostenta el título de *Pater Patriae*,[46] y como *Pater Patriae* puede exigir absoluta fidelidad a sus súbditos; la desobediencia, como recalca Filmer, significa traición e impiedad.

El patriotismo monárquico basado en la fidelidad a la corona no debilitó la presencia intelectual e ideológica del lenguaje del patriotismo republicano del siglo XVIII en Inglaterra. El esfuerzo más significativo por mantener los principios del patriotismo quizá sean las reflexiones de Shaftesbury en su *Characteristics of Men*, *Manners*, *Opinions*, *Times*, publicado en 1711, en donde denuncia la confusión entre amor a la república y amor al lugar y señala la incapacidad de la lengua inglesa para hacer una clara distinción.

> Debo confesar que en ocasiones me he irritado mucho con nuestra lengua por habernos denegado la utilización de la palabra patria, y no habernos dado otro nombre para expresar nuestra comunidad nativa más que el país, que ya tiene dos significados diferentes abstraídos de humanidad o sociedad (*rus* y *regio*, en francés *campagne* y *pays*). Las palabras predominantes son muchas veces de tal fuerza que influyen considerablemente en nuestra percepción de las cosas. Si se debe a causas como éstas, no lo sé, pero es seguro que en la idea de un estado civil o nación nosotros los ingleses nos confundimos más fácilmente que el ordinario individuo terrenal.[47]

El patriotismo es el afecto que el pueblo siente por su patria, entendida ésta no como la tierra natal, sino como una comunidad de hombres libres que viven juntos por el bien común.

Una multitud mantenida por la fuerza, aunque bajo una misma cabeza, no está propiamente unida. Ni ese cuerpo constituye un pueblo. Es la liga social, la confederación y el consentimiento mutuo, basado en algún bien o interés común, lo que une a los miembros de la comunidad y hace uno al pueblo. El poder absoluto anula al público. Y donde no hay público o constitución, en realidad no hay ni madre patria ni nación.[48]

El verdadero amor a la patria es amor a la «constitución y al gobierno que hace libres e independientes».[49] Es, como dice Shaftesbury encantadoramente, una «pasión generosa» porque su objeto es la meta más noble de la vida humana —esto es, esa vida civil que es la base de la felicidad de los hombres— y porque concierne un bien común y público.

El amor es necesariamente particular: es siempre el amor a personas, objetos o lugares en particular. Puede ser más o menos general; puede ser una vinculación exclusiva a algo que nos pertenece exclusivamente o a algo que compartimos con muy pocos, con pocos, o con muchas otras personas. El patriotismo, según Shaftesbury, es un amor que incluye. Su objetivo principal no es reforzar las diferencias entre los británicos y otros pueblos, o su unicidad, sino más bien unirlos en defensa de la libertad común, que es un bien compartido cuyo valor no depende de ser un bien exclusivo que disfrute un pueblo en particular. La libertad de otros pueblos nunca ha hecho infelices a los patriotas.

La diferencia entre los verdaderos patriotas y los «patriotas de la tierra» no reside en la intensidad, sino en la naturaleza de su ligazón. Una cosa es amar a nuestra patria porque creemos que es exclusivamente nuestra y que su posesión nos hace mejores que a todos los demás; otra cosa es amar algo que tenemos en común con otros individuos sin tener en cuenta que sea únicamente nuestro. El primer tipo de amor a la patria sostiene «una opinión de nosotros mismos tan arrogante como si pretendiésemos que somos originales o semidioses de la tierra», y alienta una inclinación a contraer nuestros puntos de vista dentro del espacio más estrecho posible, y a despreciar todo conocimiento, aprendizaje o comportamientos que no son los de casa; el segundo tipo anima a ser receptivo de las culturas de otros pueblos y naturalmente abarca deberes de humanidad, hospitalidad y bondad sin hacer distinción de raza. El patriotismo entendido como un deseo de libertad funciona como una fuerza que incluye y unifica; une, no separa o excluye.

El amor del patriota por sus conciudadanos es una relación «moral y social». Necesita una sensación de similaridad, ya que ni el amor ni la amistad pueden desarrollarse entre los individuos que no tienen nada en común. Pero sólo necesita esta similaridad entre miembros de la misma sociedad civil. No necesita otros tipos de similitud cultural o racial. Por esta razón el patriota puede mostrarse también bondadoso y amable hacia los hombres que no son sus

conciudadanos y que vienen de países remotos y pertenecen a una raza diferente. El hecho de pertenecer a la misma raza no es razón ni para sentir amor ni amistad hacia los demás conciudadanos ni razón para odiar y excluir. Lo que parece importar tanto a los patriotas de la tierra deja fríos a los patriotas de la libertad, no importándoles tratar con compatriotas o con extranjeros.

Eso no hace del patriotismo una vinculación impersonal. Más bien lo define como un amor seguro de sí mismo. Es extraordinario, escribe Shaftesbury, que ese

> pueblo (los griegos) verdaderamente antiguo, inteligente e ingenioso, con esos excelentes territorios y nobles países que poseían, maestros tan indiscutidos y superiores como eran en toda ciencia, ingenio, urbanidad y modales, todavía se encontraban lejos del desprecio vanidoso, egoísta y ridículo de otros; incluso eran, en el extremo contrario, «admiradores de cualquier cosa que fuese en el menor grado ingeniosa o curiosa de las naciones extranjeras.[50]

Los ingleses, que han cambiado de señores y se han mezclado racialmente varias veces, muestran por el contrario un «ridículo desprecio por otros».[51] El miedo y la inseguridad sobre las raíces étnicas e históricas parece generar la exclusiva ligazón a la tierra natal y una tendencia a ensalzar la unicidad y la superioridad cultural propia. El patriotismo de la libertad es inmune a las preocupaciones y miedos sobre el entorno e historia étnica de los pueblos.

Shaftesbury retrata el patriotismo como una pasión noble que desprecia la inferior, innoble y restringida vinculación a la tierra. Restaura el centro del patriotismo político republicano, pero ensancha la brecha entre el patriotismo de la tierra y el patriotismo político demasiado amplio y no ofrece ninguna indicación de cómo incorporar la natural vinculación a algún lugar dentro de un patriotismo político general y moral. El secreto de la alquímica transformación del patriotismo de la tierra en patriotismo moral podría ser, suponemos, la reducción o desaparición del miedo. La ligazón a la tierra de uno mismo, con todas sus implicaciones

culturales y existenciales, no debe ser demasiado severamente censurada; puede convivir con el compromiso de la libertad común; incluso puede que se convierta en un poderoso apoyo para el compromiso con la libertad, si no hablamos de libertad en general, sino de libertad en común de un pueblo que vive generación tras generación en el mismo territorio.

En la Inglaterra del siglo XVIII, el calificativo «patriota» lo reclamaban para sí todos los partidos. Como ha señalado Quentin Skinner, tanto los *whigs* como los *tories* utilizaban el concepto de patriotismo para expresar «el ideal de actuar para defender y preservar las libertades políticas que sus compatriotas disfrutaban bajo, y debían a, la constitución».[52] Incluso las obras sobre el patriotismo del archienemigo de Walpole, lord Bolingbroke, están repletas con lenguaje republicano. Servir a nuestra patria, señala en *The Spirit of Patriotism*, es un «deber moral» que cada hombre debería realizar «en proporción a los medios y oportunidades que tiene de llevarlas a cabo» mientras la patria lo necesite. Y servir a la patria significa, para él, apoyar al buen gobierno y proteger la «libertad pública». No tener que servir al bien común no es un alivio, sino descender a una vida de indolencia y ociosidad.[53]

Sin embargo, el compromiso político no es sólo un deber, sino una actividad muy gratificante. Ni siquiera los placeres intelectuales de Montaigne, Descartes o Newton, dice Bolingbroke, pueden ser comparados con los de un verdadero patriota «que pone toda la fuerza de su comprensión y dirige todos sus pensamientos y acciones al bien de su patria».[54] Además de ser necesaria para proteger la libertad, la actividad política también es una recompensa en sí misma. El placer de los filósofos termina en la especulación; el del hombre político continúa mientras intente afirmar su plan político. Tiene que vérselas con traicioneros amigos y malvados enemigos, pero también tiene la oportunidad de descubrir la fidelidad y docilidad de otros. Ve tanto lo mejor como lo peor del hombre. Contrariamente al filósofo inmune al compromiso político, su mente siente la emoción del miedo y la esperanza, pero es una

emoción placentera. Si el gran acontecimiento que persigue se decide a su favor, su placer es comparable con el que «se le atribuye al ser supremo»; si es derrotado, su conciencia le consolará.[55]

Para Bolingbroke, el requisito fundamental de un patriota es el compromiso con una constitución libre y el bien común de la gente.[56] Se deduce que para ser patriota no se necesita ser ciudadano de una república libre, sino que también se puede ser súbdito de un monarca, y en efecto el mismo monarca. De hecho, un rey tiene la oportunidad de llevar a cabo la acción más gloriosamente patriótica, estableciendo una constitución libre y redimiendo al pueblo de la corrupción.[57] Sin embargo, admite que un «rey patriota (es) el fenómeno más infrecuente en el mundo físico o moral».[58]

Bolingbroke apoya su ideal de rey patriota con la autoridad que representa Maquiavelo, un autor del que dice «que tiene gran autoridad sobre aquellas personas que puede que me rebatan».[59] Toma de los *Discorsi* el argumento de que «es mejor para el príncipe ser un buen príncipe y aceptar los límites de su poder que gobernar como un tirano, sin el imperio de la ley».[60] También utiliza el comentario de Maquiavelo de que un pueblo corrupto puede únicamente ser corregido por un «poder real», para argumentar acerca de la superioridad de la monarquía sobre el gobierno republicano.[61] Mientras una república no tiene remedio contra la extensión de la corrupción, un «gobierno libre monárquico» puede fácilmente «renovar el espíritu de libertad».[62] Un rey patriota, como dice, es, por tanto, «el más poderoso de todos los reformadores». Bajo su gobierno el pueblo no sólo dejará de hacer el mal, sino que aprenderá a hacer el bien: un nuevo rey patriota crea un nuevo pueblo.

Sin embargo, al avanzar el siglo, el lenguaje del patriotismo asumió más connotaciones pronunciadamente radicales.[63] Un ejemplo del cambio ideológico es el *Dictionary* de Samuel Johnson. En la edición de 1755 define al patriota como «alguien cuya pasión principal es el amor por su patria»; en 1773 añadió las siguientes

palabras: «A veces se utiliza irónicamente para definir a un faccioso alborotador del gobierno»; en 1775 hizo una de las definiciones más citadas de la lengua inglesa: el patriotismo es «el último refugio de un canalla», y se refería a los radicales.[64]

3

El patriotismo y la política de los antiguos

En el siglo XVIII el lenguaje del patriotismo también floreció en la Europa continental dentro del contexto del renacer del pensamiento político republicano. Como se ha señalado, el republicanismo dieciochesco supuso a veces volver a ideas clásicas, pero más a menudo fue el resultado de una experiencia concreta de resistencia política y militar contra el absolutismo. Aunque dominaron la escena política y militar europea, las grandes monarquías no tuvieron éxito en sus repetidos intentos de eliminar las repúblicas de Génova, Lucca, Venecia, Holanda y Suiza, sin olvidar San Marino, y la supervivencia de un puñado de repúblicas sin duda contribuyó a mantener con vida el patriotismo republicano.[1]

El lenguaje del patriotismo republicano fue un poderoso medio para insistir de nuevo contra la política de los modernos (esto es, la política de los estados, príncipes y reyes) en favor de la política de los antiguos (es decir, la política de la república). *Patria* de nuevo vino a significar *respublica* —una comunidad autogobernada de individuos que viven juntos en justicia bajo el gobierno de la ley—, no cualquier estado, y, por tanto, el patriotismo entendido como un amor generoso por la república y la libertad común, un amor que no podía existir bajo regímenes despóticos y tiránicos ni florecer en las monarquías. El patriotismo republicano significaba política: la política de los antiguos, opuesta a la de los modernos; política entendida como buen gobierno, y autogobierno opuesto a mala política y al gobierno desde arriba.

Un ejemplo de la conexión entre el patriotismo republicano y la política como buen gobierno y autogobierno se puede encontrar no sólo en las obras clásicas de Montesquieu y Rousseau, sino también en otros menores y actualmente casi olvidados textos. Un ejemplo es la *Vita civile* de Paolo Mattia Doria, publicado en 1729, que critica la *raison d'état* en favor del viejo ideal de la política como filosofía civil y que es a la vez una refinada defensa del patriotismo. El deber del individuo político, nos dice, es dar forma a una nueva vida civil basada en la religión y el amor a la patria (*amore della patria*) que él define como un vínculo racional que se puede fortalecer mediante el buen gobierno.[2]

El amor a la patria, explica Doria, se basa en la conciencia de que nuestra felicidad depende de la seguridad de nuestro país. La gente se debería sentir ligada a su país como las plantas a la tierra en la que hunden sus raíces, porque si la patria se disuelve no podrán disfrutar más de sus propiedades, de su seguridad personal, ni de los bienes de la vida.[3] Por tanto, deben amar su patria siendo conscientes de que va en su mejor interés hacerlo. Sin embargo, Doria recalca que la gente forma sus juicios a partir de la experiencia directa más que a partir de una evaluación racional: amarán a su país si sienten que es placentero y seguro vivir en él, y esto se puede conseguir mediante la justicia, la concordia y las buenas costumbres.

Doria interpreta el patriotismo como una virtuosa pasión que resulta de la transformación política de las pasiones perniciosas. «El buen individuo político», escribe, «utiliza las pasiones humanas en interés de la patria».[4] Mediante la justicia y la sabia distribución de los honores públicos (*buona política*), puede convertir las tendencias egoístas de la gente en pasiones útiles a la patria. Si la patria está bien gobernada, los hombres buenos comprenderán que su bien depende de la seguridad de la patria y, por tanto, la amarán de todo corazón.

Para poder transformar el amor a uno mismo y la ambición en amor a la patria, el buen gobierno debe verse acompañado de rituales públicos y glorificado por la destacada virtud del príncipe y de los magistrados. Las festividades públicas, recalca Doria, distraen al pueblo de considerar el deseo de un cambio en su gobierno. No deberían ser ni tan frecuentes como para alentar la ociosidad («*l'ozio è pernicioso alle repubbliche*») ni muy raras, porque la gente necesita momentos de descanso. Las ceremonias públicas deberían transmitir al pueblo un sentimiento de majestuosidad de la república o del príncipe. Junto con majestuosidad y grandeza, las fiestas y festivales públicos deben infundir coraje. Aunque los civiles no pueden dedicarse al arte de la guerra, no deben carecer por completo del valor que es necesario para defender a su país: si los enemigos derrotan a los ejércitos e invaden el país, deben encontrarse a un pueblo dispuesto a resistir a la servidumbre con todas sus fuerzas.[5]

La *Vita civile* profundiza mucho más que los trabajos previos sobre el patriotismo en el estudio de las formas por las que el amor a uno mismo y la ambición se pueden transformar en el noble amor a la patria. El elemento decisivo que hace posible la metamorfosis del amor a uno mismo en amor por la patria es, nos dice, la estima del pueblo por su príncipe y sus magistrados.[6] Los hombres nunca quieren a los individuos que desprecian; puede que los encuentren interesantes, pero no los aman. Hasta los hombres más degradados sólo pueden amar la virtud y el verdadero bien. Si los príncipes, los magistrados y los senadores quieren ganarse la amistad del pueblo, primero han de ganarse su admiración y su respeto. Ya que los hombres, señala Doria, aman el misterio y tienen en alta estima aquellas virtudes que asocian con la perfección de Dios, los príncipes, magistrados y senadores deben aparecer ante los ojos del pueblo como semidioses. Sólo pueden hacerlo si poseen una virtud sobresaliente; deben de ser serios pero a la vez generosos, severos, aunque también compasivos. En suma, deben comportarse de una manera que convenza a la gente de su superioridad.

Según Doria, el patriotismo no es únicamente la transformación del amor a uno mismo, sino que también es un antídoto contra el amor a los grandes vicios. Este último, como las grandes virtudes, atrae la admiración, ya que la grandeza, sea cual sea su forma, fascina con facilidad las mentes de los hombres. Por tanto un buen príncipe debe impresionar al pueblo con su notable virtud, para impedir que se admiren los grandes vicios. A personas como César y Alejandro, señala Doria, se los consideró héroes porque fueron poderosos y dieron gloria y poder a sus estados, aunque nunca, o raramente, felicidad. Por sus ambiciones inmoderadas, causaron inmensa miseria, y pese a ello la gente los ve como héroes, los quiere y, en consecuencia, ama a su país.[7] La gente ama pertenecer a un país glorioso; para compartir la llama de la gloria de su país está dispuesta a sufrir las calamidades de la guerra emprendidas para satisfacer la ambición del príncipe y soportar el peso del mal gobierno.[8]

Para encontrar un antídoto al amor a la patria que procede de la admiración de la falsa virtud, Doria vuelve de nuevo a su teoría de la conversión y transformación de las pasiones. El amor a la patria generado por la admiración de las falsas virtudes no puede ser disuelto con argumentos racionales, sino a través de un amor más poderoso, principalmente el amor de la verdadera virtud que procede de la gratitud por la seguridad y la felicidad de que el pueblo disfruta bajo el buen gobierno. El amor a la verdadera virtud es más fuerte y dura más que el amor a la falsa virtud porque se basa en el amor a uno mismo, que nunca abandona a los hombres; en su lugar, el amor a la falsa virtud se basa en la sed de gloria, una pasión que nunca se extingue.

En el volátil universo de las pasiones, no sólo el amor a la falsa virtud puede ser disuelto por el amor a la verdadera virtud, sino que el amor al vicio se puede transformar en odio. Los políticos pérfidos, señala Doria, creen que pueden mantener dóciles a sus súbditos y ganarse su amor alentando sus vicios con su corrupto comportamiento. Cuentan con el hecho de que los hombres, al

principio, aman los vicios y a aquellos que les dan la oportunidad de hundirse en una forma de vida degradada. Sin embargo, después de un tiempo, cuando experimentan los perniciosos efectos del vicio extendido por todos los lados, su amor hacia sus gobernantes corruptos se torna en odio, no sólo hacia los malos gobernantes, sino hacia todo el país.[9] Sin embargo, el odio no genera inmediatamente una rebelión contra los pérfidos políticos. Un pueblo acostumbrado a la corrupción carece de la fuerza espiritual para resistir y rebelarse contra los pérfidos políticos que son responsables de sus miserias. La rebelión se produce cuando los príncipes y los magistrados están convencidos de que el pueblo está tan debilitado que pueden hasta despreocuparse de simular la virtud y dar rienda suelta a su vicioso comportamiento.[10]

Según el análisis de Doria, el amor a la patria es el tema central de la política o, más precisamente, de la «política virtuosa». Cuando escribe que el patriotismo es la base de la verdadera política (*il fondamento della vera politica*), quiere decir que el objetivo de la verdadera política es generar y fortalecer en el corazón de los ciudadanos el amor a la patria que viene del amor a la verdadera virtud. Para él un verdadero hombre político debe ser un maestro en el arte de transformar las malas pasiones en buenas. A través de su estudio del amor a la patria, redescubrió la sutilidad y la grandeza de la verdadera política, esto es, la política de la república.

Las ideas de Doria reflejan una importante corriente de pensamiento político en el siglo XVIII que enseguida circuló ampliamente por Europa. La admiración por el patriotismo republicano y la política de los antiguos, sin embargo, no fue unánime. Unos años antes de la publicación de la *Vita civile* de Doria, Giambattista Vico publicó la *Scienza nuova*, que contiene una crítica radical del antiguo patriotismo proyectado para destruir las fantasías e ilusiones del hombre moderno. Para Vico, el celebrado amor a la patria de los antiguos es la virtud de las sociedades heroicas que ofende a nuestro sentido de la justicia y humanidad. Fue de hecho bárbaro; es decir, una combinación de ignorancia,

superstición, fiereza, egoísmo, avaricia y crueldad. Cuando los autores romanos hablan de libertad, dice Vico, quieren decir la libertad de los patricios, es decir, la libertad de los amos; cuando hablan de *patria* no se refieren a una comunidad de ciudadanos libres, como erróneamente piensan los filósofos, sino a la propiedad o intereses de los padres.[11] El antiguo patriotismo no era un amor generoso por el bien común, sino una innoble vinculación a intereses particulares y al poder.

Los espartanos, el ejemplo más famoso de virtud de la Antigüedad, juraban solemnemente ser enemigos de los plebeyos; los legendarios héroes romanos eran igualmente egoístas e insensibles a los sufrimientos de aquéllos. Ninguno de los famosos héroes republicanos hizo nada por ellos. Únicamente incrementaron el peso que soportaban con guerras para hundirlos aún más en el mar de la usura, y enterrarlos a mayor profundidad en las prisiones privadas de los nobles, donde eran golpeados, como abyectos esclavos, con barras en sus espaldas desnudas. Y si alguien en este período de virtud romana (*nel tempo di essa Romana Virtù*) intentaba liberar a los plebeyos con algún tipo de ley agraria o cerealística, era acusado de traición y sentenciado a muerte.[12]

El «patriotismo» romano ofende profundamente las ideas modernas de virtud que se basan en la justicia y benevolencia hacia la humanidad entera:

> Naturalmente la historia romana desconcertará a cualquier lector inteligente que intente encontrar en ella cualquier evidencia de virtud romana donde había tanta arrogancia (*superbia*) o de moderación en medio de tanta avaricia (*avaricia*) o de justicia o de misericordia donde tanta desigualdad y crueldad (*fierezza*) prevalecía.[13]

La famosa educación romana que los filósofos republicanos siempre han alabado no fue para Vico una escuela de ciudadanía y libertad, sino una severa, cruel y dura afirmación del poder paterno. Y la educación espartana era simplemente crueldad: «Para enseñar a sus hijos a no tener miedo ni al dolor ni a la muerte, (los padres)

les pegaban hasta la muerte en el templo de Diana, debido a lo cual a menudo morían entre dolores agónicos bajo los golpes».[14] Eran feroces en la guerra y extremadamente inhospitalarios con los extranjeros. Su virtud era la única apropiada para su época; no era apropiada a la época de Vico ya que la distancia con las ideas contemporáneas de benevolencia y caridad era demasiado grande. El antiguo patriotismo y la antigua política simplemente han de ser olvidados.

Las palabras de Vico son una dura crítica a un patriotismo que ha degenerado porque no está ni comprometido con la libertad ni basado en la compasión y el respeto. Sin embargo, su refutación de la virtud antigua no tuvo un impacto intelectual significativo. Al contrario, el ideal del antiguo patriotismo ocupó un lugar central en el lenguaje político del siglo XVIII debido a *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu. El significado histórico de la recuperación del antiguo patriotismo por parte de Montesquieu fue, sin embargo, un arma de doble filo: lo rescató del olvido pero al mismo tiempo lo presentó como una virtud apropiada, en su forma genuina, únicamente para los antiguos ciudadanos de las antiguas repúblicas.

El amor a la patria es para Montesquieu un deber y una virtud.[15] Es una ligazón a un bien en particular: los seres humanos quieren a su propia patria, la patria que para ellos tiene un significado particular. El amor a la patria es de esta forma similar a la amistad o generosidad que se siente hacia las personas particulares, pero no hacia la humanidad en general ni hacia cualquiera. No obstante, para que siga siendo una virtud, no puede contradecir el principio de justicia, que Montesquieu define como una relación general o impersonal.[16] Cuando viola el principio de justicia, el patriotismo es la fuente de los peores crímenes; rectificado y moderado por la justicia, se convierte en la fuente de las acciones más espléndidas que puedan honrar a una nación.[17]

Aunque no se puede esperar que imiten el patriotismo de los antiguos, los hombres modernos son capaces de tener un patriotismo suyo propio, que consiste en el deseo de vivir en una

comunidad bien ordenada donde puedan disfrutar de la tranquilidad pública, una administración correcta de la justicia y compartir la bendición del gobierno de la ley y la estabilidad general de la monarquía o la república. El «espíritu de ciudadanía» que se puede exigir a los modernos es un amor a las leyes y al bien común, aun cuando choque con intereses particulares. Aunque diferente de la participación política de los antiguos, los hombres modernos también ejercen una especie de poder soberano en sus actividades diarias, fuera de su entorno familiar, y dentro de la administración de su propiedad.

Esta interpretación del patriotismo también está presente en *El espíritu de las leyes*, obra en la que se recupera el significado original del concepto, pero también se le añaden importantes especificaciones. Como señala Montesquieu en la «Advertencia», el término *vertu* ('virtud'), que aparece en los cuatro primeros libros, no quiere decir virtud cristiana o moral, sino virtud política (*vertu politique*), que es amor a la patria (*amour de la patrie*); es decir, amor a la igualdad (*amour de l'égalité*).[18] Como Maquiavelo, describe el amor a la patria como amor a las leyes y a las instituciones que protegen la libertad común. El amor a la igualdad es amor a la igualdad civil, igualdad como ciudadanos, es decir, derechos políticos iguales e igualdad ante la ley. En el estado de la naturaleza, explica Montesquieu, los hombres nacen iguales pero en sociedad pierden su libertad natural. Vuelven a ser iguales ante la ley mediante la ciudadanía. El verdadero espíritu de la igualdad consiste en «ni hacer a todo el mundo mandar ni en poner a nadie al mando, sino en obedecer y mandar a un igual».[19] El amor a la igualdad que sostuvo la virtud política de los romanos, explica Montesquieu, fue «*jalousie du pouvoir du sénat et des prérogatives des grandes*»; sin embargo, siempre moderada por el respeto. Fue la vigilancia lo que evitó que el senado o los ciudadanos poderosos oprimiesen la libertad común.[20] Por esta razón, el verdadero sentimiento de igualdad únicamente emerge en democracias bien constituidas donde se es «igual sólo como ciudadano», mientras

que, en una democracia corrupta, los ciudadanos quieren ser iguales en todos los aspectos.[21] Donde ya no hay virtud no solamente no hay espacio para la libertad, sino tampoco lo hay para las costumbres, ni amor al orden, ni civilidad.[22] La virtud política exige autolimitación y, por tanto, encaja perfectamente bien con el respeto a las leyes y a los magistrados y alienta el orden y el decoro en la vida privada. El amor a la patria y a la igualdad hace a los hombres capaces de poner los intereses comunes por encima de excesivos intereses privados y faccionales. Por esta razón la virtud política es para Montesquieu, como lo era para Maquiavelo, la base de la libertad: el lugar natural de la virtud, dice, «está con la libertad». Por el contrario, cuando la ambición y la avaricia —los enemigos mortales de la virtud política— se convierten en las pasiones que dominan a los ciudadanos, éstos ya no son capaces de vivir en libertad.

No obstante, Montesquieu también recalca que, en su forma más intensa o heroica, la virtud política es una virtud de los antiguos. Los hombres modernos únicamente la conocen por rumores. Porque debido a su vinculación a intereses privados, no pueden amar su tierra natal ni demostrar el mismo grado de autosacrificio del que se dice que eran capaces los antiguos. El patriotismo de los antiguos era en parte una necesidad; cuando una ciudad era conquistada, explica en sus *Pensées*, los habitantes eran asesinados o esclavizados. Estaban tan fuertemente vinculados porque sus vidas y libertades individuales eran una y la misma que la vida y libertad de la ciudad.[23] El amor a la patria de los griegos, señala, fue el resultado de su *fureur de la liberté* y se emparejaba con su coraje heroico y su odio a los reyes, dándoles fuerza para realizar sus memorables hazañas.[24] Y cuando señala que la virtud política está en el corazón del gobierno republicano,[25] democrático o popular,[26] se refiere a las repúblicas o democracias de los antiguos; esto es, a formas de gobierno en las que el pueblo, como un cuerpo, no sólo tenía el poder soberano, sino también «vigilaba por el cumplimiento de las leyes».

Según Montesquieu, la libertad política es tan necesaria para los gobiernos republicanos como extremadamente difícil de inculcar y preservar. Es necesaria porque, en una república, los ciudadanos que aprueban las leyes y vigilan a los magistrados encargados de que se apliquen también están sujetos a las leyes; si debido a la ambición o a la avaricia no aman la república y sus leyes, las leyes se vuelven ineficaces y la república se disuelve. La virtud política es extremadamente difícil de inculcar, señala Montesquieu, porque «significa renunciar a uno mismo»; exige a los ciudadanos doblegar sus deseos de conseguir bienes exclusivos.[27] Para ser virtuosos, los ciudadanos de una república han de ser educados para dirigir sus pasiones y sus vinculaciones hacia fines comunes. Cuanto más se vean privados de la posibilidad de perseguir intereses propios y de ceder a los placeres de la vida privada, más amarán el orden republicano. Como los monjes que aman a su orden porque «sus reglas los privan de todo aquello sobre lo que se basan las pasiones ordinarias», los ciudadanos deben llevar una vida austera: cuanto más consiga la república doblegar los vínculos particulares y las pasiones privadas, más fuerte será.[28]

Para Montesquieu, el amor a la igualdad, que forma el centro del patriotismo, no es sólo amor de la igualdad cívica, sino también amor a la frugalidad. Además del deseo de ser iguales ante la ley y de disfrutar de los mismos derechos políticos, los ciudadanos deberían compartir «la misma felicidad, las mismas ventajas y las mismas expectativas». La igualdad democrática sólo se puede conseguir a través de una vida frugal que limite «el deseo de poseer» lo mínimo necesario para uno mismo y para su familia.

Cuanta más gente esté contenta con la satisfacción de sus necesidades básicas, más posibilidades habrá de que anhelen la gloria para su patria.[29] Las grandes pasiones y, por encima de todo, el deseo de gloria exigen la moderación de los vínculos con bienes particulares. Privados de la posibilidad de satisfacer intereses particulares, desviarán naturalmente su amor hacia su patria y buscarán la felicidad que produce servirla. Parafraseando, las

palabras clásicas de Cicerón en *De officiis*, Montesquieu recalca que cada ciudadano contrae en el nacimiento una deuda con su tierra natal que nunca puede ser pagada por completo. Por esta razón cada ciudadano debe servir al bien común al máximo de sus posibilidades. Se puede esperar razonablemente de los ciudadanos de una democracia virtud cívica, porque no tienen medios para aspirar a placeres exclusivos; esto es, placeres asequibles para algunos pero no para todos. Ya que tienen muy pocos intereses privados o particulares, no es un gran sacrificio para ellos ser virtuosos.

Montesquieu no sólo ve una amenaza a la virtud política en la avaricia y en la ambición, sino también en el interés individual. Para prevenir el crecimiento de los intereses particulares, las repúblicas deben hacer que sus territorios sigan siendo pequeños. En las repúblicas grandes, «los intereses se vuelven particulares» y el bien común «es sacrificado a mil consideraciones».[30] Por otra parte, en las repúblicas pequeñas el bien común se siente mejor, se entiende mejor, y está más cercano a cada ciudadano. La tierra adecuada para la virtud política, por tanto, se encuentra en repúblicas pequeñas, austeras y frugales.

En su discusión sobre el espíritu de la democracia, Montesquieu introduce una disyunción entre la virtud política y el interés individual que no se encuentra en los análisis de Maquiavelo y en los primeros escritores republicanos. Cuanto más remota en el tiempo se convierte la república, más pura e inalcanzable parece. Para Maquiavelo, como hemos visto, los ciudadanos aman la república y son capaces de acciones virtuosas porque se dan cuenta de que la república es la base de su libertad, seguridad y prosperidad. Aman a su país y su ley porque sienten que la república es su misma causa y porque perciben que es en su interés el vivir en ella. Cuando desempeñan sus deberes civiles, no están sacrificando sus intereses, como mantiene Montesquieu, sino asegurándolos. Cuando los

ciudadanos están corrompidos y no desempeñan sus deberes cívicos, se comportan de la forma más imprudente; no logran actuar en interés propio.

Los teóricos clásicos y modernos han resaltado que el amor a la patria es un amplio espíritu de benevolencia que abarca a los padres, parientes, amigos y ciudadanos. En su lugar, Montesquieu señala que el amor a la patria requiere renuncia y sacrificio; cuando los ciudadanos extienden su amor a su país, deben dejar de amar otras cosas, o por lo menos deben amar otras cosas —a ellos mismos, a sus familias, a sus amigos— de forma menos intensa. Para él, el amor no se expande; cambia. Los hombres modernos lo tienen de forma limitada: lo pueden invertir en sus vidas privadas o en su país. Debido a que su amor se tiene que dividir entre su país y su vida privada, no pueden igualar el legendario patriotismo de los antiguos, quienes canalizaron, según la historia, todo su amor hacia su país.

Sin embargo, de este análisis de la dinámica del amor a la patria, Montesquieu no llega a la conclusión de que los hombres modernos no pueden ser virtuosos, sino que solamente su virtud política no puede ser tan intensa como la de los antiguos. El espíritu comercial, que impregna al mundo moderno y refuerza la vinculación al interés privado, no es una amenaza fatal al patriotismo. Recalca, como Maquiavelo, que las repúblicas deben hacer que los ciudadanos sigan siendo pobres y frugales para preservar el amor a la igualdad que nutre la virtud política. Por «pobreza» se refiere a un nivel medio entre lujo e indigencia. Un ciudadano pobre es aquel que «necesita trabajar para conservar y adquirir».[31] Por tanto, el espíritu comercial es perfectamente compatible y de hecho sostiene esta suerte de pobreza y de frugalidad. Puede ocurrir perfectamente que el comercio haga a algunos ciudadanos tan ricos que no necesiten trabajar más. Esto no sólo echaría a perder la igualdad social republicana, sino también el *spirit* del comercio. De hecho, los

ciudadanos perezosos que viven en el lujo pierden los hábitos de moderación, frugalidad, economía, sabiduría, trabajo, tranquilidad, orden y disciplina que constituyen el espíritu del comercio.[32]

Montesquieu distingue entre la pobreza que forma parte de la servidumbre y la pobreza que forma parte de la libertad de la gente. La primera es impuesta al pueblo por la severidad del gobierno; la segunda es una pobreza que el pueblo ha escogido porque desprecia o porque no conoce la comodidad de la vida. Los dos tipos de pobreza tienen efectos muy diferentes en la virtud cívica. Mientras los pueblos cuya pobreza es consecuencia de su servidumbre «no son capaces de ninguna virtud», el pueblo cuya pobreza es parte de su libertad «puede hacer grandes cosas».[33] Contra Cicerón, que sostenía que el mismo pueblo no puede ser a la vez los gobernantes y los funcionarios del universo, Montesquieu recalca que los grandes proyectos y los corazones valientes no son incompatibles con proyectos pequeños y preocupaciones ordinarias. Lejos de ser incompatible con la igualdad republicana, de hecho el comercio encuentra en las repúblicas la tierra más favorable. En las repúblicas los ciudadanos felizmente se dedican al comercio, incluso a grandes empresas comerciales, porque se sienten seguros de que no se verán privados de los beneficios de sus actividades. A su vez, el espíritu comercial tiene efectos beneficiosos sobre las repúblicas porque alienta la frugalidad y la pobreza que mantiene las costumbres incorruptas, y fomenta tanto en la vida privada como en la pública la civilidad y el orden. También estimula el amor a la patria y la virtud política, particularmente si las leyes mantienen una adecuada igualdad social.[34] Un comerciante puede perfectamente amar con facilidad a la patria que protege su comercio y le permite prosperar. La sensación de seguridad que Montesquieu llama «libertad política» es para los hombres modernos una poderosa fuente de vínculos con la patria y con sus leyes.

Montesquieu presenta dos interpretaciones del patriotismo. En sus reflexiones sobre la democracia, basadas en fuentes clásicas, redescubrió el patriotismo de los antiguos basado en la unidad social

y lo describió como un ideal noble pero irreal para los hombres modernos que viven en sociedades comerciales; en sus reflexiones sobre el espíritu comercial, aboga por un patriotismo basado en el amor a la libertad que esté al alcance de los modernos. Mientras el primero es amenazado por los intereses privados, el último es compatible con ellos. Montesquieu indica dos formas de realizar el patriotismo: una mediante la unidad y el sacrificio, otra mediante la libertad y el interés propio. La primera lleva a un patriotismo puro pero imposible; la segunda a otro, impuro pero más viable y atractivo.

Las ideas de Montesquieu sobre la virtud política se convirtieron en parte del patriotismo de la Ilustración. El artículo «Patrie», en la *Encyclopédie*, repite la definición de Montesquieu casi literalmente y presenta la virtud política como un ideal noble que requiere, sin embargo, una fuerza moral demasiado grande para los hombres modernos. La virtud política, dice el artículo, es «amor a la patria (*amour de la patrie*)», amor a las leyes, amor al bienestar del Estado, y es particularmente fuerte en las democracias. Es, como Montesquieu había dicho, la renuncia a uno mismo, preferencia por lo público sobre el interés privado. Ya que es una pasión y no un razonamiento filosófico, todos los hombres lo pueden adquirir;[35] es un vigorizante para el alma que fortalece hasta a los hombres más débiles y les hace capaces de «grandes cosas por el bien común (*des grandes choses tour le bien public*)».[36] Sin embargo, cuando los hombres modernos leen las historias de los héroes del patriotismo antiguo, consideran a éstos no como de una moral ejemplar, sino como idiotas ilustres.

El artículo de la *Encyclopédie* no es solamente importante para ilustrar el carácter ambivalente del renacimiento del lenguaje del patriotismo para el que *El espíritu de las leyes* preparó el camino, sino también para comprender el significado de las definiciones de virtud política como *amour a la patrie* del siglo XVIII. *Patrie*, se nos dice, no significa el lugar donde hemos nacido, como sostiene la concepción vulgar. Significa, en cambio, 'estado libre' (*état libre*) del

que somos miembros y cuyas leyes protegen «nuestra libertad y nuestra felicidad (*nos libertés et notre bonheur*)».[37] El término *patrie* es sinónimo de *república* y *libertad*.[38] Bajo el yugo del despotismo no hay *patrie*.[39] Siguiendo una vez más los pasos de Montesquieu, el autor señala que:

> Aquellos que viven bajo el despotismo oriental, donde no se conoce otra ley más que la voluntad del soberano, ninguna otra máxima que la adoración a sus caprichos, otros principios de gobierno que el terror, donde ninguna fortuna y ninguna cabeza están seguras; esta gente no tiene patria, y ni siquiera conocen la palabra, que es la verdadera expresión de la felicidad.[40]

Correctamente entendida, *patrie* significa un país que todos sus habitantes tienen interés en preservar (*sont intéréssés à conserver*) y que es hospitalario con los extranjeros. Es su madre común que ama a todos sus hijos por igual; honra a los ciudadanos que se han distinguido por su virtud, pero no discrimina o admite injustas preferencias. Acepta que algunos ciudadanos sean más ricos que los otros, pero exige que el camino a los honores y cargos públicos esté abierto a todos; y por encima de cualquier otra cosa no puede tolerar la opresión de un solo ciudadano. Sonríe cuando puede beneficiar a sus ciudadanos y únicamente castiga con gran pesar.

También Voltaire, en su *Dictionnaire philosophique*, asimila la *patrie* con la *polis* o república. La *patrie*, escribe, es la reunión de muchas familias. Los individuos están vinculados a su *patrie* por el mismo amor que los une a su familia, salvo que medie un interés contrario al bien común. En la *patrie* los intereses particulares de los ciudadanos naturalmente se traducen en el interés general: «On fait des voeux pour la république, quand on n'en fait que pour soi même».[41] Por lo que la palabra *patrie* se refiere a las repúblicas o al gobierno de un buen rey, pero nunca a la tiranía:

> ¿Qué es, pues, la *patrie*? ¿Será acaso un buen campo, cuyo propietario, viviendo cómodamente en una casa surtida de todo, puede decir: este campo que yo cultivo, esta casa que yo he edificado son míos, y vivo en ellos bajo la protección de las leyes que ningún tirano puede violar? Cuando los que

> posean campos y casas como yo se reúnan para tratar de sus intereses comunes, tendré yo voto en esa asamblea, porque constituyo parte del todo: una parte de la comunidad, una parte de la soberanía; he ahí mi patria.[42]

Para Voltaire y los filósofos cosmopolitas de la Ilustración, *patrie* no hace referencia a ninguna cultura, lenguaje o etnicidad en particular; lo que constituye una *patrie* es el gobierno de la ley, la libertad y el autogobierno. Para él, *patrie* es la república reducida a su estructura política y legal esencial, el lugar no importa, y la historia aún importa menos: uno puede encontrar su *patrie* allí donde las libertades civiles y políticas estén garantizadas. Una *patrie*, concebida como tal, puede exigir de sus ciudadanos una vinculación que venga del amor y del interés propios. Para Voltaire los ciudadanos sienten el mismo amor por su *patrie* que por su familia; por «amor», sin embargo, no se refiere a amor benevolente, sino a amor propio. Resuelve el contraste entre amor propio y amor a la patria propuesto por Montesquieu reduciendo la *patrie* a la estructura puramente legal y política de la república y luego interpretando el amor a la patria como un amor propio ilustrado. Su explicación de amor a la patria como amor propio es coherente con su visión de *patrie*: si la *patrie* es simplemente una estructura legal y política que protege los derechos de los ciudadanos, sólo le puede exigir una vinculación que venga del amor propio. Amarán su *patrie* mientras encuentren conveniente ser ciudadanos de esa república; si creen que ya no es así, probablemente se irán, si pueden. Su patriotismo es un amor racional con todo su significado; un amor que conviene a individuos racionales que saben calcular sus intereses. No queda ningún rastro del patriotismo de los antiguos: nada de compasión, ni de *pietas*, ni de sed de gloria. Es un patriotismo al alcance del hombre moderno, un patriotismo perfecto para los ciudadanos del mundo que pueden disfrutar de una buena o incluso de una gran vida en cualquier sitio, mientras que otros —a lo mejor, menos racionales, que aman a sus países no porque

encuentran conveniente vivir allí, que confían en sus países para mantenerse vivos y que trabajan para hacerlos buenas repúblicas—no lo viven.

Aunque despreciaba el cosmopolitismo de los *philosophes* como si fuera una máscara para esconder su egoísmo, el Rousseau «nacionalista» también emplea el término *patrie* como equivalente a «república» y acepta la concepción convencional de la virtud política como amor a la patria. Como pasa con Montesquieu, la virtud política de Rousseau no es ni un estado de inocencia ni una virtud cristiana, sino un precioso legado de los antiguos que la política de los modernos se esfuerza implacablemente en destruir. Parafraseando a Montesquieu, escribió que «los antiguos políticos hablaban incesantemente de tradiciones y virtud: los nuestros sólo hablan de comercio y de dinero».[43] Para él virtud es la *conformité de la volonté particulière à la générale* y el amor a la patria es la forma más efectiva de alentar la virtud: «¿Queremos que la gente sea virtuosa? Comencemos haciéndole querer a su patria.»[44]

Aunque Rousseau adopta el vocabulario de Montesquieu y utiliza algunos de sus argumentos sobre el declive de la virtud política entre los pueblos modernos, se separa de la línea del autor de *El espíritu de las leyes* en la evaluación de virtud *versus* civilidad. Mientras Montesquieu había alabado tanto la virtud política de los antiguos como la civilidad de los modernos, Rousseau comenzó su carrera como el celoso campeón de la virtud de los antiguos y enemigo de la corrupta civilidad de los modernos. La virtud de los antiguos se convierte en sus manos en un arma ideológica contra la corrupción de los modernos. Virtud, escribe en sus *Discours sur les sciences et les arts*, «*es la force et la viguerur de l'àme* que reluce contra las sospechas, ofensas, miedos, frialdad, odio, traición» que se esconden bajo «ese uniforme y engañoso velo de cortesía, bajo esa muy encomiada urbanidad que debemos a la ilustración de nuestro siglo».[45] Contra el cortés pero corrupto hombre europeo moderno, Rousseau opone sus ejemplos de virtud: el campesino rústico y, por encima de todo, los ciudadanos de Esparta, «una

república de semidioses», y la Roma republicana, el «templo de la virtud». Su concepto de virtud es reminiscente de la *virtù* de Maquiavelo. El príncipe y la nobleza de Italia, escribe en un pasaje que recuerda a *El príncipe*, «se sentían a gusto siendo virtuosos y aprendían a superarse intentando ser vigorosos y belicosos».[46] De hecho, en su alabanza de la virtud militar va tan lejos como para glorificar las conquistas de Roma como una forma de imponer la virtud en el mundo: «El único talento meritorio de Roma es el de conquistar el mundo y hacer que la virtud reine en él.»[47]

Aunque no utiliza el término «virtud política» y habla simplemente de *vertu*, Rousseau se refiere a la virtud cívica; esto es, a la fuerza moral del ciudadano que es capaz de luchar contra la corrupción y la opresión. Es una fuerza que procede de una indignación moral que enciende el alma y que alienta a su voluntad a resistir y a luchar. La virtud cívica no es una interpretación racional, sino una pasión; es una alteración del alma y del cuerpo más que del estado mental. Lo opuesto a un ciudadano virtuoso es el ciudadano que permanece frío e inactivo ante la corrupción, hasta cuando la condena.

El patriotismo puede marchar junto a la delicadeza y el amor a la humanidad, pero también puede requerir severidad e incluso crueldad. Bruto, escribe Rousseau, no era para nada un hombre agradable, pero no se puede negar que fuera virtuoso. Al asumir un cargo político, puede que los ciudadanos se vean obligados a mostrarse severos para ser virtuosos; Bruto condenó a sus propios hijos a muerte porque habían conspirado contra la República, y presidió la ejecución.[48] El siglo XVIII, escribió Rousseau en respuesta a una crítica de los *Discours sur les sciences et les arts*, juzga su conducta como cruel; Bruto merece, por el contrario, nuestra más profunda admiración por su compromiso con la república y por la fuerza con que cumplió con sus deberes como magistrado.[49] Si hubiese concedido el perdón a sus hijos, los demás conspiradores se hubiesen librado totalmente, con la obvia consecuencia de debilitar a la recién fundada república. Aunque la república hubiese sobrevivido,

un acto de clemencia hacia sus hijos hubiese socavado el imperio de la ley: si los ciudadanos culpables de alta traición son perdonados, ¿cómo se puede castigar a los criminales ordinarios? Bruto, según los críticos de Rousseau, debería haber abandonado su magistratura y haber dejado a otro condenar a muerte a los conspiradores. Si un magistrado abandona su puesto en un momento de extremo peligro para la república, responde Rousseau, está actuando como un traidor y merecería la muerte. Los *Discours sur les sciences et les arts* terminan con una alabanza de la virtud como «la sublime ciencia de un alma simple», como la voz de la conciencia que se escucha «en el silencio de las pasiones».[50] Sin embargo, la virtud que exalta a través de todo el ensayo es la *virtù* que no es la voz de la conciencia hablando en el silencio de las pasiones, sino una pasión en sí misma, una fuerza y vigor del alma, inspirado por el amor a la patria.

Como ya se ha señalado, Rousseau define la virtud cívica como la conformidad de la virtud particular con la general, pero lo que hace posible esta identificación o unidad de lo particular con la voluntad universal es el amor a nuestros conciudadanos. «Amamos voluntariamente lo que es querido por el pueblo que queremos.»[51] El amor al país que sostiene la virtud cívica no es el amor a una entidad impersonal o abstracta, sino la vinculación a un pueblo en particular, a un pueblo que conocemos porque lo vemos, vivimos con él, tenemos intereses y recuerdos en común. No se puede amar a extraños, a individuos desconocidos o anónimos.[52] El amor a la patria, escribe Rousseau, es «cien veces más ardiente y delicioso que el de una amante».[53] Inspira «un ardor fogoso y sublime» que no se puede encontrar en una virtud moral pura (*pure vertue*); esto es, la virtud de un filósofo. La virtud del filósofo nos enseña el camino hacia nuestra felicidad personal; la virtud cívica nos exige buscar una felicidad que compartimos con nuestros conciudadanos. Entre Sócrates que enseña la verdad y Catón que se enfrentó al tirano en defensa de la república, las leyes y la libertad en común, no deberíamos dudar en elegir a Catón.

Si queremos entender el significado de la virtud (política) en Rousseau, debemos recordar que para él también *patrie* significa por encima de todo libertad en común. El amor a la patria que sostiene la virtud política es, por tanto, el amor a la libertad común, nuestra propia libertad y la de nuestros conciudadanos. Sin libertad y sin ciudadanos, hay un *pays*, pero no una *patrie*.[54] La conexión entre *patrie* y libertad es repetida utilizando las mismas palabras en las *Considérations sur le gouvernement de Pologne*: «El amor a la patria; es decir, amor a las leyes y a la libertad»; en otra versión de la obra el orden se invierte: «El amor a la libertad; es decir, el amor a la patria y a las leyes».[55] Para Rousseau, lo que constituye una *patrie* es primordialmente la relación entre el Estado y los ciudadanos y la forma de vida que las leyes e instituciones políticas promueven. Una carta que Rousseau escribió el 1 de marzo de 1764 al lugarteniente Charles Pictet en Ginebra es especialmente aclaratoria al respecto. El 12 de mayo de 1763, como respuesta a la decisión del Pequeño Consejo de la República de Ginebra de prohibir la publicación de su *Lettre à Cristophe de Beaumont*, siguiendo medidas similares a las tomadas contra el *Contrat social* y *Émile*, Rousseau renunció formalmente a sus derechos como ciudadano (*bourgeois*) de Ginebra. Fue, según escribió, una decisión dolorosa, una ruptura definitiva. Se daba cuenta de que no vería más su patria. Y también decía que el dolor le parecía atenuado: no sentía amor, ninguna ligazón. Todo lo que abandonaba era un frío sentido del deber e indiferencia. ¿Qué había provocado que un amor tan intenso desapareciese?

La respuesta reside en el patriotismo de Rousseau descrito en sus primeros textos, especialmente en la dedicatoria del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, donde reafirma solemnemente su adhesión a la república de Ginebra. Ya era por nacimiento un *bourgeois* de Ginebra; quería serlo por propia elección. Había dejado su ciudad natal cuando era joven. Ginebra también había forzado a su padre a

marcharse y las mismísimas leyes de la república habían evitado que Jean-Jacques volviese. Pero todavía afirma que escogería Ginebra como su *patria*.

Ama la república y ama Ginebra porque es su república, una buena república, por lo menos en su imaginación. Amaría, dice, vivir en una república donde «el delicioso hábito de reunir y conocerse entre todos hace del amor a la patria (*amour de la patrie*) un amor hacia los conciudadanos más que un amor a la tierra (*amour des Citoyens plutôt que celui de la terre*)»[56] y donde el soberano y los ciudadanos «puedan tener un único e idéntico interés» para que las deliberaciones soberanas tendiesen a promover la felicidad común. Habría deseado, en otras palabras, vivir bajo un gobierno democrático bien ordenado. Su amor pertenece a una república en la que el imperio de la ley protege la libertad de cada ciudadano; a «una república feliz y tranquila cuyos orígenes se pierdan en la oscuridad de los tiempos; que haya soportado sólo ataques hostiles que sirvan para hacer surgir y fortalecer el coraje y el patriotismo (*amour de la patrie*)»; una república cuyos ciudadanos «acostumbrados hace largo tiempo a una sabia independencia no sólo son sino que merecen ser libres»; una ciudad libre sin deseos de conquista y protegida por una situación favorable debida al miedo a ser invadida por poderosos vecinos.[57]

Patrie quiere decir para Rousseau una comunidad tranquila en la que uno pueda vivir en «dulce sociedad» con los conciudadanos, mostrando hacia ellos humanidad y amistad; una comunidad en la que uno pueda esperar ser recordado «como un hombre bueno y un patriota honrado y virtuoso (*d'un homme de bien*, *et d'un honnête et vertueux Patriote*)».[58] El pensamiento de acabar su vida lejos de su *patrie* provoca sentimientos de pesar, ternura, anhelo:

> Si, menos afortunado o demasiado tarde sabio, me encontrase reducido a acabar en una enfermiza y languideciente residencia en la tierra en otros climas, lamentando vanamente ese reposo y paz de la cual una juventud desperdiciada me habría privado, por lo menos mantendré en mi alma los sentimientos que fui incapaz de expresar en mi propio país (*pais*)...[59]

Nadie puede comprender el valor de *patrie* mejor que el que la ha perdido, como le ocurrió a Rousseau. Y para un verdadero patriota (*un vrai Patriote*), el valor de la *patrie* consiste por encima de todo en la constitución proyectada para proteger la libertad y el modo de vivir y las costumbres que aquélla comporta. El mismo verdadero patriota, actuando como tal, decidió nueve años después abandonar su ciudadanía porque se dio cuenta de que la *patrie* a la que estaba ligado ya no existía. Ginebra seguía allí, con su gente, su historia, su lengua, sus instituciones y sus leyes. Lo que ya no estaba allí era la república y la libertad. Aunque todo seguía en su sitio, la corrupción de la relación política entre el Estado y el ciudadano era suficiente para acabar con la *patrie*.[60] Su decisión, dice en una carta a Picted, era el resultado de la desilusión: después de lo que le habían hecho, no podía seguir creyendo que también él tenía una *patrie* y que ésta era la república de Ginebra. La desilusión, como explica en su carta, no deja rastro de cólera o de resentimiento, simplemente indiferencia y desapego. Comunidad y significado deben buscarse en otro lugar.

Para Rousseau el patriotismo es primordialmente un amor político; un amor que es el producto del buen gobierno y se debe a la gratitud por la libertad y el bienestar que el buen gobierno asegura a todos los ciudadanos. Para merecer el amor de sus ciudadanos, la *patrie* debe amarlos a todos y cada uno por igual. Su amor también es político y se expresa mediante una protección cuidadosa de la libertad y de los derechos políticos de todos los ciudadanos. Al proteger su libertad la patria (*patrie*) hace que los ciudadanos se sientan seguros; al reconocer sus derechos políticos, les hace percibir que su país es algo que les pertenece:

> Por tanto, dejad que la patria se muestre como la madre de todos los ciudadanos. Dejad que la patria les sea más querida con las ventajas de que disfrutan en su tierra natal. Dejad que el gobierno les ceda una parte lo suficientemente grande de la administración pública para que se puedan sentir en su casa. Y dejad que las leyes no sean, en su opinión, más que las garantías de la libertad en común.[61]

Una buena constitución política y un buen gobierno son condiciones suficientes para el patriotismo, mientras que una mala constitución y un mal gobierno inducen a los ciudadanos a despreocuparse de sus deberes cívicos. Como explica Rousseau en el capítulo del *Contrat social* sobre delegados o representantes, «dans une cité bien conduite chacun vole aux assemblées; sous un mauvais Gouvernement nul ri aime à faire un pas pour s'y rendre».[62] Los ciudadanos van con gusto a las reuniones públicas si creen que hay una buena posibilidad de que el interés común y, por tanto, su interés individual, se lleve adelante. En este caso el compromiso es compensador; cada ciudadano recoge una valiosa porción de la felicidad común que conllevan las buenas discusiones públicas. Si saben que la reunión ratificará los intereses particulares de una facción, preferirían quedarse en casa para buscar la felicidad en la vida privada. Su amor a la patria se ha enfriado; y lo que lo ha enfriado ha sido el mal gobierno.[63]

Sin embargo, para Rousseau el amor a la patria no es exclusivamente un amor político; no es solamente el amor a las leyes y a la constitución. Es también amor a una forma de vida, a una cultura, a una lengua, de un lugar; pero por encima de todo sigue siendo un amor político: lengua, cultura, religión, no pueden mantener vivo el *amour de la patrie* si no hay libertad política y civil, si no hay república. La opinión de que para Rousseau y para los republicanos clásicos el sentimiento patriótico y la participación política «dependía y sólo puede depender de la unidad social, religiosa y cultural» y que «eran la expresión política de un pueblo homogéneo»,[64] por tanto, es sólo parcialmente correcta. La unidad cultural, religiosa y social de un pueblo alienta la virtud cívica, pero la condición previa esencial es política: es decir, el buen gobierno. Un pueblo puede ser totalmente homogéneo desde un punto de vista cultural, religioso y social, y aun así, si se encuentra bajo un régimen despótico o una tiranía, el amor a la patria nunca florecerá en él. Juntas, homogeneidad y buen gobierno son la mejor combinación para que florezca la virtud cívica, pero la homogeneidad y el

despotismo producen docilidad y corrupción. La homogeneidad cultural, religiosa y social ayudan, pero no son condiciones necesarias para el florecimiento de la virtud cívica. El buen gobierno unido a la diversidad (social y religiosa) puede producir virtud cívica en su sentido más genuino; es decir, amor a la libertad.[65] Sin embargo, si el pueblo está políticamente corrompido, no puede recuperar su libertad y restaurar el buen gobierno, a pesar de la homogeneidad.[66]

Mère commune, *liberté commune*: el adjetivo *común* es el elemento recurrente en las metáforas que Rousseau utiliza para caracterizar a la *patrie.* La comunidad que evoca Rousseau indica el compromiso del Estado de proteger la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos, haciendo de la libertad y la seguridad un bien común. Este compromiso es una consecuencia del principio de que la libertad de un único ciudadano es tan importante como la libertad de toda la *patrie*.

En la teoría de Rousseau de la constitución política legítima, comunalidad implica la obligación de tratar justamente a todos los ciudadanos. La libertad de cada miembro debe ser protegida por la fuerza común de todos los miembros. Esto quiere decir, en el modelo ideal, que una injusticia perpetrada contra un ciudadano afecta no sólo a la relación entre el Estado y toda la ciudadanía; rescinde las obligaciones políticas de los ciudadanos para con el Estado. El contrato social establece que la libertad de cada ciudadano es una parte de la libertad común. Si un ciudadano o algunos ciudadanos son tratados de forma injusta, no es únicamente su libertad la que es infringida, sino la libertad común. Los ciudadanos poderosos o los magistrados corruptos son los enemigos de los ciudadanos desafortunados que son las víctimas de su ambición, y son también los enemigos de toda la república, y por esta razón deben ser castigados por la república en su conjunto.

Como he señalado, la afirmación de Rousseau de que la libertad de un ciudadano es parte de la libertad común y, por tanto, debe concernir a todos, es un principio normativo que forma parte de la

teoría de la república. En la práctica, la violación de la libertad de uno o varios ciudadanos puede dejar, y de hecho deja indemne, la libertad —entendida como personal o negativa— de todos los demás. Pero si la república fuese una verdadera república, no toleraría la violación de la libertad de ninguno de ellos; y si los ciudadanos fuesen verdaderos ciudadanos, considerarían la violación de la libertad de uno de ellos como un ataque a la libertad de todos. La argumentación de Rousseau intenta proveer de una justificación política la resistencia del ciudadano contra el gobierno cuando éste comete injusticias o no hace lo que puede para proteger la libertad de un ciudadano. Si el Estado afirma ser una república, los ciudadanos tienen derecho, y tienen el deber, de resistir y luchar contra los magistrados o los ciudadanos poderosos que violan la libertad común.

La consecuencia de la teoría de la república que Rousseau desarrolla en *Économie politique* y en el *Contrat social* es que la virtud política es el producto de las condiciones políticas; es un amor que depende de la satisfacción, por parte de la república, de las obligaciones políticas que tiene con respecto al ciudadano. Cuando la patria niega el amor político que debe a cada ciudadano, engendra a su vez, y merece, el odio político o el desprecio de los ciudadanos: el término *patrie* se convierte en *odieux ou ridicule*.[67]

Mientras Montesquieu había definido la virtud política como el espíritu de la democracia, Rousseau recalca que debe ser el principio en que se basa cualquier estado bien constituido, por tanto, emancipando la virtud cívica de la exclusiva conexión con una forma de gobierno que él considera demasiado perfecta para los hombres, y por encima de todo para los hombres modernos. Como es bien sabido, por democracia Rousseau quiere significar la democracia de los antiguos; es decir, una forma de gobierno en la que los ciudadanos son a la vez miembros del cuerpo soberano y gobernantes: aprueban y ejecutan las leyes. Concentrar ambos poderes en las mismas manos ofrece numerosas oportunidades para

la corrupción. Para que un ejecutivo democrático no se corrompa, el ciudadano debe de poseer una virtud realmente excepcional: «un gobierno tan perfecto no es para hombres».[68]

Rousseau repite en varios pasajes que la virtud política de los antiguos no puede ser un ejemplo para los ciudadanos modernos, pero también admite, por lo menos en las *Lettres écrites de la montagne*, la posibilidad de una virtud política más sobria alcanzable por el hombre moderno. Los pueblos antiguos, dice, «ya no son un modelo para los modernos».[69] Se daba cuenta, como su crítico Benjamin Constant, de que los hombres modernos no quieren ni pueden cultivar la «libertad de los antiguos». Ellos (refiriéndose a los ciudadanos de Ginebra) son comerciantes y artesanos preocupados por sus intereses particulares, su trabajo, sus beneficios; no pueden ni quieren dedicar la mayoría de su tiempo a la política. Son reacios a mezclarse en los asuntos públicos porque encuentran su actividad y su vida familiar más interesante y gratificante que la participación en el gobierno, y porque saben que la política a menudo es peligrosa y perjudicial para los intereses privados. No pueden y no quieren ser virtuosos de la misma forma que se dice que lo fueron los espartanos, los atenienses y los romanos, pero pueden ser, y a menudo son, civilizados, pacíficos, trabajadores y observadores de la ley. Conocen sus derechos y están dispuestos a cumplir con sus deberes para con la comunidad. Poseen, al menos en los mejores casos, las cualidades apropiadas para la vida civil: modestia, decencia y gravedad. Aman las leyes de su país y respetan la igualdad cívica porque saben que las leyes y la igualdad cívica son las bases de su seguridad y prosperidad personales. La libertad es para ellos «un moyen d'acquérir sans obstacle et de posseder en sureté».[70]

Habiendo reconocido que la virtud de los antiguos no se puede exigir a los ciudadanos modernos, Rousseau señala también que una completa falta de compromiso con la libertad común necesariamente acarrea la pérdida de la libertad individual, a la que están tan profundamente ligados. Para los ciudadanos modernos, servir al bien

común es oneroso, pero la despreocupación de las obligaciones cívicas trae consigo la servidumbre: «Ceux qui ne peuvent supporter le travail ri ont qú à chercher le repos dans la servitude».[71]

La causa de la pérdida de la libertad no es únicamente la desgana de participar en el proceso legislativo o en el gobierno, sino el hábito de permanecer silenciosos y pasivos ante los abusos perpetrados por el gobierno o por los ciudadanos poderosos. Si los ciudadanos no alzan la voz y resisten cuando el gobierno impone impuestos injustos, manipula los procedimientos electorales, viola los derechos de propiedad, o niega juicios justos, ponen en juego su libertad personal y política. Tan pronto como una injusticia sea consumada, da igual contra quien, deben alzar sus voces y reaccionar con prontitud. Si no se dan cuenta de que el interés público es también su interés personal y no defienden la libertad común mientras aún se esté a tiempo, no serán capaces de evitar que la tiranía destruya la república.[72] La tiranía se afirma a sí misma de una forma indirecta. No ataca al bien público directamente, sino que corroe y debilita la creencia de los ciudadanos de que la república es un bien que poseen y disfrutan en común. No resistir los ataques a la libertad común que se dan cuando la libertad de un solo ciudadano es oprimida es tan razonable como el comportamiento del hombre que se negaba a salir de la cama mientras su casa ardía porque él «¡sólo era un inquilino!».[73]

Rousseau sitúa el patriotismo entre la indiferencia y el fanatismo; entre la completa despreocupación por el bien común y el compromiso total con él. Condena a los ciudadanos que permanecen fríos y pasivos ante las injusticias que afectan a los otros ciudadanos, sin esperar de ellos que se conviertan en mártires. El patriotismo es una pasión, una fortaleza del alma que hace a los hombres capaces de actuar. Pero no es la furia ciega del fanático o la devoción total del héroe.[74] La virtud de los héroes es sublime: es una devoción total a la felicidad de los otros por la gloria. Cuando se une al deseo de gloria en el alma heroica, el amor a la patria

degenera en un ardor que no duda en recurrir a los medios más espantosos (*moyens odieux*).[75] El mundo, señala Rousseau, ha tenido demasiados héroes; nunca ha tenido suficientes ciudadanos.

El ciudadano virtuoso no desea ser un legislador o gobernante a plena dedicación. Simplemente está preparado para y es capaz de alzarse contra los enemigos domésticos y extranjeros de la libertad común, si hubiese necesidad; si no, está satisfecho con dedicarse a sus asuntos y complacerse en la vida privada e incluso en la transgresión. Puede ser severo con los enemigos de la república, pero no necesita ser demasiado severo consigo mismo. El patriotismo es incompatible con la apatía y la cobardía, pero se acomoda a las situaciones con espíritu alegre. Las descripciones de Rousseau del patriotismo son a menudo descripciones de fiestas y bailes, celebraciones de unidad y concordia. En la famosa página de *Lettre à d'Alembert* en la que describe uno de los momentos más intensos de la identificación patriótica de su vida, recuerda la admiración que sintió por el orden y la unidad del regimiento Saint-Gervais; pero esos soldados no marchaban a la guerra: bailaban, y la excitación de Jean-Jacques creció cuando los soldados rompieron filas y se mezclaron alegremente con los ciudadanos.[76]

En ocasiones, Rousseau aboga por la primacía del patriotismo sobre los deberes hacia la humanidad y alaba un patriotismo exclusivo. Los espartanos, escribe Rousseau, eran ambiciosos, avariciosos e injustos con los extranjeros porque para ellos eran «simplemente hombres»; es decir, nada. Pero lo importante, señala Rousseau, es ser bueno con nuestros conciudadanos.[77] En otras ocasiones exhorta al pueblo a obedecer siempre lo que le dicte la conciencia, la voz que habla de parte de la humanidad.[78] Sin embargo, si un pueblo está a punto de perder su libertad, o ha perdido su libertad, la defensa de la identidad y cultura nacional prevalece por encima de cualquier otro objetivo. Cuanto más débiles son las instituciones políticas de un país, más debe la libertad política depender de la unidad cultural, religiosa o social del pueblo. Si un país está rodeado de estados agresivos y despóticos, como era

el caso de Polonia, la única forma de defender su libertad o de volver a conseguirla es educar a ciudadanos que son patriotas; es decir, ciudadanos que sólo viven para su país y que tienen la república arraigada en sus corazones. Con instituciones políticas pobres, poca población y ninguna disciplina militar, Polonia puede contar únicamente con la virtud y el patriotismo de sus ciudadanos. Si quieren seguir siendo libres, o volver a ser libres algún día, los polacos deben hacerse tan profundamente polacos como para resistir cualquier contaminación cultural que proceda de sus poderosos vecinos rusos. Su unidad cultural, sus recuerdos comunes deben proporcionarles la *force national* que necesitan para resistir las amenazas exteriores. Para ellos el objetivo más urgente, por tanto, es hacerse patriotas *par inclination*, *par passion*, *par necessité*.

Un pueblo dividido o carente de libertad debe tener por encima de todo lo demás amor y estar orgulloso de su cultura nacional.[79] Deben de ser ellos mismos, para ser algún día libres. En *El gobierno de Polonia*, escribe:

> Repito: instituciones *nacionales.* Eso es lo que da forma al genio, al carácter, a los gustos y a las costumbres de un pueblo; lo que le hace ser él mismo más que otro pueblo; lo que despierta en él ese amor ardiente por la patria que se encuentra en hábitos mentales imposibles de desarraigar; lo que hace insoportablemente tedioso para sus ciudadanos cada momento lejos de su hogar, incluso cuando se encuentran rodeados por delicias que se les niega en su propio país.[80]

Los estudiosos del nacionalismo han recalcado que este texto es emblemático del cambio del patriotismo republicano centrado en torno a los conceptos políticos de la república, al lenguaje nacionalista centrado en el concepto de nación como unidad cultural y espiritual particular.[81] Me parece que *El gobierno de Polonia* de Rousseau debería ser interpretado no como una desestimación de la idea de república en favor de la del valor de la unidad cultural y espiritual de un pueblo, sino como una exhortación a los polacos

para que mantengan viva en su corazón la república que él creía que iba a desaparecer como entidad política. Ya que no pueden ser políticamente libres, al menos deben intentar seguir siendo espiritualmente libres; es decir, seguir siendo polacos. Si siguen siendo espiritualmente libres, si se resisten a la asimilación cultural, puede que en el futuro recobren su libertad política; pero si pierden su identidad nacional, están condenados a ser esclavos para siempre.

> No podréis evitar que (los rusos) os traguen; al menos haced que no os puedan digerir. Hagáis lo que hagáis, antes que le hayáis dado a Polonia todo lo que le hace falta para poder resistir a sus enemigos, será postrada cien veces. La virtud de sus ciudadanos, su celo patriótico, la forma particular que las instituciones nacionales imprimen a sus almas, he aquí la única muralla que siempre estará preparada para la defensa, y que ningún ejército será capaz de traspasar. Si conseguís que ningún polaco se haga jamás ruso, yo os respondo que Rusia no subyugará a Polonia.[82]

La exhortación principal de *El gobierno de Polonia* de Rousseau es que el pueblo ha de tener un carácter nacional fuerte; pero también se da cuenta de que un carácter nacional por sí solo hace a un pueblo uno, pero no libre. Para ser realmente libre, un pueblo necesita una nación y una república; necesita una cultura particular basada en recuerdos, ceremonias, lengua y costumbres compartidas, pero también necesita libertad política. Para ser buenos ciudadanos tienen que ser polacos, pero si únicamente son polacos, no serán todavía libres, y la libertad, más que la identidad nacional, es para Rousseau la precondición necesaria para vivir como seres humanos. Las culturas nacionales son un valor que debe ser conservado frente a la tendencia de absorberlas en una Europa uniforme o en un modo de vida cosmopolita:

> Decid lo que queráis: actualmente no hay franceses, alemanes, españoles o incluso ingleses; no hay más que europeos. Todos tienen los mismos gustos, las mismas pasiones, las mismas costumbres, porque ninguno ha sido formado nacionalmente por una institución peculiar.[83]

Indudablemente debemos estar y continuar estando vinculados a nuestro país: ser y seguir siendo franceses, alemanes, españoles, ingleses; pero si exclusivamente somos franceses, alemanes, españoles, ingleses, sin ser ciudadanos, no somos nada.[84] Nos exhorta a que escojamos ser ciudadanos de un país en particular, no a ser ciudadanos del mundo, y ser ciudadano de un país en particular implica tener una cultura nacional, pero es más que eso.

Hay una sutil y aún más importante distancia intelectual que separa a Rousseau de pensadores nacionales posteriores. Para ellos, como veremos, lo que realmente importa para la satisfacción humana no es únicamente ser polaco, o alemán, o francés. Para Rousseau se puede vivir como ser humano en su sentido más absoluto solamente siendo ciudadano de una república libre. Para los padres del nacionalismo, la característica distintiva es la unidad espiritual basada en la lengua; para Rousseau sólo una república es una verdadera *patrie.* El nacimiento del lenguaje del nacionalismo supone un cambio en el concepto de patria, que gradualmente se fue convirtiendo en un concepto no político, que ya no se centraba en la libertad política y civil, sino en la unidad cultural y espiritual de un pueblo. Rousseau comprendió la importancia crucial de la unidad espiritual y cultural de un pueblo, pero siguió hablando de *patrie* como un viejo republicano, no como un nacionalista.

4

El nacimiento del lenguaje nacionalista

A finales del siglo XVIII, después de la Revolución francesa, el lenguaje del patriotismo republicano se había confirmado como un lenguaje de libertad y como una importante tradición intelectual. «Fue un abuso de palabras llamarle *patriota*», escribió John Cartwright en 1782, «a quien no consideraba sagrados, como la vida de sus padres, aquellos derechos de su patria *sin los que no puede ser libre*».[1]

Las palabras de Cartwright revelan que el lenguaje del patriotismo del siglo XVIII aún estaba profundamente en deuda con las enseñanzas de los antiguos. El amor a la patria era entendido como un amor benevolente por la libertad común de nuestro pueblo; lo queremos ver vivir en libertad, y vivir junto a él en libertad, porque le tenemos cariño. Sin embargo, los teóricos del patriotismo no se limitaron a reinstaurar la doctrina clásica. Más bien integraron la tradición del patriotismo republicano con el principio de la teoría moderna de la ley natural. La combinación no alteró el significado genuino del patriotismo republicano; ya que el amor a la patria, como habían explicado los autores latinos, *caritas civium* o *pietas reipublicae* (caridad hacia nuestros compañeros ciudadanos o respeto a la república), debe respetar los principios de justicia establecidos por la verdadera razón. De hecho, la adición a los principios de la ley natural enriquecieron el valor moral del lenguaje del patriotismo, ya que definió las fronteras que la justicia impone sobre la compasión y sobre el compromiso con la libertad común.

Un importante ejemplo de una teoría del amor a la patria dentro de los límites de la ley natural son los *Discourses on the Love of Our Country* de Richard Price, pronunciados el 4 de noviembre de 1789 en la Sociedad de Conmemoración de la Revolución en Gran Bretaña. Amor a nuestra patria, dice Price, «es por supuesto una noble pasión». Sin embargo, puede confundirse y descarriarse por los prejuicios. Es, por tanto, necesario aclarar a qué se hace referencia cuando se dice «patria» y qué tipo de amor es el amor a nuestra patria.

> Por nuestra patria queremos decir, en este caso, no la tierra, o el pedazo de tierra en que hemos nacido; ni los bosques ni los campos, sino esa comunidad de la que somos miembros; o ese cuerpo de compañeros y amigos y parientes con los que estamos unidos bajo el mismo gobierno, protegidos por las mismas leyes, y ligados por la misma constitución civil.[2]

Una comunidad política compuesta de ciudadanos iguales unidos por lazos de amistad y compañerismo exige un amor basado en la justicia, no un amor basado en la creencia de la superioridad de nuestra patria o animado por la parcialidad en nuestros métodos de juicio y evaluación. Estamos dispuestos a sobrevalorar «a nuestros amigos, a nuestro país y, en resumen, todo lo relacionado con nosotros». Pero el patriotismo no es eso lo que requiere. El patriota puede y debe seguir siendo un hombre sabio que:

> estudiará para pensar sobre todas las cosas tal como son, y no para padecer afectos parciales que le cieguen su comprensión. En otras familias puede haber tanta valía como en la nuestra. En otros círculos de amigos puede haber tanta sabiduría; y en otros países tantas cosas que merecen estima; pero a pesar de esto, nuestra obligación de querer a nuestras familias, amigos y país propio, y de buscar, en primer lugar, su bien, seguirá siendo el mismo.[3]

Amor a la patria no es un vínculo a un bien al que no tenemos derecho a examinar a fondo en todas sus partes porque, si lo hiciésemos, lo encontraríamos carente de valor; ni es un vínculo a un bien al que valoramos por encima de otros de la misma suerte

porque nos pertenece exclusivamente. Tan sólo nos pide que dejemos a un lado las comparaciones entre nuestro país y otros y demostremos sensibilidad con respecto a los aspectos buenos de otros países y a los defectos del nuestro.

Para que continúe siendo una noble virtud, el amor a la patria debe ser inmune no sólo a falsas creencias, sino también a ambiciosas pasiones y al «espíritu de rivalidad», responsables de la degeneración del amor a la patria en amor a la dominación.

> ¿Qué ha sido el amor a la patria hasta ahora entre la humanidad? ¿Qué ha sido más que pasión por dominar; un deseo de conquistar, y una sed por grandeza y gloria, extendiendo territorio, y esclavizando a los países colindantes? ¿Qué ha sido más que un principio ciego y limitado, que produce en cada país desprecio por otros países, y divide a los hombres en partidos y facciones contra sus derechos y libertades comunes?[4]

Price equipara el patriotismo degenerado con el egoísmo. La misma inclinación que obliga a los individuos a usurparse los derechos los unos a los otros y el condicionar el avance de uno mismo a la degradación de otros obliga a unos países a violar los derechos de otros países y a dominarlos. El alabado patriotismo de los antiguos era de hecho un amor a la patria corrompido por el orgullo, la parcialidad y el deseo de dominar:

> ¿Qué era el amor a la patria entre los judíos, sino una miserable predilección por sí mismos, y un orgulloso desprecio hacia las otras naciones? ¿Qué era el amor a la patria de los antiguos romanos? Hemos oído hablar mucho de él; pero no puedo dudar en decir que, por muy grandioso que pareciese en algunos de sus esfuerzos, no fue, en general, mejor que un principio que mantiene unidos a una banda de ladrones en sus intentos de destruir toda libertad salvo la suya.[5]

El amor a la patria es una mezcla de pasiones, y parecen posibles diferentes combinaciones. Puede estar compuesto de amor a la libertad, respeto a los derechos comunes, benevolencia hacia la humanidad y coraje; también puede convertirse en una combinación de orgullo, ambición, egocentrismo y parcialidad. Solamente la razón

puede «corregir y purificar esta pasión (de amor a la patria)» y convertirlo en un principio de acción justo y razonable; pero no se puede esperar que la razón lleve tan lejos la purificación del amor a la patria como para absorberla y transformarla en amor a la humanidad. La razón debe poner límites a las pasiones, pero a su vez debe respetar lo que la naturaleza y la sabiduría de Dios le imponen:

> Deseo que recuerden que estamos hechos de tal forma que nuestros afectos nos acercan más a algunos miembros de la humanidad que a otros, en proporción a su cercanía a nosotros, y a nuestra capacidad de serles útiles. Es obvio que es ésta una circunstancia en la constitución de nuestra naturaleza que demuestra la sabiduría y la bondad de nuestro Hacedor; ya que si nuestros afectos hubiesen sido determinados de la misma forma para todas las criaturas similares a nosotros, la vida humana hubiese sido un escenario de vergüenza y locura.[6]

Un amor a la patria purificado no es menos ardiente que un amor contaminado por la ambición, el egoísmo y el orgullo: simplemente no es exclusivo. Lo que cambia es el tipo de amor, no su intensidad. Purificado, el amor a la patria sigue siendo una poderosa pasión que nos permite dedicar nuestras mejores energías al bien común y al mismo tiempo «considerarnos ciudadanos del mundo, y cuidar de tener justamente en cuenta los derechos de los otros países». Debido a su naturaleza compuesta, el patriotismo está abierto a la alquimia. Un posible producto de esa alquimia puede ser un intenso amor a la patria unido a una profunda benevolencia hacia la humanidad: en realidad, ése sería un producto raro y precioso. Indudablemente requiere un gran esfuerzo por parte de la razón pero indudablemente la empresa vale la pena.

El amor a la patria significa no sólo que nos entreguemos a ella, sino también darle lo mejor que la vida humana puede ofrecer; es decir, verdad, virtud y libertad. Si de verdad queremos a nuestra patria y a nuestros conciudadanos, debemos desear que vivan como hombres libres. Para que esto sea posible, éstos deben conocer las ideas verdaderas y justas acerca del gobierno civil; deben saber que

el propósito del gobierno es protegerlos de la agresión y defender sus derechos. Diciéndoles la verdad a nuestros conciudadanos les proporcionamos un arma poderosa para resistir a la tiranía. Las características distintivas de un patriota no son el odio, la intolerancia, la persecución y la ignorancia, sino el compromiso con la verdad.

La compañera inseparable de la verdad y el conocimiento debe ser la virtud, ya que ésta, sin conocimiento ciega a los entusiastas, y el conocimiento sin virtud hace diablos.[7] El patriota debe cultivar la verdad y la virtud y hacer de la libertad el primordial objeto de su celo. El compromiso con la libertad quiere decir que tiene el deber de permanecer alerta ante la tendencia gubernamental hacia el despotismo; en cualquier momento que se baje la guardia, señala Price, repitiendo el argumento republicano clásico, el pueblo está en peligro «de ser esclavizado, y sus *sirvientes* pronto se convertirán en sus *amos*».[8] Al actuar como buenos patriotas estamos por tanto contribuyendo «de la mejor forma a nuestro interés particular propio, así como a los intereses de nuestro país».[9] Esto también quiere decir que el patriota debe estar preparado para ir a la guerra para defender a su país contra las agresiones externas. Sin embargo, sólo las guerras defensivas son «guerras justas»; las guerras ofensivas son, por el contrario, «malvadas y detestables». El amor a la patria puede significar que el patriota dé su vida por defender la libertad de aquélla, pero nunca dar su vida para conquistar o dominar otros países.

En su *Discourse* Price habla como un republicano; pero también lo hace como un cristiano. De buena gana admite que Cristo enseñó el amor a Dios, y luego, el amor a toda la humanidad, no el amor a la patria. Sin embargo, con su propio ejemplo Cristo enseñó que el amor a la patria se puede contar entre nuestros deberes. De los Evangelios se deduce que Cristo tenía un afecto tierno y particular a su patria, aunque ésta fuese malvada. En uno de sus últimos viajes a Jerusalén, según Lucas (19, 42), Cristo lloró sobre ella y dijo: «¡Si entendieras siquiera en este día lo que te puede dar la paz! Pero

ahora está escondido y no puedes entenderlo». Jerusalén rechazó su amor, y Cristo, a pesar de ello, respondió con una lamentación, no con una invectiva. Pronunció palabras amargas, no de odio. El mal que Jerusalén le hizo a él y a los profetas no acabó con su compasión. «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que son enviados a ti! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos como el ave a sus polluelos debajo de sus alas y no quisiste!» (Lucas 13, 34).[10]

El miedo ciega con facilidad el amor a la patria. Cuando la agresión exterior y la invasión parecen inminentes, hay poco espacio para las distinciones o para mantener una distancia crítica. En la Inglaterra de 1803-1804, cuando el miedo a una invasión por parte de Napoleón se extendía por el país, los patriotas no abandonaron el lenguaje del patriotismo de la libertad. Exhortaban a sus compañeros a que se presentasen voluntarios para defender a su país, pero también les recordaban que el patriotismo en primer lugar supone el compromiso con la libertad política y civil protegida por leyes igualitarias, con una administración imparcial de la justicia y con un aceptable nivel de vida.

Un texto que explica mejor el significado de patriotismo como compromiso con el ideal de bien común es el ensayo de William Frend *Patriotism; or the Love of our Country*, publicado en 1804, tras la amenaza de la invasión de Napoleón a Reino Unido. El patriotismo, recalca, es una pasión de almas generosas y dignas inducida por la naturaleza y sostenida por los hábitos de libertad. Luego explica la idea de Montesquieu y Rousseau de que una *patrie* no puede existir bajo regímenes despóticos, poniendo como ejemplo a los hindúes, que no pueden considerar la tierra que habitan —que pertenece a sus señores por derecho de conquista— como su patria. Divididos en una variedad de castas, los hindúes no tienen vínculos comunes y, por tanto, «no tienen patria». Y sin el sentimiento de pertenecer a una patria no se les puede pedir que den muestras de su patriotismo.[11]

Al contrario que el amor de Dios, que va del todo a las partes, el amor de los hombres va de las partes al todo.

> Un guijarro agita el pacífico lago;
> El centro se mueve, un círculo limpio aparece,
> Y luego otro, y aún otro se extiende;
> Primero abraza al amigo, al padre, al vecino;
> Y luego a su país, y después a toda la raza humana;
> Grande y cada vez más grande, el desbordamiento de la mente
> Recoge a todas las criaturas de todos los tipos,
> La tierra sonríe por doquier, con una bendita generosidad ilimitada,
> Y el cielo contempla su imagen en su pecho.[12]

Sin embargo, el expansivo empuje del amor puede frenarse en cualquier etapa. Si los padres son crueles, fríos y parciales, el niño puede que sea obediente, pero no los querrá. Lo mismo ocurre con el amor a la patria; para ser querido, el país debe merecer el amor. El que ama exige explicaciones, y sus exigencias tienen la intención de beneficiar al país en sí mismo y son más poderosas que las peticiones de justificación de un observador indiferente o de alguien que investiga de forma neutral.

> Todos somos sensibles a la injusticia cometida por un individuo contra una comunidad, y su poder asegura obediencia a sus leyes mediante la severidad de sus castigos. La injusticia de una comunidad hacia un individuo pasará inadvertida: aunque el deber es recíproco, y a pesar de que la comunidad no puede ser castigada por sus actos, la naturaleza no tolera que se violen sus leyes impunemente: el carácter moral de cada individuo de la comunidad sufre en el grado en el que él es partícipe de la culpabilidad; y, cuando la comunidad está infectada por completo, los efectos se ven en su deterioro y destrucción.[13]

La patria existe antes que el individuo y seguirá existiendo después de su muerte; debe abarcar en su amor al individuo, si quiere el amor de éste: «La patria debe amar al individuo, o el individuo no amará a la patria».[14] Debe ser manantial de amor. El amor a la patria parece funcionar como el *amor Dei* cristiano: el

genitivo (amor *de* Dios) no indica el objeto del amor, sino al poseedor del amor. El amor de Dios es el amor que Dios genera en los corazones de los hombres por su amor hacia ellos; a través de un amor que, como escribe Frend, va del todo a las partes y genera un amor que se expande en la dirección opuesta de las partes al todo. Asimismo, la patria puede despertar el amor del individuo mediante su amor. Tener patriotas es, para la patria, una gran bendición ya que su supervivencia, no como la de Dios, depende del patriotismo de los ciudadanos. Debe trabajar para hacerla posible.

Un país puede generar patriotismo mediante la política. Si sus leyes, instituciones y costumbres tienen en cuenta el ideal de república, los ciudadanos amarán a su patria. Para actuar como una república, la patria primero debe ante todo respetar el principio de igualdad ante la ley. Sea cual fuere su posición social, los individuos deben ser iguales ante la ley. El trato preferencial y las excepciones producen enemistad y disidencia entre los ciudadanos, lo que debilita su compromiso con el bienestar común. Los únicos privilegios y distinciones que son beneficiosos para el patriotismo son, como han señalado los pensadores políticos republicanos durante siglos, los basados en la virtud.[15] Además de ser igualitarias, las leyes también deben ser justas: «Las leyes deben formularse para el provecho del pueblo y ser ajustadas a su situación». De lo contrario, por igualitarias que sean, crean aversión y aborrecimiento hacia la patria. Igual de importante es la protección de la propiedad, tanto «personal como mental», y de las dos, «la propiedad de la mente es más importante que la del cuerpo»:

> Si los ejercicios de la mente son controlados por el gobierno, si declara la guerra contra todo individuo que presumiblemente piensa de forma diferente a él en temas religiosos y políticos, crea inmediatamente una distinción entre sus súbditos que, según el grado de persecución del gobierno, deben alienar las mentes de un partido, sin incrementar en un ápice el patriotismo del otro.[16]

Además de buenas leyes e instituciones, el patriotismo requiere una comunidad que recompense a las mentes nobles y generosas y que desprecie el lujo, la sensualidad, la superstición y el egoísmo, que es lo que normalmente encontramos en los hombres ricos. El hombre rico se atribuye todo a sí mismo. Es incapaz de extender su amor más allá de sí mismo para abarcar a sus compañeros y a su país, como requiere el patriotismo. El más grave error que se puede permitir un país es que la riqueza confiera privilegios. No tiene nada de malo ser rico; pero un país que honra y recompensa la riqueza mientras trata a la pobreza con desprecio y desdén no puede esperar ser amado: los ricos no lo quieren porque son innobles y egoístas; los pobres, porque se sienten despreciados y abandonados.[17]

Para Frend, el verdadero patriotismo suele encontrarse más en las clases bajas que en las clases altas de la sociedad. El primer deber de un país hacia sus clases bajas es, además de tratarlas de forma justa en los tribunales, asegurarse de que viven decentemente. El patriotismo exige la corrección de las injusticias sociales causadas por la avaricia de los ricos.

> Muchas de las mansiones de seres humanos en las grandes metrópolis están inundadas de suciedad y hedor; la luz del cielo apenas puede penetrar en sus celdas; objetos de desgracia y miseria rodean al infante desde su nacimiento. ¿Se va a generar patriotismo en lugares como ésos?[18]

También exige que el pueblo tenga una participación en el gobierno, empezando por las elecciones, que deben ser más frecuentes y con un número mayor de votantes. La participación popular aumenta la turbulencia, pero también sostiene al patriotismo. La paz producida por excluir a gente de los derechos políticos es como el entorpecimiento del despotismo; éste no se puede preferir a la turbulencia que viene de la ciudadanía activa. El patriotismo exige la participación en la vida pública, ya que los individuos que participan en el gobierno de su país

> son activos, trabajadores, llenos de recursos, y, salvo que se hayan producido circunstancias extraordinarias que destruyan los efectos de su patriotismo, invencibles; donde no tienen ninguna participación en el gobierno, el patriotismo es desconocido; una masa torpe e inerte vegeta en el suelo; el ser nace y muere incapaz de ejercitar las mejores energías de la mente, y los mejores sentimientos de su corazón.[19]

Sin embargo, el amor a la patria tiene sus propios límites definidos por nuestras obligaciones hacia la humanidad y hacia Dios. Quizá nos pida defender a nuestro país cuando es atacado por un enemigo; no nos puede exigir que nos unamos para hacer daño «al resto de la humanidad». Las guerras de Inglaterra en la India y la trata de esclavos no pueden ser justificadas bajo el nombre del patriotismo. Siempre hay obligaciones más elevadas que satisfacer; si nuestro país no las satisface, entonces nuestro amor «debe cesar». Un ejemplo es la historia de los habitantes de Canaán, la tierra que Dios había prometido a los israelitas. El derecho de los israelitas a ocupar su país no se le podía discutir, ya que había sido concedido por «aquel que divide la porción de la tierra según le venga en gana»; pero incluso así el amor a la patria les hizo resistir al invasor. Eligieron ignorar la voluntad de Dios y, por tanto, fueron castigados con la destrucción total. El mismo destino sufrieron los israelitas. El vicio y la superstición habían hecho a los habitantes del reino de Judea odiosos a los ojos de Dios e «incapaces de habitar la tierra». Su destrucción era inevitable y Jeremías les urgió a obedecer la voluntad de Dios. En este caso los monarcas que incitaron al pueblo a resistir eran impíos, mientras Jeremías «era el verdadero y único patriota».[20] Si Jeremías se hubiese limitado a exhortar a su pueblo a obedecer la voluntad de Dios, hubiese merecido ser llamado piadoso, pero no un verdadero patriota. Era un patriota, según Frend, porque se pronunció para aliviar la preocupación de su pueblo y aún más porque aceptó el veredicto duro pero justo de Dios: «Ningún amor puede considerar a un pueblo tan odioso y detestable». El separarnos de nuestra propia gente es doloroso, como demuestran de forma contundente las elegías de Jeremías; sin

embargo, hay momentos en los que hay que hacerlo, no sólo por nuestro bien, sino por el de la patria. Para ser amada, la patria ha de merecer el amor: la Inglaterra imperialista, que conquista movida por avaricia, y los israelitas corruptos, no; no merecían el amor de los patriotas. En su lugar, cuando el individuo tiene una patria, y cuando la patria es «el objeto de estima», ningún esfuerzo «debe dejar de intentarse, ningún sacrificio debe considerarse demasiado grande para la seguridad o la liberación de la patria».[21] El verdadero amor a la patria no va en contra de las enseñanzas de Cristo: «Cuando le escucho inculcando continuamente el amor a nuestro prójimo, y extendiendo ese amor a nuestros enemigos, no puedo convencerme de que tuviese la intención de que se podara una rama del amor a nuestro vecino, y que al convertirnos en sus discípulos debíamos abandonar toda consideración por nuestro país».[22] El amor a Dios nos obliga a atenuar nuestro amor a la patria, pero no lo prohíbe ni lo desaprueba. En su forma pura, el amor a la patria es una rama de ese amor «que es el ornamento más noble del hombre» porque es un amor generoso al bien común.[23] Y el bien común quiere decir constitución, derechos iguales, justicia imparcial, recompensa por el trabajo honrado, respeto y protección a los pobres. Inglaterra debe ser amada, recalca Frend en su discurso a los voluntarios, porque la libertad —la libertad por la que lucharon nuestros antepasados— la hace única.

> ¡Sí! ¡Voluntarios de la Gran Bretaña! La tierra que protegéis demanda vuestro valor, ninguna otra puede jactarse de ello. ¿Dónde impone la constitución de forma más igualitaria los derechos de cada individuo? ¿Dónde la justicia es administrada imparcialmente con menos excepciones? ¿Dónde los esfuerzos de la laboriosidad honesta están más seguros de su recompensa? ¿Dónde se tiene en más respeto al hombre pobre, y se ve al hombre rico menos tentado a abusar de su poder, y a tratar a sus inferiores con desprecio? La libertad se ha convertido en tema de los poetas en varios países; pero en éste se ha disfrutado de ella en la práctica: en ello pusieron nuestros antepasados las bases del verdadero bien común.[24]

Los radicales ingleses no eran los únicos que utilizaban el lenguaje del patriotismo republicano para apoyar su causa. Los patriotas españoles que luchaban contra la invasión de Napoleón también utilizaron ese lenguaje para crear un concepto de *patria* basado en los principios de libertad y buen gobierno. *Patria* —leemos en un artículo del período de la guerra de Independencia— no se refiere al lugar de nacimiento de un individuo o de un grupo, como propone la visión convencional, sino al Estado de la sociedad al que pertenecen y cuyas leyes protegen su libertad y aseguran su felicidad, como los antiguos con razón proponían. *Patria* viene de *pater*, y evoca imágenes familiares de amor, armonía y felicidad. La distinción fundamental es entre *patrie* y *pays*: un *pays* es cualquier lugar o cualquier comunidad en la que nacemos o en la que vivimos, *patria* es sólo libertad y buen gobierno: «Donde no había leyes que no iban en interés de todos, donde no había un gobierno paternal atento con el beneficio común... había sin lugar a dudas un país (*pays*), un pueblo, un grupo de hombres, pero no había *patrie*».[25]

El lenguaje del patriotismo republicano se utilizaba para separar el amor a la patria de la lealtad monárquica y el valor heroico. El verdadero patriotismo, leemos en otro artículo, es la grandeza del alma, una fuerza moral que permite a los hombres comprometerse a intentar conseguir grandes cosas: ¿Queréis que os tomen por buenos patriotas? ¡Aprended a ser grandes! ¡No alojéis en vuestro corazón ninguna otra ambición, ninguna otra preferencia, salvo el deseo de servir a vuestro país! ¿No es la alegría de fundar una *patrie* la mayor recompensa que se le puede conceder a un corazón generoso?[26] Y *patrie* quiere decir de nuevo, en palabras típicas de Rousseau, libertad, ciudadanía:

> Estaría muy confundido quien, solamente por vivir en su lugar de nacimiento y entre esas cosas a las que dirigió sus primeras miradas y sus primeras palabras, pensase que reside en su *patrie*... No hay *patrie*, según los rigores de la ley pública, donde no hay ciudadanos, y estos últimos sólo existen donde hay libertad civil. No puede haber libertad civil sin una constitución política, y donde los ciudadanos no intervienen en la elaboración

> de leyes y donde no son iguales ante la ley. *Patrie* no es ese pueblecito en concreto, esa provincia, ese estado en el que nacemos; es esa sociedad, esa nación, donde, protegidos por leyes justas, moderadas y aceptadas por todos, disfrutamos de los placeres de la vida, del fruto de nuestro trabajo, de los beneficios de nuestra laboriosidad, y de la inalterable posesión de nuestros derechos imprescriptibles.[27]

Entendido de esta forma, el patriotismo está claramente separado de la lealtad monárquica. Como otro perceptivo patriota señalaba en el mismo período, la palabra *patria* no pertenece al lenguaje de los monarcas españoles: éstos hablan de «mi corona», «mis propiedades» o «mis vasallos». La palabra *patria* recuperó el uso generalizado y adquirió sentido cuando el pueblo español, enfrentado a la calamidad de la invasión de Napoleón, se levantó y encontró la energía para comprometerse en una gran causa: «La palabra *patria*, tan magnífica y llena de esperanza en este momento de calamidad, esta *patria* que en la vida política no era únicamente una palabra ociosa, ahora la vemos realizada en nuestros corazones».[28]

Sin embargo, en otros lugares de Europa, el lenguaje del patriotismo derivado de la tradición republicana y la Revolución francesa se mostró inadecuado como medio para ayudar a los pueblos a alcanzar su libertad. El ideal puramente político de *patrie* sonaba demasiado abstracto; apelaciones a rebelarse por el amor a la libertad dejaban a demasiada gente fría o simplemente poco entusiasta. Había que concebir una forma diferente de patria; era necesario un amor diferente.

El ejemplo más ilustrativo de la nueva línea crítica del patriotismo republicano fue el *Saggio storico sulla rivoluziones napoletana del 1799* (*Ensayo histórico sobre la revolución napolitana de 1799*) de Vincenzo Cuoco y otros textos de patriotas napolitanos. Aunque compartía y admiraba el compromiso de los patriotas con la libertad, Cuoco, de forma elegante pero firme, denunciaba su inadecuado saber político debido en parte a su pobre conocimiento y

comprensión de las costumbres, historia y tradiciones del pueblo napolitano. Las palabras *república* y *patria* sonaban en sus bocas faltas de sinceridad.

> Entre nuestros patriotas (si podemos utilizar una expresión que es aplicable a todos los revolucionarios, pero que no ofende a los buenos), muchos tenían a la república en sus labios, muchos la tenían en su mente, pero pocos en su corazón. Para muchos, la revolución era un asunto de moda, y eran republicanos solamente porque los franceses lo eran; muchos eran republicanos por estar necesitados de un propósito, otros por irreligión, como si hiciese falta una patente gubernativa para deshacerse de la superstición; algunos confundían la libertad con el libertinaje, y creían que la revolución les podía comprar el derecho a injuriar impunemente la actividad estatal; finalmente, para muchos, la revolución era una empresa calculada.[29]

Hablaban de libertad, pero el pueblo no entendía a qué se referían. Y los patriotas no se podían hacer comprender porque culturalmente estaban muy alejados del pueblo. Las ideas de libertad demasiado abstractas la destruyen. La libertad, señala Cuoco:

> es un bien porque produce otras buenas cosas, tales como seguridad, una existencia confortable, población, moderación tributaria, crecimiento de la industria, y muchos beneficios tangibles; y el pueblo, que ama tales beneficios, llega a amar la libertad. Un hombre que, sin obtener tales recompensas, puede llegar a amar la libertad, se parecería a Alcibíades de Marmontel, que quería ser amado «por quien es».[30]

Los napolitanos querían unos impuestos más justos, el fin de las disputas y disensiones entre los nobles, y la redistribución de la tierra perteneciente a las órdenes eclesiásticas y al rey. Durante la revolución, allí donde tenían la oportunidad de gobernarse a sí mismos sin la intrusión de los «patriotas» o de los franceses, aprobaban leyes para alcanzar estos objetivos. Y donde habían obtenido la libertad por sí solos, la defendían con gran heroísmo.[31]

La retórica y política de los patriotas estaba inspirada en ideales que de hecho eran queridos por sólo una minoría. «¡Sois libres, por fin!», proclamaban ante el pueblo. Pero el pueblo, señala Cuoco, no

sabía aún lo que era la libertad: es un sentimiento, no una idea; debe ser experimentada con la práctica, no demostrada con palabras. «¡Vuestro Claudio huyó, Mesalina tiembla!» ¿Debían los napolitanos haber estudiado historia de Roma para comprender su felicidad? «¡El hombre recupera todos sus derechos!» ¿Qué derechos? «Tendréis un gobierno libre y justo basado en los principios de igualdad. ¡Los cargos públicos ya no serán un privilegio para los nobles y los ricos, sino una recompensa para la virtud!» Efectivamente, éstos eran motivos poderosos para un pueblo que no estaba para nada preocupado por la virtud y los talentos, sino que sólo quería ser bien gobernado.

En el análisis de Cuoco, la libertad exige unidad cultural. Una de las causas principales de la debilidad de la revolución napolitana fue el hecho de que la cultura de los patriotas y del pueblo eran diferentes. Tenían, señala Cuoco, ideas diferentes, costumbres diferentes e incluso lenguas diferentes. Los patriotas culturalmente eran franceses o ingleses; el pueblo al que llamaban para luchar por la república era napolitano. La admiración de los patriotas por la cultura extranjera fue, en los primeros momentos de la república, «el mayor obstáculo para el establecimiento de la libertad» porque el pueblo no podía entender su cultura y los despreciaba. La cultura extranjera dividió y retrasó la educación civil y política de todo el pueblo. Para servir bien a la patria, se la debe amar; pero el amor a la patria en el sentido clásico republicano de amor a la libertad debe basarse en un sentimiento de autorespeto: respeto por la cultura e historia propias. Ese amor a la patria que viene de la educación pública y que genera el orgullo nacional (*orgoglio nazionale*) les dio a los franceses la fuerza para llevar a cabo triunfalmente su revolución; la falta de unidad cultural y de orgullo nacional debilitó el amor a la libertad de los napolitanos y condenó su revolución al fracaso.

El *Ensayo* de Cuoco critica el patriotismo político republicano por su inadecuación cultural, que fue a su vez uno de los principales factores de su debilidad política. El compromiso del patriota con la

libertad política debía ser integrado con y completado por la vinculación a su propia cultura nacional. Ser republicano no es suficiente; se ha de ser republicano napolitano. Nunca se puede ser de utilidad a la patria (*giovare alla patria*) si no se la quiere; «y uno nunca puede amar a la patria si no valora a la nación»; es decir, la cultura particular de un pueblo.[32] Para él, *patria* y *nazione* indican una constitución política republicana y la cultura de un pueblo, respectivamente. Los patriotas amaban a la *patria*, en el sentido republicano, pero despreciaban a la nación —la cultura, la forma de vida y las costumbres de los napolitanos—, o por lo menos estaban distanciados de ella.[33] Su distanciamiento cultural hacía su amor a la república incompleto y políticamente ineficaz.

La *patria* es un objeto de amor; la patria es un objeto de estima y orgullo. Sin embargo, estimar la nación es, como dice Cuoco, una condición necesaria para amar a la patria. Quiere decir que el amor a la patria debe ser político y cultural; que el compromiso con la libertad política no puede ser compromiso con la libertad política impersonal, sino con la libertad política de ese pueblo en particular. No es una cuestión meramente pragmática; lo que está en juego no es simplemente el mal funcionamiento de una acción política sostenida por un amor a la *patria* que no es corroborado por la estima de la cultura de la nación; es una cuestión de significado y contenido de la libertad política. La libertad que hay que buscar y por la que hay que luchar ha de ser la libertad que ese pueblo particular ama y quiere porque está cercana y es congénita a su cultura.

Para Cuoco, *patria* y *nazione* son conceptos distintos. El primero aún significa la república, y el segundo, la cultura común y el pueblo. Exigen vínculos diferentes: a la *patria* va nuestro amor, mientras a la nación va, o debería ir, nuestra estima y respeto. El amor es una pasión de unidad y de compartir; amamos a la república que compartimos con nuestros conciudadanos; podemos volvernos indiferentes hacia ella o incluso odiarla si rechaza nuestro amor. Estima, respeto y orgullo son sentimientos basados en una

comparación; estimamos o respetamos algo o a alguien si lo valoramos tanto como a nosotros mismos. De hecho, Cuoco reprochaba a los patriotas que considerasen a la cultura de los napolitanos como menos valiosa que la de los franceses o ingleses. La lección que quería que aprendiesen los napolitanos y los italianos era que la lucha por la república y la libertad no podía ser dirigida por patriotas que eran ajenos a la cultura del pueblo al que querían liberar del despotismo.

La importancia de conectar política y cultura, *patria* y nación, fue también recalcada por otros patriotas napolitanos que asumieron un papel activo en la revolución de 1799. Por ejemplo, Francesco Lomanco señalaba que para tener una *patria* los italianos primero han de tener un espíritu nacional (*spirito di nazionalità*) y un gobierno político.[34] Indudablemente tenía razón, en el sentido de que el primer paso —el fortalecimiento del espíritu nacional— no se puede evitar; pero no es seguro que una vez que lo hayamos conseguido podamos conseguir el resto. El compromiso político de los patriotas debe descansar sobre y estar vinculado a la cultura del pueblo, pero la estima y vinculación a la cultura de la nación no evoluciona necesariamente hacia la libertad política. La evolución ha de provocarse a través de la acción política y la retórica, y la acción política y la retórica hay que encontrarlas en cada caso en concreto. Ninguna receta es válida para todos los tiempos y lugares.

Una crítica más radical del lenguaje del patriotismo republicano durante el mismo período procedió de Alemania. Mientras Cuoco había criticado la exclusiva vinculación de los patriotas a los valores políticos de libertad y su despreocupación por la cultura nacional, los teóricos alemanes rechazaron la prioridad de esos mismos valores en favor del valor de la unidad cultural y espiritual de la nación. Reaccionaron contra el lenguaje de la Ilustración en general y el cosmopolitanismo que se había difundido entre los intelectuales alemanes del siglo XVIII. Como han señalado los estudiosos, los intelectuales alemanes en la época de la Ilustración eran o cosmopolitas o patriotas provincianos.[35] El lenguaje del patriotismo,

particularmente el del patriotismo republicano, era para ellos de poca atractiva utilidad. Christoph Martin Wieland, por citar un ejemplo obvio, se presentaba orgullosamente en su *Kosmopolitische Addresse* como un cosmopolita insignificante aislado (*Welterbürger*).[36] En una carta de 1758, Lessing expresó enérgicamente su frialdad hacia el patriotismo: «Es probable que el patriota que hay en mí no haya sido ahogado por completo, aunque el honor de ser un patriota celoso es para mí la última manera de pensar que deseo; especialmente de un patriotismo que me podría enseñar a olvidarme de que soy un ciudadano del mundo».[37] En otra carta del mismo año describe el amor a la madre patria como una «debilidad heroica de la que prescindo contento».[38] Goethe, unos años después, habló de la patria de una forma que recuerda el artículo de Voltaire en el *Dictionnaire philosophique*: «La patria no es ni la república ni el lugar en el que nacemos, sino, más bien, cualquier lugar en el mundo donde podemos vivir seguros con nuestras posesiones y encontrar un campo y una casa que nos cubra».[39]

Los pocos que se declararon patriotas llamaban patriotismo a su vinculación al imperio alemán por encima de la lealtad local. El nombre patriota, escribió Karl Möser, el patriota alemán más vociferante de su época, designa al «alemán bueno, honorable y respetuoso de la ley» e invoca la resurrección del «gran interés común de la libertad» y devoción al bien común contra los mezquinos déspotas locales que eran responsables de las lamentables condiciones políticas en Alemania. Por «libertad» quería decir la libertad del imperio como cuerpo político, y por «bien común», el bien común de los súbditos del emperador. Su patriotismo se muestra inmune frente a la fascinación por la libertad de las antiguas repúblicas o de las instituciones liberales de la Inglaterra moderna. Un patriota alemán, dice, nunca debe olvidar que es «alemán, y no griego, romano o británico».[40] Grecia, Roma e Inglaterra eran símbolos de la libertad; al decir que un patriota

alemán no debe olvidar que por encima de todo es alemán, quería decir que la identidad cultural y étnica como alemán tenía prioridad sobre la libertad política y civil.

Una disyuntiva similar entre patriotismo y libertad política se encuentra también en Justus Möser. El patriotismo significa para él una reivindicación del carácter nacional alemán frente al despotismo francés (en el sentido de hegemonía cultural). Invoca la libertad, pero su libertad no tiene nada en común con la libertad de los republicanos. Su gobierno ideal no es la antigua república, sino la sociedad feudal medieval basada en la servidumbre rural, a la que alaba como una institución extraordinaria. El despotismo francés, contra el que dirigió sus flechas patrióticas, había impuesto códigos legales racionales y regulaciones burocráticas sobre las costumbres y privilegios locales, y lo que es más importante aún, defendía la igualdad civil y política, que él considera una degeneración moderna de la buena y vieja *Ständestaat*. La libertad de los republicanos y liberales era para él la libertad del individuo concebido como una entidad abstracta separada de su calidad de miembro de un gremio o *Stände* en particular; es decir, como dice, libertad vacía sin honor, dignidad o responsabilidad.[41] En su lugar, su libertad patriótica era la libertad para eximir lealmente de las tareas que la posición social y profesional imponen; una libertad, señala, enriquecida por el sentido del honor y responsabilidad que está ausente de la libertad de los liberales. El patriotismo para él significaba libertad alemana, eso es una libertad basada en el derecho germano y no en el romano; la libertad germana medieval del *Ständestaat* opuesta a la igualdad civil y política. No era ni la libertad del hombre, ni la libertad del ciudadano, sino la libertad de un miembro de un *Stände*, particularmente del terrateniente y del campesino-propietario. Justificaba la servidumbre con el argumento de que una comunidad política no significa bien común, sino una asociación parecida a una compañía mercantil en la que cada miembro tiene una parte. El hecho de que un siervo no fuera un hombre sin una parte, sino una parte en sí mismo y, por tanto, no fuera un hombre, no representaba

un problema para su patriotismo porque patria no significaba para él una comunidad de individuos con derechos políticos y civiles iguales, sino una unidad corporativa ordenada jerárquicamente.

El lenguaje patriótico a finales del siglo XVIII en Alemania no sólo era antiigualitario, sino también apolítico o antipolítico. La política era equiparada con la *aritmétique politique* francesa, un cálculo racional frío e insensible ante la historia concreta y el espíritu de los pueblos, o asociado con las sucias, mediocres y serviles prácticas que florecían en la sofocante atmósfera de las cortes locales y los exclusivos círculos de la burocracia imperial. Como escribió Johann George Hamann, el mentor espiritual, el Estado es un monstruo de la razón que la consciencia, la necesidad y la prudencia nos obligan a venerar, pero no a juzgar, y aún menos a amar. Sea cual sea la forma de gobierno, el Estado es una creación artificial, irremediablemente separado de la naturaleza y de la vida espiritual, que se expresa con el lenguaje. Por tanto, debemos dirigir nuestra atención no hacia el Estado, sino hacia la vida espiritual de la nación para volver a tomar contacto con el divino arcano de la vida.

Sin embargo, el ejemplo más claro de la desconfianza hacia la libertad republicana y la orientación antipolítica del patriotismo alemán fue Johann Gottfried Herder. Como señala en uno de sus primeros trabajos, ¿*Tenemos aún un público y la patria de antaño*?, patria todavía significa libertad, pero ya no la libertad de los antiguos.

> ¿Tenemos todavía una patria cuyo dulce nombre es *libertad*? Sí, sólo que pensamos de forma diferente que los antiguos cuando utilizamos la palabra *libertad*. Para ellos *libertad* era audacia indomable, el atrevimiento de sujetar entre las manos el timón del Estado, la voluntad de no tener que soportar ningún otro nombre por encima del de uno mismo.[42]

El patriotismo moderno no requiere la fuerza espiritual que los antiguos consideraban necesaria para repeler a los enemigos de la libertad. Es un sentido del deber y una vinculación más ordinaria a

una más «modesta libertad» que un emperador justo puede asegurar mejor que una república.

> En nuestros días, todos los estados han establecido un sistema de equilibrios; quien no se pueda proteger necesita un patrón, un padre; nuestro pueblo ya no se caracteriza por *descarada audacia* de los antiguos; sino prevalece en su lugar una *libertad* más refinada, más modesta, la libertad de *conciencia*, ser un hombre honrado y un cristiano, la *libertad* de disfrutar a la sombra del trono del hogar y la viña propias en paz y tranquilidad y poseer el fruto del trabajo propio; la *libertad* de ser el que da forma a la felicidad y comodidad de uno mismo, el ser amigo de los íntimos y el padre y guardián de los hijos.[43]

Para el joven Herder el patriotismo es un amor que da vigor para llevar a cabo grandes cosas para el bien común de la patria; sin embargo, reserva esa forma de patriotismo más elevada para los emperadores y monarcas. Se refiere al zar Pedro el Grande como un «verdadero patriota», que se convirtió en «el padre de la antigua y el padre de la nueva patria».[44] El patriotismo le inspiró la emancipación de sus súbditos de la servidumbre en contra de sus voluntades, y la determinación de enfrentarse a una fortuna adversa. Sin ciudadanos, la patria puede contar con un padre: el grandioso patriotismo del emperador y el patriotismo común del súbdito son suficientes para preservar la «modesta libertad» que los hombres modernos anhelan.

Para él, el patriotismo no es una virtud política, como lo había sido durante siglos, sino un antídoto contra la política, que identifica, como su mentor Hamann, con el despotismo, el egoísmo, la obediencia ciega y el conflicto. La esencia de la política emerge en los trabajos de Helvetius, quien afirma «encontrar en el hombre sólo impulsos egoístas»; Mandeville, «que nos transforma en meras abejas»; Hobbes, «que inscribe la hostilidad en la frente de cada hombre»; y Maquiavelo, «quien crea ese monstruo de un déspota que chupa la sangre a través de recaudadores de impuestos, vampiros y garrapatas». Tales monstruos políticos, afirma Herder, privan de humanidad al «bondadoso sentimiento del patriotismo»

(*die sanfte Empfindung des Patriotismus*) y convierten a cada hombre en el centro del Universo, en lugar de ser una parte del todo espiritual del país.[45] El patriotismo es, por tanto, un sentido de conexión espiritual que sostiene el compromiso con el bien común. Un monarca o un emperador sin patriotismo sería un déspota maquiavélico; un magistrado no-patriota no sería capaz de sacrificar el interés privado al bien común; los súbditos no-patriotas no llevarían a cabo sus deberes sociales.

Aunque los hombres modernos no poseen el intenso patriotismo político de los antiguos, un monarca patriótico puede exigirles el mismo grado de autosacrificio que lo que se dice que las repúblicas eran capaces de inspirar en sus ciudadanos. Las palabras «patria, monarca, emperatriz», escribe Herder, le sonarán a cualquier hombre que no sea un mercenario sin vida como «el sonido de la victoria llenando sus venas de pasión, agitando su corazón, calmando sus manos, y protegiendo su pecho con una armadura de hierro».[46] El morir por la patria es dulce y honorable, aunque la patria sea una en la que «gobierna la Ley y cientos» o donde «gobierne la Ley y sólo uno», mientras el que gobierna sea el padre o la madre de un pueblo feliz.

El patriotismo de Herder estaba sustancialmente en deuda, como él mismo admite, con el de Thomas Abbt, que en 1761 publicó un exitoso panfleto titulado *Muerte por la patria*, para enfrentarse a la idea de que el amor a la patria sólo puede florecer en las repúblicas. Abbt admite el argumento republicano de que la voz de la patria no puede ser escuchada si no hay libertad; pero también señala que la monarquía asegura a todos una libertad civil protegida por el imperio de la ley.[47] La patria, señala de nuevo de acuerdo con el argumento republicano, no quiere decir el lugar donde hemos nacido, sino un Estado basado en leyes que no se limitan a restringir la libertad del individuo, sino que sirven al bien del Estado como un todo.[48] Por tanto, una monarquía puede ser una patria si todos, incluido el monarca, se someten a leyes que mantienen el bien común. No hay diferencia entre el súbdito de una monarquía y un

ciudadano de la república más libre: los dos están igualmente sometidos a las leyes: ninguno es libre, pero todos son libres según el espíritu de la constitución del Estado.[49] En una buena monarquía todos son ciudadanos (*Bürger*), sin importar los diferentes rangos sociales, y su bien es el mismo que el de la patria.[50] Una monarquía, concluye Abbt, puede también ser una patria que podemos querer; y si la podemos amar, debemos hacerlo («*wir es lieben müssen*»).[51]

Aunque respalda por completo las ideas de Abbt, Herder le da al concepto de patria un significado decididamente más cultural; la cuestión crucial no es si la forma de gobierno es republicana o monárquica, sino si existe una unidad espiritual del pueblo. Para los griegos, escribe en *Todavía otra filosofía de la historia*, el nombre patria quería decir república; es decir, obediencia unida a libertad. Pero también dice, unas pocas líneas después, que los griegos, aunque divididos políticamente en varias repúblicas, pueblos y colonias, conservaban un espíritu, el sentimiento de pertenecer a una misma nación, a una misma patria. Tenían una patria común porque tenían una cultura común que trascendía las divisiones políticas. Cuando afirma que los hombres modernos, por el contrario, «ya no tienen un sentido de patria o de monarquía», no quiere decir que no sean libres, sino que han perdido su carácter nacional para convertirse en «ciudadanos filantrópicos del mundo» (*Menschenfreunde und Weltbürger*).[52] Una patria puede ser una república, pero no necesariamente; puede ser cualquier forma de gobierno, mientras haya unidad espiritual basada en el lenguaje común.

El concepto del bien común ocupa un lugar central en el patriotismo de Herder. En ocasiones, apoya la devoción al bien común utilizando temas republicanos convencionales:

> Ama a tu patria, nos exhorta, porque le debes tu vida, tu educación, tus padres, y tus amigos; en ella has disfrutado de los años más felices de tu niñez y juventud. Sé un recurso para ella y digno de ella; preocúpate por sus leyes. Sin embargo, no seas su juez y sí su partidario. Aquel que contribuye al bien común es un hijo digno de su patria.[53]

La palabra patria estimula el sentido de pertenecer a una unidad más grande que incita a cada cual a realizar su parte, sea grande o pequeña, en el bien común. La vinculación al bien común se nutre de un sentido de unidad que es más cultural y espiritual que político.[54] Entendido como cultura, la patria no se distingue de la nación. De hecho, Herder utiliza los dos términos como sinónimos. «¡En cuanto a nosotros, gracias a Dios», escribe sarcásticamente, «el carácter nacional (*Nationalcharakter*) ya no existe! Nos amamos unos a otros o, más bien, podemos prescindir del amor; porque simplemente nos *llevamos* bien entre nosotros, siendo todos igual de corteses, bien educados y sosegados». Unas líneas después, reafirma este punto sustituyendo «carácter nacional» por «patria»: «Para estar seguros de que ya no tenemos una patria (*kein Vaterland*) o ningún sentimiento monárquico; en su lugar, todos somos ciudadanos filantrópicos de este mundo».[55] En el lenguaje de Herder el concepto de patria se subsume en el de nación entendido como la cultura específica y la suma de la vida espiritual de cada pueblo en un momento dado de la historia; el alma nacional «es la madre de todas las culturas que hay en la tierra» y todas las culturas son la expresión del alma nacional.[56] Una persona sin espíritu patriótico, señala Herder, «se ha perdido y a todo el mundo a su alrededor».[57] Quiere decir que ha perdido su propia identidad espiritual, que viene del contacto con la cultura nacional.

Nación significa unicidad. La unidad cultural de una nación basada en la historia, el lenguaje, la literatura, la religión, el arte y la ciencia constituyen el pueblo como individuo, un cuerpo único con su propia alma, sus facultades y sus fuerzas espirituales. Aunque cada nación tiene una individualidad particular e «inexpresable» (*unaussprechliche*), se puede decir que cada nación es a su manera una.[58] Cada nacionalidad es «un pueblo con su propia cultura nacional así como con su lengua».[59] Es un pequeño mundo en sí mismo que contiene dentro el centro de la felicidad. Aunque cambia a través de los siglos, conserva su propia identidad espiritual. La historia de la humanidad se puede contar en términos de

organismos nacionales que crecen y decaen interactuando entre sí. No hay dos naciones en el mundo que tengan la misma historia, sino que cada nación tiene su finalidad según los talentos peculiares y dones con los que Dios la ha dotado. No sólo no quiere Dios la amalgama de diferentes naciones, también quiere que cada nación siga su camino, negándose a adoptar modelos artificiales que dañarían su unidad e identidad espiritual basada en esa unidad.[60]

Herder rechaza las comparaciones entre naciones y épocas; sin embargo, las conexiones espirituales y sociales son para él más preciosas que la libertad civil o política. Elogia los «lazos fuertes y vitales de las viejas repúblicas» por encima de los «lazos más delicados de nuestra época»,[61] y responde a la mofa de los *philosophes* de la sociedad feudal con un elogio de sus conexiones sociales y espirituales y se burla a su vez de las alabanzas a la libertad de los modernos.

> Os burláis de la servidumbre de esos tiempos (feudales), de las pequeñas fincas de la nobleza, de los numerosos islotes sociales y las subdivisiones y de todo lo que dependía de ellas. Lo que más encomiáis es la ruptura de esos vínculos y creéis que lo mejor que le ha ocurrido a la humanidad es que Europa, y con ella el mundo, se hizo libre. ¿Se hizo libre? ¡Qué vanos deseos! ¡Si fuese verdad! Si os dieseis cuenta de lo que aquellos tempranos momentos (en ausencia de los cuales la ingenuidad humana hubiera sido estulticia) de hecho consiguieron: Europa poblada y construida; generaciones y familia, amo y siervo, rey y súbdito, actuaban entre sí con más fuerza y proximidad.[62]

Para Herder, nacionalismo significa centrarse en lo espiritual y enraizarse en una cultura nacional particular. Forja el término nacionalismo para que quiera decir vinculación exclusiva a la cultura nacional «propia protegida contra el cosmopolitismo y la asimilación cultural»:

> Si en este desarrollo de las tendencias nacionales particulares hacia una forma particular de felicidad nacional, la distancia entre las naciones se hace demasiado grande, vemos que surge el prejuicio. El egipcio detesta a los pastores y al nómada, y desprecia al frívolo griego. Prejuicios similares, las

> opiniones de la masa y el nacionalismo limitado (¡*Vorurteil! ¡Pöbelei! eigenschräten Nationalismus*) surgen cuando las disposiciones y esferas de felicidad de dos naciones colisionan. Pero el prejuicio es bueno, en su hora y momento, ya que la felicidad puede florecer en él. Urge a las naciones converger en su centro, las liga más firmemente a sus raíces, hace que florezcan siguiendo a su clase, y las hace más ardientes y por tanto más felices en sus inclinaciones y propósitos.[63]

Se puede vivir una vida monótona en un pequeño pueblo donde el honor, la estima, los deseos, los miedos, el odio, la aversión, el amor, la amistad, el aprender deleitándose, los deberes profesionales y los gustos se convierten en «pequeños y restringidos» y donde el espíritu se siente perturbado y empequeñecido. Y a pesar de ello irse es una experiencia dolorosa de desarraigo y de desorientación moral, como escribe Herder en su diario de viaje al describir su partida de Riga en 1769.

> ¿Dónde está la sólida tierra sobre la que me asentaba tan sólidamente, y el pequeño púlpito, y el sillón, y el pupitre donde me daba importancia? ¿Dónde está la gente a la que tenía respeto y a quienes quería? Oh, alma, ¿cómo te irá cuando dejes este pequeño mundo? El centro estrecho, firme, limitado de tu esfera de actividad ya no existe; ¡tú revoloteas al viento o flotas en el mar —el mundo desaparece de ti—, ha desaparecido debajo de ti! ¡Qué cambio de perspectiva! ¡Pero tal nueva forma de ver las cosas cuesta lágrimas, remordimientos, la liberación del corazón de los viejos vínculos, autocondenación![64]

El lenguaje del nacionalismo en Herder se dirige contra la contaminación e impureza cultural, nunca contra la opresión política. Requerido por Carl Friedrich de Baden a proyectar un plan para un instituto patriótico ideado para fomentar «un espíritu común en Alemania», Herder insiste en la necesidad de unir la luz de las fuerzas espirituales del país «para que pueda convertirse en una llama común» y afirma que «quien viva en Alemania debe pertenecer a Alemania y debería hablar y escribir un alemán puro». Las bases de la unión espiritual de Alemania son de hecho la pureza del lenguaje y la homogeneidad nacional:

> Nuestra nacionalidad puede alardear de que desde los tiempos más remotos que conocemos su lengua ha permanecido sin mezclarse con otras, como nuestro pueblo no fue conquistado por ningún otro grupo nacional y en sus nomadeos llevaron su lengua a diferentes partes de Europa. Por tanto, es justo que no sólo se preserve esta lengua mientras exista la nacionalidad, sino que también se depure y fortalezca como se fortalece la organización nacional del grupo.[65]

La patria de los republicanos era una institución moral y política; la nación de Herder es una creación natural. Veía las nacionalidades no como un producto de los hombres, sino como el trabajo de una fuerza orgánica viva que anima el universo. Las repúblicas surgieron de la virtud y sabiduría de los legendarios creadores; las naciones del mismo Dios, como la fuerza viviente que moldea unidades orgánicas nacionales del caos de la materia homogénea refleja los planes eternos y la voluntad de Dios. Cuando afirma que la naturaleza ha creado las nacionalidades pero no los estados, quiere decir que las primeras son de una categoría más alta que los segundos: la pérdida de la república fue para los republicanos la mayor tragedia; para Herder, lo más trágico fue la pérdida de la nación: privar a los hombres de su patria (en el sentido de nacionalidad), escribió, «les priva de todo».[66]

Nación significa vida. La naturaleza, explica Herder, ha dotado a cada nación con un lenguaje nacional particular que «es el vínculo de las almas, el vehículo de la educación, el medio de nuestros mejores placeres, mejor dicho, de todos nuestros pasatiempos sociales».[67] El lenguaje nacional es el espejo de la historia, los hechos, las alegrías y los pesares de la nación, y el medio de «transmitir ideas, tendencias y hechos humanos, legando los tesoros de tiempos pasados a generaciones posteriores». A través de su lenguaje nacional, los miembros de la nación interactúan entre ellos en un mayor o menor grado y comparten un carácter espiritual común. «Sin una lengua nativa común», señala Herder, «en la que

todas las clases se crían como las ramas de un árbol, no puede haber una comprensión mutua, ningún desarrollo patriótico común, ninguna simpatía íntima común, ningún público patriótico».[68]

La nación recibe y tiene derecho al amor del hombre, una vinculación profunda tan fuerte como la vinculación de una planta con la tierra y el aire de los que extrae sus energías vitales. El Estado sin vida y la política mecánica reciben y tienen derecho sólo a obediencia pasiva y a la fría disciplina del ejército moderno:

> ¡Mirad a los ejércitos, ese arquetipo de la sociedad humana! ¡Cuán libres y cómodos se deben sentir en su abigarrado equipaje, con su pobre alimentación y su pobre vestimenta! ¡Piensan al unísono y sus acciones están inspiradas en lo más noble! ¡Qué espléndidas herramientas poseen! En cada una de sus tareas diarias aumentan sus reservas de virtud; en resumen, la mismísima imagen de una mente humana perfecta y un mundo de gobierno.[69]

El amor a nuestra cultura nacional es la vinculación a un bien que es distintivamente nuestro y que nos permite ser nosotros mismos de forma distintiva. «Todo el mundo», escribe Herder, «ama a su patria, a sus formas, a su lenguaje, a su esposa, a sus hijos; no porque sean los mejores del mundo, sino porque son los suyos de modo absoluto, y se quiere a sí mismo y sus esfuerzos por ellos».[70] Es parecido al amor a la libertad común por el que abogan los patriotas republicanos en tanto que es el amor a un bien que tiene para nosotros un significado particular: la libertad común de un pueblo en particular se alimenta de historias que sólo sus miembros pueden entender; se transforma en algo concreto debido a una forma de vida que es sólo suya. El amor a la patria es más opaco e imposible de compartir más allá de los límites de la cultura. La libertad común de los romanos antiguos o la de las modernas ciudades libres alemanas, por citar un ejemplo obvio, eran sin duda distintivamente romana y alemana, respectivamente; pero Maquiavelo creía que, con razón o sin ella, él podía comprender lo que significaba para los romanos y los alemanes, por qué la amaban

tan intensamente, y por qué debía y podía ser imitada en contextos culturales e históricos diferentes. La cultura nacional, por el contrario, es, como dice Herder, «inexpresable» y cerrada a los extranjeros. Basada en el lenguaje, puede ser entendida, o más bien sentida y vivida, sólo por aquellos que hablen la lengua nativa, porque nos permite comunicar sentimientos y formas de pensar que nunca seríamos capaces de expresar, o expresar con la misma elegancia, en otra lengua.[71] Nos pone en conexión directa e íntima con el espíritu profundo de la cultura de nuestra nación.[72]

La naturaleza quiere que amemos a nuestra propia cultura. Ha puesto en nuestro corazón algo que nos inclina a la diversidad, pero también ha puesto todo lo que necesitamos para satisfacer esta inclinación en nuestra cultura nacional y nos ha hecho insensibles a lo que está fuera del horizonte de ésta. Podemos asimilar o adoptar lo que es similar a nuestra naturaleza y mostrarnos fríos, ciegos, e incluso despectivos de y hostiles a cualquier cosa que nos resulte extraña y distante.[73] Para cumplir con el plan de la naturaleza debemos por tanto proteger la pureza y autenticidad de nuestra cultura nacional, resistiendo tanto la arrogante inclinación a conquistar o dominar y el deseo vano de imitar culturas extrañas. La condena de Herder de la conquista y el imperialismo es inequívoca y surge del corazón de su nacionalismo.

> El estado más natural es *una* nacionalidad con carácter nacional. Esto lo conserva durante años, y se forma más naturalmente cuando es el objeto de sus príncipes nativos; ya que una nacionalidad es tanto una planta de la naturaleza como una familia, sólo que con más ramas. Por tanto, nada aparece tan indirectamente opuesto a los fines de los gobiernos como el alargamiento antinatural de los estados, la mezcla salvaje de todo tipo de personas y nacionalidades bajo un cetro.[74]

Los patriotas republicanos presentaban el amor a la patria como un amor racional, un amor que la razón nos impulsa a cultivar y que se mantiene dentro de sus límites. La razón nos recomienda amar la libertad porque la libertad es el bien más importante de un hombre:

para amar la libertad común y convertirnos en verdaderos patriotas, debemos aprender a pensar en términos de razón pública e imponer el imperio de la razón sobre las inclinaciones naturales como el amor a nosotros mismos, el amor a la familia y a los amigos. En suma, debemos experimentar un entrenamiento moral dirigido por la razón: nadie se convierte de forma natural en ciudadano de mente cívica. El amor por nuestra cultura nacional en Herder es, por el contrario, una inclinación natural, una fuerza vital que la razón intenta corromper. Requiere una purificación cultural de los elementos extraños y una defensa atenta contra intrusiones: debemos aprender a escuchar la voz de la naturaleza en nuestro corazón y seguirla. El progreso de la humanidad, con su grandeza y su miseria, su esplendor y sus horrores, no es producto de la razón, sino resultado de sentimientos y pasiones. La luz de la razón lleva a la uniformidad y a la muerte; el calor de sentimientos y costumbres naturales nos vuelve a conectar con la vida. Al equiparar la razón con la orgullosa *raison* francesa, Herder cambió el significado del amor a la patria republicana y recomendó otro amor, tal vez más intenso y más fácil de cultivar, pero indudablemente diferente del amor patriótico de la libertad común. No se percató de que el amor a la libertad común que predicaban los patriotas republicanos abarca los vínculos con nuestra propia cultura; ese cariño por nuestra cultura nacional comprendido dentro del amor a la libertad común se convierte en afecto por los aspectos más elevados y mejores de nuestra cultura y tradición. Relacionada con el amor a la libertad, la vinculación con la cultura nacional adquiere nobleza y dignidad; desconectada de ella, se corroe hasta convertirse en un afecto innoble y exclusivo. Herder exhortó a sus compañeros a ver la belleza de la unidad espiritual de la nación y amarla; pero no les enseñó a verla desde el ángulo adecuado y no les enseñó a amarla de la mejor manera.

La tendencia a disasociar patriotismo y libertad también aparece en *Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst*, de August W. Schlegel de 1803-1804, que puede ser considerado como un

compendio ejemplar de nacionalismo romántico. Schlegel aboga por un «patriotismo europeo» que debería armonizar patriotismo y cosmopolitismo. Contra el egoísmo nacional, considera la visión de un renacer espiritual de Europa encabezado por el pueblo alemán que por sí solo, señala, encarna el espíritu del patriotismo cosmopolita. Como hizo en la Edad Media, cuando recreó la unidad política y espiritual de Europa con el Sacro Imperio Romano, el pueblo alemán debe llevar a cabo la misión de dotar a Europa de una unidad renovada, basada en vínculos históricos y culturales comunes y en una religión común.[75]

Al contrario que Herder, Schlegel no apoya el derecho de cada nación de perseguir su propio destino cultural, sino que imagina la unificación cultural y religiosa de Europa. Considera el patriotismo como lo opuesto al humanitarismo, que ve como una forma de falta de firmeza espiritual al que contrapone la guerra religiosa como un episodio de intensa significación espiritual; de hecho, como una victoria de la libertad. Aquellos que murieron por su fe murieron con alegría y dieron un gran ejemplo del poder de las ideas y creencias sobre la inclinación natural.[76]

Para Schlegel, el patriotismo requiere una interpretación del pasado que utiliza para encontrar las bases de la cultura común y la motivación para continuar con una misión histórica común. Como Herder y los otros patriotas alemanes, buscaba en la historia nacional las fuentes espirituales para la regeneración de la nación. Creía haberlo encontrado en el Sacro Imperio Romano, en las cruzadas, en las guerras de religión. El punto de partida de la nueva historia debía encontrarse en la Edad Media. No estaba interesado en recuerdos de libertad, sino en recuerdos de fe, unidad y religiosidad.

Sin embargo, otros pensadores nacionalistas reconstruyeron diferentes historias del pasado de la nación. Dentro de la misma tradición nacional, había otras fuentes de renovación espiritual que esperaban su descubrimiento para apoyar diferentes visiones de la misión histórica del pueblo alemán. Para los patriotas alemanes la

tarea de combinar los ideales de libertad con la historia nacional no era fácil, ya que Atenas no pertenecía a la tradición alemana y los romanos eran conquistadores, pero a pesar de ello la historia de Alemania tenía mucho que ofrecer al patriotismo de la libertad. Unos pocos años después de la aparición de *Vorlesungen* de Schlegel, Fichte, en sus *Discursos a la nación alemana*, señaló que la historia del pueblo alemán comprendía también la tenaz defensa de la libertad contra los romanos, y que la Edad Media no sólo fue *Stänestaat*, religión y corporativismo, sino también las ciudades-repúblicas libres. Reconstruido desde el ángulo de la libertad, la historia del pueblo alemán ofrecía un cuadro diferente, y el nuevo cuadro no era menos alemán que el esbozado por los pensadores románticos.

Las bases históricas del patriotismo alemán, recalca Fichte en su octavo discurso, se encuentran en la victoriosa guerra contra la conquista romana. Los antiguos alemanes resistieron la conquista romana en nombre de la libertad: la libertad de ser y de seguir siendo alemanes.

> Para ellos, libertad consistía en seguir siendo alemanes, en continuar decidiendo sus asuntos de manera independiente y originaria de acuerdo con su propio espíritu, y de acuerdo con este espíritu también avanzar en su progreso y transmitir la autonomía a su descendencia.[77]

La dominación romana pudo aportar a los alemanes valiosas ventajas. Pero se hubiesen tenido que convertir en medio romanos, y para ellos convertirse en medio romanos significaba la esclavitud. Su resolución a seguir siendo alemanes les dio la fuerza para luchar y evitar la esclavitud. A ellos ha de dirigirse la gratitud de toda la humanidad, y sobre todo la de los alemanes modernos, porque es a ellos a quienes deben su nación.

> A ellos les debemos nosotros, herederos directos de su tierra, de su lengua y de sus ideales, que aún seamos alemanes, que la corriente de la vida originaria y autónoma siga sosteniéndonos; a ellos les debemos todo lo que hemos sido como nación desde entonces; a ellos, en el caso de que no se

termine todo esto con nosotros ni se agote en nuestras venas la última gota de sangre que de ellos llevamos, deberemos agradecer lo que aún hemos de ser.[78]

Además de la victoriosa resistencia contra los conquistadores romanos, otra poderosa fuente de patriotismo alemán para Fichte es el recuerdo de las ciudades libres medievales. Fueron levantadas «por hombres que pertenecían al pueblo», y deben ser consideradas como un producto genuino del espíritu alemán. Su constitución política y su forma de vida ofrecían un cuadro admirable de orden y amor al orden. Con el comercio se hicieron prósperas y poderosas; gracias a sus ligas resistieron las agresiones de reyes y emperadores. La posteridad, recalca Fichte, debería inclinarse ante su recuerdo, y «reconocer su propia impotencia».[79] La Edad Media alemana fue más que esto, pero el resto se puede olvidar. La retórica del patriotismo ha de ser selectiva. Se debe rescatar del olvido los recuerdos que son aptos para inculcar sentimientos patrióticos en el público o en los lectores:

La historia de Alemania, del poder alemán, de las empresas alemanas, inventos, monumentos y cultura, se reduce en esta época a la historia de estas ciudades y no merece la pena siquiera mencionar todo lo demás, como son los empeños y desempeños de países y otras cosas semejantes.[80]

La historia del pueblo alemán acarrea una trascendental experiencia republicana: «La nación alemana es la única entre las europeas modernas que con su estamento burgués ha manifestado ya desde siglos que puede mantener una constitución republicana».[81] En esa historia Fichte ve la marca de un particular espíritu nacional alemán. Italia también tenía repúblicas libres a finales de la Edad Media, pero la diferencia es grande: en Italia, continuos desórdenes, conflictos, guerras, revoluciones; en Alemania, paz, concordia y unidad. La comparación demuestra el contraste entre el espíritu de las dos naciones. Descubre el recuerdo

de un espíritu alemán formado por respeto, honor, modestia, sentido de la comunidad y devoción al bien común que debería ser la base para la renovación moral de la nación.

La regeneración espiritual es el trabajo del profeta. Al hablar del pasado de la nación, el profeta debe hacer que sus compatriotas se sientan identificados con la gente y el tiempo que él está reviviendo y que se ofrece como un «fruto maduro», hablando en un lenguaje que todo alemán puede entender. También necesita un elevado «espíritu filosófico», pero ha de exponer sólo lo necesario para transmitir a sus compañeros una disposición leal y amorosa.[82] No necesita inventar o construir un espíritu nacional; ha de remover los obstáculos que no permiten fluir a la fuente original. Su trabajo ha de ser el cumplimiento de la profecía encarnada en la juventud de la nación que se hizo realidad en otras naciones, pero que se olvidó en Alemania.[83] No tiene que construir un nuevo camino, debe llevar de nuevo a la nación al verdadero sendero espiritual.

El nacionalismo de Fichte era antimonárquico. Quería revivir el patriotismo que floreció en las ciudades libres medievales y que más tarde fue sofocado por «la avaricia y tiranía de los príncipes». Creía que el declive espiritual alemán comenzó con el fin de la libertad republicana. En cambio, las repúblicas alemanas libres habían sido la mejor fuente de la civilización alemana y la garantía principal del espíritu nacional alemán. Cuando las repúblicas libres perdieron su independencia, los alemanes no sólo pasaron a ser menos libres, sino también menos alemanes. La mejor parte de su espíritu y cultura murió junto con la libertad de esas ciudades. Pasaron al camino espiritual equivocado. Si Alemania hubiese sido unificada por un monarca, «habría sido una gran desgracia para la causa del amor alemán a la patria», un desastre sólo superado por la dominación extranjera que hubiese sofocado aún más el amor nacional alemán.[84]

En la teoría de Fichte la libertad política y la cultura nacional han de trabajar juntas: la libertad política permite a los alemanes vivir de acuerdo con su genuino espíritu y cultura, de acuerdo con lo

que Fichte creía que era su genuino espíritu; la cultura nacional mantiene vivo el sentido del proyecto común que da fuerza al compromiso con la libertad común. Para ser libres de nuevo, los alemanes deben ante todo aprender a ser alemanes; es decir, ser capaces de ejercitar la libertad espiritual y de emanciparse de ideas impuestas artificialmente en la cultura nacional. Derrotados y divididos, no pueden vivir libres; pero pueden cultivar la libertad espiritual en sus corazones. Mientras vivan espiritualmente como alemanes, la profecía de la nación alemana nunca morirá.

> Démosle (a la libertad) refugio en lo más íntimo de nuestros pensamientos hasta que a nuestro derredor emerja ese mundo que tenga la fuerza para manifestar, también externamente, esas ideas. Convirtámonos con aquello que sin duda debe quedar libre a nuestro criterio, con nuestro espíritu, en modelo, en profetas, en garantía de lo que después de nosotros ha de ser la realidad.[85]

A los polacos que estaban a punto de ser conquistados, Rousseau les había recomendado que por lo menos preservasen en sus corazones y mentes su cultura nacional propia, si querían tener esperanza de volver a obtener la libertad política. Para sus compañeros alemanes ya parcialmente conquistados, Fichte utiliza una exhortación similar. En ambos casos el lenguaje del nacionalismo, poniendo todo su énfasis en el valor de la cultura nacional, se utiliza como una premisa o preparación para llamar a la lucha por la libertad política. Para poder luchar por la libertad de Polonia, primero los polacos han de creer en que vale la pena y es digno ser polaco; también lo han de creer los alemanes. En el caso de pueblos políticamente carentes de libertad, se debe construir la identidad nacional mediante la defensa y recuperación de la lengua y la historia nacionales; después puede comenzar la lucha propiamente política. De hecho, los principios políticos presiden y dirigen el trabajo de construir y reconstruir la cultura nacional; deciden de qué momentos de la historia nacional ha de tomarse nota y cuáles deben olvidarse; qué aspectos de la cultura común se

deben resaltar y cuáles deben ser dejados de lado mediante la crítica literaria e intelectual. Tanto el nacionalista como el patriota han de definir la identidad nacional, trabajando sobre memorias compartidas. Sin embargo, el patriota tiene una tarea política adicional que realizar. Simplemente educar alemanes no le satisface: quiere ciudadanos alemanes. Sabe que sólo pueden ser ciudadanos siendo ciudadanos alemanes y por ello quiere inculcar el espíritu de libertad en su calidad de alemanes.

El nacionalismo se basa en un compromiso con la libertad espiritual, que significa ser capaz de actos de creación originales e intencionales —actos de creación intelectuales, políticos e históricos — que proceden de la voluntad y hacen posible el interminable progreso de la raza humana. Para él ser alemán significa ser capaz de ser espiritualmente libre; la libertad espiritual que constituye la nación alemana es una creación histórica transmitida a los alemanes modernos por sus antepasados que derrotaron a las legiones romanas para seguir siendo alemanes, transmitida por Lutero y aquellos que dieron su sangre por emancipar la fe espiritual religiosa de todas las creencias en la autoridad externa, por una filosofía política que ha opuesto a la política extranjera una concepción de la política como educación de la ciudadanía tomando por modelo el ideal griego de *polis*,[86] por una filosofía que ha resistido con éxito «aquella filosofía que cree en la muerte» (*ausländischen todgläubigen Philosophie*) en nombre de la libertad y de infinitos actos de creación.[87]

La libertad espiritual es el corazón de la misión histórica del pueblo alemán en este mundo: «Vosotros disponéis de la mayor habilidad para fundar el imperio del espíritu y de la razón y para aniquilar por completo la fuerza corporal bruta del mundo».[88] La voz de los antepasados que lucharon por la libertad de conciencia llama a la defensa de lo que consiguieron y a completar su trabajo. No responder a su llamada supondría dejar sin significado su sacrificio, mutilando por tanto el espíritu alemán.

«Salvad también nuestro honor», os gritan. Nosotros no sabíamos con claridad por qué luchábamos; aparte de la decisión justificada de no dejarnos dominar por un poder exterior en cuestiones de conciencia, nos impulsaba un espíritu superior que nunca se nos desveló totalmente. A vosotros ese espíritu se os ha revelado ya, siempre y cuando seáis capaces de ver en el mundo espiritual, y os mira con ojos levantados y claros. La mezcla multicolor y confusa de los impulsos sensuales y espirituales debe de desaparecer por completo del dominio del mundo y sólo el espíritu limpio y libre de todo impulso sensual debe de tomar el timón de los asuntos humanos.[89]

Un llamamiento igual de poderoso a preservar el espíritu nacional viene de las futuras generaciones de alemanes. Propugnan la necesidad de evitar repetir el trágico destino de muchos pueblos de la antigüedad que ahora han sido olvidados porque su historia ha sido escrita por sus conquistadores.

> No hagáis que tengamos que avergonzarnos de nuestra descendencia por baja, bárbara y esclava; que tengamos que ocultar nuestra procedencia o fingir un nombre y origen extranjeros para no ser arrojados y pisoteados sin más ni más.[90]

Para Fichte, la preservación de la nación alemana contribuye al realce de la misma humanidad y también de naciones extranjeras, al menos aquellas que comprenden su verdadero interés. Una gran parte de la humanidad, señala Fichte, desciende de los alemanes; la otra parte le debe al pueblo alemán su religión y su civilización. Ambas «nos conjuran a que mantengamos para ellos y por ellos como hemos sido siempre».[91] Privar a la totalidad de la raza humana del espíritu alemán sería empobrecerla espiritualmente. Las obligaciones son múltiples: con los antepasados alemanes, con las futuras generaciones de alemanes, con pueblos de descendencia alemana, con la humanidad. Se refuerzan mutuamente entre ellos; por tanto, se debe responder a su llamada.

La verdadera señal del espíritu nacional alemán no es la etnicidad o el lenguaje, sino la libertad espiritual. Aquellos que viven resignados aceptando su condición como una necesidad inalterable y por tanto viven de forma derivada como apéndices de la verdadera vida espiritual deben ser considerados extraños y extranjeros.

> Todo aquel que cree en la espiritualidad y en la libertad de esta espiritualidad y desee su desarrollo eterno dentro de la libertad, no importa dónde haya nacido ni en qué idioma hable, es de nuestra raza, nos pertenece y se unirá a nosotros. El que cree en el estancamiento, el retroceso... donde quiera que haya nacido y hable el idioma que hable, no es alemán, es extraño a nosotros (*undeutsch und fremd für uns*).[92]

Creer en la libertad espiritual es para Fichte la señal del verdadero patriotismo. Como los pensadores republicanos, identifica el amor a la patria con la libertad. Sin embargo, le da a la libertad un significado diferente; no la define únicamente como la seguridad del individuo protegido por las leyes, sino como la necesidad de un pueblo para seguir siendo un pueblo original y no contaminado.[93] Opone la libertad a la esclavitud, pero por ello quiere decir «desprecio y opresión a la peculiaridad de un pueblo originario».[94] Un pueblo carente de libertad no es simplemente un pueblo oprimido, sino un pueblo que ya no es el mismo porque está corrompido y contaminado espiritualmente. El verdadero patriotismo no es para Fichte «el espíritu del sereno amor cívico a la constitución y a las leyes» que los republicanos han alabado como el verdadero patriotismo, sino «la llama ardiente del amor superior a la patria que entiende la nación como envolvente de lo eterno».[95] Creía que el amor a la libertad política no era motivación suficiente para movilizar a sus compañeros alemanes y procuró reforzarlo apelando a su cariño por su cultura común. El lenguaje republicano le parecía insuficiente; el amor político debía ser completado mediante la infusión del deseo de ser fiel a la tradición de uno mismo, y eso lo convierte en un amor diferente. El patriotismo para Fichte es el amor a una eternidad que se puede conseguir en este mundo únicamente

mediante la continuidad del pueblo al que se pertenece. Mientras el pueblo exista, el patriota que ha vivido como parte de su pueblo y ama a su pueblo nunca muere. Anhela la eternidad en este mundo y su anhelo le hace capaz de amar verdaderamente a la patria.

> El amor que es verdadero amor y no simplemente una concupiscencia pasajera, nunca se adhiere a lo transitorio, sino que se despierta, inflama y reposa tan sólo en lo eterno. Ni siquiera el hombre puede amarse a sí mismo a no ser que se entienda como algo eterno; además, tampoco es capaz de respetarse ni de reconocerse. Mucho menos puede amar nada fuera de él, a no ser aceptándolo dentro de la eternidad de su fe y de su ánimo y uniéndolo a ellos. Quien ante todo no se considera eterno, no posee en absoluto amor eterno ni puede tampoco amar a una patria, pues una cosa así no existe para él.[96]

El patriotismo inspira a los hombres a dar su vida por la patria porque promete la eternidad en la tierra. Los romanos fueron capaces de grandes sacrificios por su patria, no porque amaran la libertad y las leyes, sino porque creían en la eternidad de Roma y confiadamente esperaban que con Roma seguirían viviendo eternamente en la corriente del tiempo.[97] Los protestantes alemanes no dieron su sangre por su propia felicidad; lucharon por «la salvación de los hijos, de los nietos todavía no nacidos y de toda su descendencia aún por nacer».[98] Su patriotismo los hizo capaces de llevar a cabo originales actos de creación; les dio la fuerza para ser espiritualmente libres. Los alemanes pueden alcanzar el verdadero patriotismo porque son un pueblo original y tienen un carácter nacional; un pueblo que no cree en la libertad espiritual, sino en la eterna repetición de la vida física, no es, hablando propiamente, un pueblo.[99]

La libertad espiritual, y la cultura en particular que la sostiene, definen claramente la frontera moral e intelectual entre alemanes y no alemanes, compañeros y extranjeros, pueblos y no pueblos. La separación entre los dos campos ha de ser completa y conseguida lo más pronto que sea posible en interés de la humanidad. Si los alemanes redescubren el patriotismo que es sólo de ellos y de nadie

más, podrán llevar a cabo su misión histórica de extender por el mundo la luz de la libertad espiritual. El patriotismo alemán es la precondición para un cosmopolitismo efectivo. La acción y la vida sólo pueden proceder del patriotismo; si se separan de él, el cosmopolitismo, como mucho, puede llegar a ser una idea pura y fría. Un cosmopolitismo que existiese en abstracto y excluyese el patriotismo sería vano, inútil y absurdo:

> «La cosa individual concreta es nada», dice el cosmopolita; «pienso en, me preocupa y vivo para el Todo; esto será mejorado y la paz y el orden se extenderán sobre esto». Bien y bueno; pero dime primero cómo te propones abordar este Todo con las benéficas ideas y propósitos que albergas para él. ¿Te propones beneficiarlo en general y de forma masiva? ¿Es el Todo algo diferente a las partes individuales unidas en el pensamiento?
>
> ¿Puede el Todo ser mejorado de alguna forma si las partes individuales no son mejoradas? Esfuérzate mucho ante todo en mejorarte a ti mismo y luego mejora a tu vecino a derecha y a izquierda.[100]

La forma más efectiva de ser un cosmopolita, es decir, de comprometerse con el ideal del progreso moral de la humanidad, es hacer avanzar la causa de la humanidad en la nación de la que se forma parte. Sin embargo, entre todas las naciones Alemania tiene una categoría especial, porque la causa de la humanidad «sólo puede avanzar con la filosofía» y Alemania es la nación que ha concebido la filosofía y es capaz de comprenderla.

> Por tanto, sólo el alemán puede ser un patriota. Sólo él puede, en interés de su nación, incluir a toda la humanidad. Ya que el instinto de la Razón se ha extinguido -y la era del Egoísmo ha comenzado, el patriotismo de cualquier otra nación es egoísta, restringido, hostil al resto de la humanidad.[101]

La unicidad del patriotismo alemán se basa en la particular combinación de amor a la libertad, afecto por la cultura propia y, por encima de todo, compromiso con la libertad espiritual. Es el patriotismo lo que marca con claridad una barrera entre alemanes y no alemanes, una barrera que sólo se puede cruzar en una dirección, como la luz de la libertad espiritual y de la razón sólo se

puede extender del pueblo alemán a los demás. Estos últimos no tienen una luz propia que ofrecer a cambio; incapaces de actos originales de creación, sólo pueden recibir luz espiritual. El patriota alemán, en la descripción de Fichte, no tiene compañeros; más allá de los límites de la nación sólo ve muerte espiritual y oscuridad. La barrera constituida por su distintivo espíritu nacional y como portador de la libertad espiritual no puede ni debe ser cruzada por las ideas, valores y pasiones de otros pueblos. Contaminarían la originalidad del pueblo alemán y debilitarían su capacidad de realizar la misión que la historia le ha confiado. Su deber principal es continuar siendo alemanes, siguiendo los ejemplos de sus predecesores, que derrotaron a los romanos y a los discípulos de Lutero, el santo de la libertad, que dieron sus vidas por la eternidad de la nación alemana.

Al interpretar el amor a la patria como un compromiso con la libertad espiritual más que como amor a la libertad común política y civil, Fichte introdujo un cambio importante en el lenguaje del patriotismo: el amor a la patria ya no es *caritas* sino cariño por la singularidad de un pueblo no entendido como una comunidad de ciudadanos libres, sino como una comunidad de individuos que comparten una cultura y son libres espiritualmente. Su patriotismo pretendía hacer a los alemanes alemanes, luego hacerlos libres como alemanes, pero también, se puede añadir, solitarios en su libertad alemana.

Cuando necesitan recuperar su libertad o redefinir su identidad espiritual, las naciones necesitan el «elevado patriotismo» que Fichte ensalzó por encima del «pacífico amor ciudadano por la constitución y las leyes». Sin embargo, este patriotismo ordinario en tiempos normales da el soporte ético que el Estado moderno necesita y en tiempos excepcionales se traduce en estar preparado para sacrificarse y para llevar a cabo acciones extraordinarias. Como lo expresó Hegel en *Filosofía del derecho*, el verdadero patriotismo no es una llama devoradora, sino un sentimiento político (*politische Gesinnung*) basado en una convicción y una volición que se han

convertido en costumbre. Es un sentimiento político porque es el producto de la constitución política y las leyes basadas en la conciencia (*Bewusstsein*) que «mi interés, tanto sustantivo como particular, está contenido y preservado en los intereses de otro (por ejemplo el Estado) y terminan, por ejemplo, en la relación de otros conmigo como individuo».[102]

El «secreto del patriotismo de los ciudadanos» (*das Geheimnis des Patriotismus der Burger*), señala Hegel, es la conciencia compartida de una unidad de interés entre el individuo y el Estado político que surge en las corporaciones de la sociedad civil. En el espíritu de la corporación (*Korporationsgeist*), los ciudadanos

> conocen al Estado en su sustancia, porque es el Estado quien mantiene sus particulares esferas de intereses junto con el título, la autoridad y el bienestar de éstos. En la mente corporativa el arraigo de lo particular en lo universal está directamente implicado, y por esta razón es en esa mente donde la profundidad y la fuerza que el Estado posee en sentimiento se asienta.[103]

El patriotismo de los ciudadanos modernos se traduce en hábitos respetuosos de la ley basados en la creencia de que «la comunidad (*Gemeinwesen)* es (su) base y fin». Ya que consideran a la comunidad como la base y el fin de sus vidas individuales, consideran sus deberes sociales como libertades, no como obligaciones impuestas por una autoridad externa: «Este otro no es inmediatamente otro ante mis ojos, y al ser consciente de este hecho, soy libre». El patriotismo, entendido apropiadamente, es por tanto la fuente de esa «prodigiosa fuerza» y profundidad del Estado moderno que consiste en el hecho de que reconoce completamente el derecho de los intereses y lealtades individuales y particulares, y además consigue conectarlos con la universalidad del estado político.

Para Hegel la formación de la sociedad civil moderna en la que los individuos son libres de perseguir sus intereses privados y particulares ha destruido irremediablemente la completa identificación del ciudadano con el Estado que sostenía al patriotismo de los antiguos. Y todavía puede emerger de dentro de

la misma sociedad civil un nuevo patriotismo. La *Filosofía del derecho*, similar en este sentido a *El espíritu de las leyes*, es un esfuerzo teórico por redefinir una virtud política o patriotismo de los modernos ya no basado en la autonegación, sino en el interés propio del individuo como miembro de una particular comunidad histórica.

El «patriotismo del ciudadano» de Hegel no tuvo mucha influencia sobre el lenguaje del patriotismo decimonónico. Los campeones del patriotismo deseaban ansiosamente un amor a la patria más intenso y una unidad entre el ciudadano y el Estado más fuerte. Se inspiraron en Herder y Fichte más que en Hegel. La ciudad política (*cité politique*), escribió Jules Michelet en 1846, presupone la ciudad moral (*cité morale*) que habita en el alma del hombre. Sin embargo, el alma del hombre sólo puede vivir en un lugar particular inmerso en el espíritu de un pueblo. Esto supone que la ciudad política necesita un lugar definido física y espiritualmente. Si las fronteras han sido disueltas o son confusas, el espíritu del pueblo morirá y tanto la ciudad moral como la física deben, como consecuencia, sucumbir. El florecimiento moral y político de los hombres necesita centralidad y particularidad: «Una mente fijada en un punto seguirá sondeándose. Una mente que flota en el espacio se disuelve y desvanece. Observad al hombre que comparte su amor con muchos: muere sin haber conocido el amor; que ame sólo una vez, y largamente, y encuentra en una pasión la infinitud de la naturaleza y todo el progreso del mundo».[104] El objetivo de los políticos no puede ser únicamente establecer un orden social en el que los individuos pueden perseguir en paz sus egoístas intereses. Su fin ha de ser construir una *patrie*; es decir, una «gran armonía social» en la que el avance de cada individuo es sostenido por el compromiso de todos. Este fin sólo se podrá conseguir si los ciudadanos son educados desde el nacimiento hasta la muerte con el ideal de sacrificio. La política patriótica es, por encima de todo, una política de educación moral.[105]

Michelet hace un amplio uso de las metáforas y palabras patrióticas clásicas. La *patrie*, dice, no sólo nos da vida: nos incluye a cada uno de nosotros en ella e inspira hacia ella un amor que a su vez abarca todos los amores. El amor a la patria se expande y ennoblece el amor que sentimos y debemos a nuestros padres y parientes. Es amor en el sentido de amistad el que inspira una vinculación desinteresada. Es una pasión que lleva hacia la unidad, intimidad, solidaridad. La palabra correcta para *patrie* es *amour des amours*, o, aún mejor, *amitié*, siguiendo el lenguaje de las antiguas comunas francesas:

> Es una gran gloria para nuestros viejos *communes* de Francia ser los primeros en haber dado el verdadero nombre a nuestra tierra nativa. En su simplicidad, llena de buen sentido y sentimiento profundo, lo llamaron *amistad*. Nuestro país es, de hecho, la gran amistad que contiene todas las demás. Yo amo a Francia, porque es Francia, y también porque es el país de aquellos que amo y he amado.[106]

La idea de que el avance de la civilización y el progreso de la humanidad se obtendrá de mejor forma si se hace mediante la defensa de la unidad espiritual y cultural de cada nación se convirtió en una creencia muy extendida a mediados del siglo XIX en Europa. «La tierra nativa (*patrie*)», como decía Michelet, «forma la necesaria iniciación hacia la patria universal (*patrie universelle*)».[107] La sociedad humana (*la république du monde*) florecerá a través del fortalecimiento y del más completo desarrollo del espíritu particular de cada nación, y no mediante la fusión o asimilación cultural. Dios, recalca Michelet haciendo eco de las ideas de Herder, no quiere que nos perdamos en él, y lo que es verdad para los individuos aún lo es más para las naciones. A toda nación debe permitírsele expresar su espíritu original propio. Ninguna voz ha de ser sofocada en el concierto de las nacionalidades, y las naciones oprimidas han de ser ayudadas a redimirse.

Para amar a la *patrie*, hay que poder verla; se debe asociar la palabra a imágenes inspiradoras, conmovedoras, delicadas, intensas. Como haría un retórico hábil, Michelet evoca la imagen del padre que lleva a su hijo a un festival público para inculcar en él el amor a la patria que Rousseau había hecho famoso en su *Lettre à d'Alembert*:

> Le lleva de Notre Dame al Louvre, las Tullerías, el Arco de Triunfo. Desde algún tejado, o terraza, le enseña la gente, el ejército que pasa, las bayonetas golpeándose y reluciendo, y la bandera tricolor. En los momentos de expectación especialmente, antes de la *fête*, junto a los fantásticos reflejos de la iluminación, en ese horrible silencio que de pronto se apodera del oscuro océano de la gente, se inclina hacia él y le dice: «Ahí, hijo mío, mira, ahí está Francia, ahí está tu *patrie*!». Todo esto es como un hombre, un alma, un corazón.[108]

Para Michelet el amor que une entre sí a los ciudadanos y a la *patrie* no es un amor político, sino una fe religiosa basada en la imagen de la *patrie* como un «Dios viviente». Dios es unidad y se revela en la armónica unidad de la *patrie*, en las leyendas, las memorias, y los héroes que constituyen el alma viviente de la *patrie* y en la creencia compartida en un destino nacional común. El trabajo que se ha de llevar a cabo para mantener a la *patrie* viva (*vivante*), por tanto, ha de ser el de la continua educación, participación, iniciación, ideado para proteger la unidad cultural y espiritual de Francia. Como Herder o Fichte, reserva sus ataques más vehementes para los intelectuales que contaminan la cultura nacional con ideas extrañas:

> ¡Pobres imitadores! ¿Así que creéis que eso es imitar? Toman de su pueblo vecino esto o aquello que entre ellos es una cosa viviente; se lo apropian para ellos, enfermo o bueno, a pesar de la repugnancia de un marco que no fue hecho para ello; pero es un cuerpo extraño lo que injertas en tu carne; es una cosa inerte, sin vida; es la muerte lo que estás adoptando.[109]

El patriotismo de Michelet es una mezcla de ideas políticas que proceden de la revolución y pretensiones de unidad étnica y espiritual y de pureza planteadas por pensadores nacionalistas. Francia, señala, es una nación comprometida con el ideal de igualdad y es una nación étnica y espiritualmente pura; pero el énfasis se pone más en la unidad y la pureza que sobre la libertad y la igualdad. El amor a la patria es para él una fuerza unificadora que lleva a los individuos y a los grupos, particularmente a la gente común, a identificarse con el amplio cuerpo de la nación. La identificación ha de ser total; no se admite distancia; ningún conflicto ni disensión deben causar problemas. Para obtener esta unidad, los ciudadanos no se pueden ver a sí mismos como ciudadanos que comparten los ideales de la *République*; deben sentirse iguales en otros aspectos; iguales porque son de la misma etnia, hablan la misma lengua, comparten los mismos valores de la cristiandad francesa. La *patrie* de Michelet es más que una república de ciudadanos franceses; es una comunidad de individuos unidos por vínculos de amor y amistad que emanan de su ser francés. Para generar verdadero patriotismo, el ideal político de la república debía ser absorbido en la unidad espiritual de la nación; el amor a la patria preconizado por los pensadores republicanos debía ser traducido en un amor diferente: el amor por la cultura propia, la lengua propia, la religión propia. La vieja tradición del patriotismo republicano parecía empezar a agotar su atractivo intelectual y político.

5

La nacionalización del patriotismo

A pesar de las críticas y revisiones procedentes de todas partes, el lenguaje del patriotismo continuó siendo utilizado en Europa al principio del siglo XIX para apoyar la reforma política y la ampliación de la ciudadanía. En Inglaterra los que apoyaban el Acta de Emancipación Católica de 1829 oponían un patriotismo basado en el principio de igualdad civil al exclusivo patriotismo protestante. Los enemigos del Acta de Emancipación parecían creer que, como dijo un diputado escocés, «el gran principio de la Constitución es el de la exclusión; pero yo creo, por el contrario, que el gran principio de la Constitución británica es la difusión a todas las clases de la comunidad de todas esas bendiciones que tan bien puede conceder».[1] Unos pocos años después, los que proponían el Proyecto Parlamentario de Reforma utilizaron también bastante el lenguaje del patriotismo. Pedían una minuciosa revisión de los procedimientos electorales británicos y condenaban los privilegios e injusticias que el viejo sistema permitía; sin embargo, se consideraban auténticos británicos. Como John Thelwall, un miembro de la Sociedad Correspondiente de Londres, escribió en 1794: «Debe haber algo en la Constitución de este país que un británico siempre amará y venerará»; ese «algo» para los Radicales de los decenios de 1820 y 1830 era la idea de Gran Bretaña como una nación comprometida con la libertad. Como decía una balada radical de la época:

«*Para mí, en todos los climas, en paz o en guerra*,
Mi deber con la patria manda;
Sus derechos están en juego y el momento no está lejos
Cuando sus hijos hagan valer sus exigencias;
Entonces, entonces, mis valientes británicos, nunca seremos esclavos,
Ni los tiranos gobernarán sobre esta isla:
Mira la diosa de la libertad, su bandera levanta las olas,
E inspira a sus amados hijos con una sonrisa».[2]

Al presentarse como auténticos británicos y al expresar sus peticiones en nombre de la nación o el pueblo, los reformistas obtuvieron un consenso nacional y consiguieron que sus opositores tuvieran la imagen de una facción antinacional. Llevaron a cabo con éxito un golpe maestro de la retórica mediante el cual los supuestos patriotas se convirtieron en una camarilla privilegiada y corrupta y «los millones sin voz» fueron impulsados al centro del escenario como los «mejores de los patriotas».[3]

Tanto en la campaña en favor del Acta Católica de Reforma como en el Proyecto de Reforma, el lenguaje del patriotismo funcionó como un vigoroso lenguaje unitario, y específicamente de unidad política. Ayudó a unir a los individuos que diferían en cuestiones sociales, culturales y religiosas, en la lucha común por la emancipación y la extensión de la ciudadanía. Ofrecían unas palabras y un estilo que daban nueva forma a las pasiones del pueblo; se aplacaron viejos odios y, tal vez, incluso se tradujeron en una solidaridad temporal. Los patriotas protestantes de clase trabajadora y media que veían el Acta Católica de Emancipación como traición a la mismísima idea británica, probablemente marcharon junto a sus antiguos enemigos en la campaña en favor del Proyecto de Reforma Parlamentaria. Una nueva idea de «ser británico» suplantó a la antigua; los ideales de ciudadanía igualitaria, puestos en términos del patriotismo británico, vencieron, al menos durante algún tiempo, la hostilidad religiosa.

Hasta la década de 1840 el lenguaje del patriotismo en Inglaterra no se utilizaba únicamente para debatir asuntos constitucionales y parlamentarios, sino también para hablar de problemas de justicia social que «surgían directamente de la urbanización e industrialización», ha señalado Hugh Cunningham.[4] El nuevo conflicto social fue descrito en términos de libertad contra despotismo: los obreros industriales y los pobres urbanos eran los nuevos esclavos; los capitalistas y los terratenientes, los nuevos déspotas. La extensión del vocabulario del patriotismo de la esfera política a la social resultó fácil. Se denunciaron la pobreza y la explotación como incompatibles con los valores de ciudadanía que el patriotismo había apoyado durante siglos.

Con pocas rectificaciones, el lenguaje del patriotismo estaba preparado para emprender nuevas batallas. Todos los partidos y movimientos que dominaron el escenario político y social del siglo XIX recurrieron a él. William Cobbet, uno de los líderes del movimiento cartista, esperaba que muchos padres se sentirían «inducidos a pasar sus tardes en casa instruyendo a su hijo en la historia de su miseria, y preparándoles para realizar actos patrióticos».[5] Richard Oastler, *tory* y hombre de la Iglesia, esperaba que «un fuerte ejército de patriotas se levantara en las llanuras de Inglaterra dispuesto a hacer valer sus derechos y destrozar los laureles de la cara del capital».[6] Los viejos patriotas lucharon por hacer valer los derechos políticos y civiles; los nuevos patriotas de la edad de la revolución industrial, por imponer la justicia social.

Inglaterra decía ser un país de hombres libres; si los pobres se veían privados de sus derechos y tratados como esclavos «se destruye el carácter británico», la mismísima «naturaleza del inglés cambiará», escribió Oastler en 1834 contra la Ley de Pobres. El patriota quiere que Inglaterra siga fiel a sí misma y leal a la herencia de libertad que las generaciones pasadas han transmitido a las nuevas.

En su *Carta sobre la esclavitud en Yorkshire*, de septiembre de 1830, Oastler empieza su denuncia de la explotación del trabajo infantil citando una declaración del reverendo R. W. Hamilton sobre el compromiso de Inglaterra con la libertad: «Es orgullo de Gran Bretaña que no haya esclavos en su tierra; y si leo el genio de su derecho constitutivo, encuentro que la esclavitud es lo más aborrecido —que el aire que respiran los británicos sea libre—; la tierra sobre la que pisan está consagrada a la libertad». Pero la esclavitud existe en el mismísimo suelo británico: «Miles de seres humanos y de súbditos tanto varones como hembras, los miserables habitantes de un *pueblo de Yorkshire* están en este mismo momento viviendo en un estado de esclavitud, *más horrible* que el que sufren las víctimas de ese diabólico sistema llamado "*esclavitud colonial*"».[7] Oastler llamaba a toda la nación a proteger a los miles de niños pequeños, principalmente niñas, de edades comprendidas entre los siete y los catorce, que eran obligados a trabajar doce horas al día con sólo treinta minutos para comer y descansar. Una nación devota de la libertad debe avergonzarse ante una acusación que golpea sus mismísimas bases morales; todo británico ha de jurar «¡Estos inocentes serán libres!».[8]

En 1833, en medio de la campaña por el Proyecto de Ley de las diez horas, Oastler recurrió de nuevo al lenguaje del patriotismo para refutar los argumentos de la comisión real encargada de investigar las condiciones en las fábricas. Dirigió contra la comisión diecisiete acusaciones, todas construidas en torno a la idea de que es «no británico» tratar a niños y trabajadores como a esclavos. La retórica de Oastler es un ejemplo del nuevo lenguaje del patriotismo:

> Porque es «no británico» gritar contra la esclavitud a 5.000 o 6.000 millas de distancia, y alentar un sistema de esclavitud en casa más abominable y cobarde, practicado por aquellos individuos que son los más ruidosos en su oposición al odioso sistema de esclavitud en el oeste de India. Porque es «no

> británico» negarle a los niños inocentes y trabajadores de los pobres de Gran Bretaña la misma protección legal que ya ha sido concedida a los adultos culpables de felonía y al desafortunado esclavo negro adulto.[9]

El amor a la patria nos lleva a sentir la opresión que algunos de nuestros compañeros sufren como un ultraje. La opresión puede tomar la forma de negar los derechos civiles y políticos o de explotación, brutalidad, desprecio por la dignidad humana en los lugares de trabajo y en la vida social; las víctimas pueden ser adultos, viejos o jóvenes, varones o hembras; el patriota reacciona con una pasión especial ante los sufrimientos de sus compañeros: siente no sólo compasión, sino indignación, y la indignación lo motiva para cambiar: «Será el más grande patriota», escribió Oastler, «quien pueda producir el mayor descontento».[10] Indignación contra y odio por el opresor conducen al patriota a la acción y a llamar a otros para que se unan a la lucha. Su compromiso es duradero, ya que se basa en el amor a la patria, por amor a la libertad común, que es un amor caritativo de personas particulares, diferentes en diversos aspectos, pero que son todas compatriotas y víctimas de la opresión.

Si es amor a la libertad común, el patriotismo se puede traducir en solidaridad más allá de las fronteras nacionales. Todos los oprimidos son compañeros del patriota. El amor a la patria refuerza su capacidad de reconocimiento; le permite a él o a ella reconocer a un extranjero como a un compañero en la lucha común por la libertad. «Nosotros», dice la resolución de la Sociedad Correspondiente de Londres, «en lugar de enemigos naturales descubrimos en los franceses a nuestros conciudadanos del mundo».[11] El descubrimiento no es consecuencia de un principio moral, sino el trabajo del apasionado amor a la libertad.

No hay, claro está, un mundo del que ser ciudadanos, pero ha habido ejemplos del compromiso con la libertad que han cruzado las fronteras nacionales. Contra el despotismo de los que gobiernan, los patriotas de todas las naciones deberían, como escribió en *El enano negro* en 1823, «derretir y amalgamar todas las envidias nacionales

en la armonía de la causa común».[12] Las envidias nacionales son poderosas pasiones; se necesita aplicar mucho calor en la misma cantidad a todas para derretirlas y amalgamarlas. Sólo la pasión del amor a la libertad es lo suficientemente intensa como para conseguirlo, y actúa con la misma intensidad contra todas las envidias. Una vez que las envidias se han derretido y amalgamado, el patriotismo ha cumplido su trabajo. No tiene que derretir y amalgamar todas las identidades nacionales. La causa de la libertad contra la opresión no necesita cosmopolitas; sencillamente necesita patriotas.

El ideal de un patriotismo basado en el compromiso con la libertad más allá de las barreras nacionales se convirtió en el centro del patriotismo republicano del siglo XIX defendido por Giuseppe Mazzini. Él creía que para construir una república no es suficiente apelar a los valores políticos encarnados en el ideal clásico de *patria*; se debe incorporar a un discurso más amplio que abarque también los valores culturales de la nación. Se tomó en serio las ideas de los nacionalistas alemanes cuyas obras le eran familiares. Admiraba mucho a Fichte por sus *Discursos a la nación alemana* y en un artículo de 1835 lo menciona como el filósofo que condensó los principios de la Revolución francesa.[13] En su análisis de la traducción al italiano de *Vorlesungen* de Schlegel, publicado en 1828, Mazzini alaba a Herder y a Schlegel como los dos filósofos alemanes que desarrollaron la intuición de Vico y demostraron que la vida intelectual de los «pueblos» no se puede separar de su «historia civil y política».[14] Mientras Herder era un apóstol de la regeneración moral de un pueblo, la historia de la literatura antigua y moderna de Schlegel se debe leer como una poderosa exhortación a todas las «familias humanas» para que aprendan que todas provienen del mismo árbol.

Mientras alababa el énfasis que ponen los nacionalistas alemanes en la cultura nacional y en el espíritu del pueblo, Mazzini encontraba su nacionalismo insatisfactorio. Defendían, y hacían bien, los valores de la nación, pero desatendían a la *patria*; es decir, a la

república. El resultado era un patriotismo demasiado limitado y exclusivo. Carecía del vigor y el ímpetu para cruzar fronteras nacionales y para ser verdaderamente universal. Los trabajos de Schlegel sobre literatura, comentaba Mazzini, se ven afectados negativamente por un inmoderado amor a la patria (*intemperante affetto di patria*). Debido al orgullo nacional, Schlegel reacciona contra la superficial condena de la Ilustración contra la Edad Media como una época de vacuidad intelectual entre la antigüedad clásica y el renacimiento moderno de las letras y las artes; glorifica la totalidad de la Edad Media y la propone como ideal porque la considera como el momento del nacimiento de la tradición literaria alemana inspirada por los nobles valores de espíritu caballeresco, la fe ilimitada y una imaginación pura. El patriotismo le permite reconocer el valor de la poesía y la literatura nacionales que sirven al avance político y civil del pueblo; pero su «innoble vanidad nacional» daña a su patriotismo y le impide ver los diferentes aspectos de la Edad Media y apreciar las tendencias comunes de la vida intelectual y política de Europa que impregnaba la vida espiritual de cada nación.[15] Debido a su patriotismo, Schlegel merece ser reconocido como una voz de la nueva época que por fin ha reconocido el valor de las culturas nacionales; pero su reconocimiento es incompleto y demasiado limitado. La Ilustración predispuso contra la Edad Media y Schlegel contra la Reforma y el mundo moderno. Para Mazzini la historia del desarrollo espiritual europeo está aún por escribir. La sensibilidad hacia la cultura nacional es una precondición necesaria, pero la cultura nacional ha de ser estudiada en el contexto más amplio del desarrollo espiritual europeo hacia la libertad. Para ser capaz de entender la cultura nacional propia y la cultura nacional de otros pueblos, el historiador ha de compartir un compromiso con la libertad y ha de ser inmune a las vanaglorias nacionales. Para llevar a cabo la tarea se necesita a un patriota, pero no un patriota del estilo que presenta Schlegel.

Mazzini resumió las características esenciales de su patriotismo en su ensayo *Sobre el amor a la patria en Dante*, escrito uno o dos años antes de su análisis del *Vorlesungen* de Schlegel. Para él, Dante es el ejemplo de un amor a la patria entendido correctamente (*affetto patrio ben concepito*): sus trabajos y su vida pueden ser tomados como un modelo «por aquellos que saben lo que es la *patria* y como quiere ésta ser servida».[16] El verdadero amor a la patria es un «amor inmenso», inmune a los prejuicios e inspirado por pensamientos de unidad y paz. Es una pasión que anima e inflama a las almas generosas que no pueden soportar la corrupción y la esclavización de su país. Mientras sus compañeros lloran y sufren en silencio, ellos alzan la voz. Preven el oscuro futuro de su país y comparten las necesidades, ansiedades y esperanzas de sus compañeros. No comparten sus vicios y debilidades. Como antiguos profetas, no hablan por furia irracional u orgullo ofendido, sino por indignación.[17] Los dicen cosas desagradables a sus compañeros; denuncian sus faltas y enumeran sus responsabilidades para llamarles a la acción. El reproche no busca la humillación, ni enfatizar la superioridad moral del patriota, sino elevar el alma de su propia gente, con la que quieren trabajar. Habla para excitar en su pueblo las mismas pasiones que él siente, ya que sabe que trabajar juntos contra la opresión y la corrupción requiere un amor a la libertad compartido. Su voz es poderosa y severa (*possente e severa*), nunca arrogante; sus palabras expresan una noble tristeza, como las palabras de un hombre que escribe mientras llora.

Como demuestra el ejemplo de Dante, los verdaderos patriotas a menudo hablan en vano. Raramente consiguen que sus contemporáneos reconozcan su gloria y su fama; frecuentemente su recompensa es el exilio. Se ven obligados a vagar y llevar su amor a la patria consigo; no pueden transformarlo en acción política; tienen que contentarse con palabras. Eruditos y comentadores, entonces analizarán sus trabajos: cada palabra será aislada y estudiada, como el anatomista estudia los huesos y los nervios. Únicamente unas pocas almas generosas que comparten su indignación y cólera

contra la corrupción serán capaces de entender la vida espiritual que animó sus obras. El primer paso hacia grandes logros, señala Mazzini, es aprender a comprender y amar a los grandes hombres del pasado. El patriotismo necesita recuerdos. Son una fuente continua de inspiración y un bastión invencible: ni siquiera la opresión más dura puede privar a un pueblo de sus recuerdos. Los recuerdos más preciosos son los de gentes que amaron a su patria y a sus compañeros con un amor noble; no con vanaglorias nacionales o parroquialismos limitados. Por tanto, los italianos han de estudiar a Dante no para jactarse de la grandeza de su cultura nacional, sino para encontrar motivos para enfrentarse a su actual miseria y corrupción. Los padres deben contar a sus hijos historias de patriotismo no para alimentar el orgullo nacional, sino el amor a la patria.

> Habladles de su Patria, de lo que era, de lo que debería ser... contadles de nuevo las grandes hazañas de la gente corriente en nuestras antiguas repúblicas; enseñadles los nombres de los hombres buenos que amaban a Italia y a su pueblo, y se esforzaron pasando por sufrimientos, calumnias y persecución por mejorar su destino. Inculcad en sus jóvenes corazones no odio al opresor, sino una enérgica resolución de resistir a la opresión. Dejadles aprender de vuestros labios y de la serena aprobación de su madre qué bello es seguir los senderos de la virtud, qué grandioso erguirse como apóstoles de la verdad, qué sagrado sacrificarse, si es necesario, por un hermano. Despertad en sus delicadas mentes, mientras plantáis los gérmenes de la rebelión contra toda *autoridad* usurpada y sostenida por la fuerza, veneración por la verdad, la única autoridad, la autoridad de la Virtud coronada por el Genio.[18]

Para Mazzini la *patria* no es un organismo compuesto de diferentes partes ordenadas jerárquicamente, como era la nación para Herder, sino una asociación democrática de individuos libres e iguales.

> Una Patria es una comunidad de hombres libres e iguales ligados en una fraterna concordia de trabajo hacia un único fin... Una Patria no es una agregación, es una *asociación*. No hay una verdadera Patria sin un derecho

> uniforme. No hay un verdadero país donde la uniformidad de ese derecho es violada por la existencia de castas, privilegios y desigualdad.[19]

Mazzini le da al concepto de *patria* un significado democrático. Se opone a la *patria* del pueblo; la *patria* de los reyes, y recalca que en una verdadera *patria* todos los ciudadanos han de tener los mismos derechos políticos. Una república que excluye a los pobres, a las mujeres o a los negros de los derechos políticos es infiel a sus principios.[20] Desarrolla el concepto de *patria* como el de una república democrática que no abarca sólo la igualdad civil y política, sino también el derecho a la educación y al trabajo. Una verdadera *patria* no puede tener a extraños dentro de sus fronteras. Tanto si procediese de la negación de los derechos políticos como de la opresión social, la exclusión es incompatible con el principio de república. Ya que ha de ser una comunidad basada en los vínculos de solidaridad y de amor, la *patria* debe de asegurarle a todo el mundo la dignidad de ser ciudadano y el respeto y autorrespeto que la educación y el trabajo aseguran.

> Un País no es simplemente un territorio: el territorio en particular es únicamente su base. El País es la idea que se erige sobre la base; es el sentimiento de amor, el sentido de compañerismo que une a todos los hijos del territorio. Mientras uno solo de tus hermanos no esté representado por su propio voto en el desarrollo de la vida nacional —mientras uno solo vegete ignorante entre los educados, mientras uno solo capacitado y dispuesto a trabajar languidezca en la pobreza por falta de trabajo— no tienes un País como debe de ser, el País de todos y para todos.[21]

Únicamente los ciudadanos pueden exigir con éxito justicia social. La voz de los oprimidos, de los explotados y de los pobres no será oída a menos que puedan hablar como ciudadanos, a menos que puedan apelar a la calidad de miembros de la misma *patria*. Por tanto, la construcción de la república debe ser también una preocupación para la clase trabajadora. Es su deber como el de cualquier otra. Los venecianos solían decir de su república «Venecia es nuestra: la hemos hecho nosotros»; los trabajadores italianos han

de ser capaces de decir lo mismo de Italia. Si pueden decir «esta *patria* es nuestra» porque ellos y sus padres la han creado, embellecido y consagrado con su afecto, alegrías, penas y sangre, pueden exigir con todo derecho ser reconocidos como ciudadanos iguales y disfrutar de su parte de la riqueza y prosperidad de la nación. *Patria* no es sólo una *republica*, sino también un taller común («La patria è la nostra lavoreria»). La voz del ciudadano-trabajador resuena más poderosamente que ninguna otra voz: puede exigir sus derechos porque ha realizado sus deberes con la república y ha hecho su parte en el taller.

> Sin País no tenéis ni nombre, ni identidad, ni voz, ni derechos, ni admisión como hermanos en la comunidad de los Pueblos. Sois los bastardos de la Humanidad. Soldados sin bandera, Israelitas entre las naciones, no encontraréis fe, ni protección; no habrá garantías para vosotros. No os engañéis con la esperanza de emanciparos de las condiciones sociales injustas sino conquistáis un País para vosotros; donde no hay País no hay un acuerdo común al que se pueda apelar; el egoísmo del interés propio gobierna solo, y aquel que tenga ventaja la mantendrá, ya que no hay ninguna garantía común para los intereses de todos.[22]

Para Mazzini la *patria* es la casa común en la que vivimos con gente a la que entendemos y queremos más que a otros porque nos resultan más parecidos y cercanos. Sin embargo, también es una casa entre otras casas del mismo valor. Cuando estamos en nuestra casa, hemos de realizar nuestros deberes como ciudadanos; si las circunstancias de la vida nos llevan a otras casas debemos satisfacer nuestros deberes con la humanidad. La defensa de la libertad es siempre nuestro deber principal aunque vivamos en una tierra extranjera y el pueblo oprimido no sea nuestro pueblo: «Estés donde estés, en medio del pueblo que sea al que las circunstancias te han llevado, lucha por la libertad de ese pueblo si las circunstancias lo exigen».[23]

Nuestras obligaciones morales fundamentales son con la humanidad. Antes de ser ciudadanos de un país en particular somos seres humanos. Las barreras nacionales no se pueden invocar para

justificar la indiferencia moral. Las voces de pueblos que sufren la opresión pueden ser escuchadas desde cualquier lugar; los ideales políticos comunes hacen posible la transformación.

> Ese pueblo que admiras en la victoria y en la derrota es un pueblo extraño y tal vez te resulta casi desconocido; habla una lengua diferente, y tiene una forma de vida que no ejerce ninguna influencia visible sobre la tuya; ¿qué te importa a ti si está dominado por el sultán o el rey de Baviera, por el zar ruso o por el gobierno que emana de la voluntad común de la nación? Pero en tu corazón se escuchan voces: «Esos hombres son tus hermanos: no sólo por la comunidad de origen y naturaleza, sino por la comunidad de trabajo y propósito».[24]

Tal vez no comprendamos sus sufrimientos muy bien; indudablemente no puede significar lo mismo para ellos que para nosotros. Pero podemos comprender lo suficiente como para unirnos a su lucha. El amor acude en ayuda de la debilidad de nuestra comprensión. El mismo amor que mantiene el compromiso con la libertad común de nuestro pueblo sustenta el compromiso con la dignidad humana:

> Si no aceptas a toda la familia humana en tu amor, si no confiesas tu fe en su unidad —consecuente con la unidad de Dios— y en la hermandad de los Pueblos designados para reducir la unidad a un hecho —si dondequiera uno de tus compañeros humanos gime—, dondequiera que la dignidad de la naturaleza humana es violada por la falsedad o la tiranía, no te ves incitado, siendo capaz, a socorrer a ese desdichado, o no te sientes llamado, siendo capaz de luchar por la causa de aliviar al engañado o al oprimido, estás desobedeciendo tu ley de vida, o no comprendes la religión que bendecirá el futuro.[25]

Aunque luchemos por la libertad de otro pueblo en tierra extranjera, debemos seguir siendo patriotas. Si somos italianos hemos de luchar como italianos. No tenemos por qué abandonar nuestro patriotismo por causa de la dignidad humana. Al contrario, la causa de la humanidad puede progresar de forma más efectiva construyendo nuestra *patria*. Como individuos podemos hacer muy

poco por ayudar a los hermanos que no pertenecen a nuestro país. Como mucho, señala Mazzini, podemos hacerles llegar nuestra caridad e intercambiar con ellos favores ocasionales, como buenos vecinos; no podemos trabajar con ellos en una empresa común. Necesitamos un mediador entre nosotros y la humanidad; y los mediadores adecuados son las naciones y los países libres construidos sobre ellas. Son los medios por los que Dios ha decidido llevar a cabo su plan de progreso de la humanidad. Debemos empezar, por tanto, construyendo nuestro país y nunca debemos soñar con servir a la humanidad sin servir antes a éste.

> Al trabajar por nuestro País de acuerdo con principios verdaderos estamos trabajando por la Humanidad; nuestro País es el fulcro de la palanca que debemos esgrimir por el bien común. Si dejamos este fulcro corremos el riesgo de volvernos inútiles para con nuestra Patria y la Humanidad. Antes de *asociarnos* con Naciones que componen la humanidad, debemos existir como Nación.[26]

La libertad ha de ser el principio guía de la política de cada *patria* tanto en casa como fuera de ella. No se puede tolerar la hipocresía política de esos países europeos que consideran sagrada la libertad de puertas adentro y la violan de puertas afuera. Para Mazzini, el verdadero patriotismo exige respeto total de las naciones-hermanas y el coraje de erguirse valientemente contra aquellos que se proclaman señores del mundo, sean quienes sean. Porque estás preparado para morir por la humanidad, concluye Mazzini, «la vida de tu Patria será inmortal».[27]

Para Mazzini el amor a la patria, como otras formas de amor político y moral, va de lo universal a lo particular. En una carta a un corresponsal alemán escribe: «Soy italiano, pero también hombre y europeo. Adoro a *mi* Patria, porque adoro a una *Patria* en lo abstracto; adoro nuestra *Libertad* porque creo en la libertad abstracta; *nuestros* derechos, porque creo en el *Derecho* abstracto». Aquí enfatiza más el deber que el amor; el deber de que cada uno de nosotros ha de conocer y realizar la Ley de Dios. De hecho utiliza

el verbo «adorar», que es perfectamente apropiado a su sentido del deber. Sin embargo, como muestra el contexto de la carta, lo que quiere Mazzini es que el amor a la patria se amplíe y ennoblezca con la lealtad a los principios universales. Nuestra nación merece nuestro amor mientras siga siendo un instrumento para «el bien y el progreso de todos». Las condiciones geográficas, la historia, la tradición, el lenguaje, las costumbres, no son suficientes para que la nación se merezca el amor. Todo esto ha de ser iluminado por una luz moral superior que viene del compromiso con la libertad y justicia para todos. Si nuestra nación hace el mal, todo se echará a perder; ya no merece nuestro amor; se merece desaparecer. «Si hace el mal, si recurre a la opresión, si se convierte en un misionero de la injusticia por intereses temporales, pierde su derecho a existir y cava su propia tumba. Éstos son mis más íntimos sentimientos respecto a la Nacionalidad.»[28] Quería explicar a sus amigos alemanes que había más de una forma de ser alemán. Hay una Alemania que oprime y una Alemania que representa el poder del intelecto; la Alemania de Metternich y la Alemania de Lutero, y de los campesinos del siglo XVI que proclamaban que «*el reino de los cielos debe verse reflejado en lo posible en la tierra*». Esta última Alemania no necesita expandirse; simplemente necesita redescubrir y cultivar su propia herencia espiritual; no necesita «un nacionalismo mediocre».[29] La misma palabra «nacionalismo», que Herder utilizaba para indicar un saludable antídoto contra el cosmopolitismo y la mezcla de culturas, significa para Mazzini la degeneración del principio de nacionalidad.

El compromiso con la nación degenera en un nacionalismo innoble cuando olvida o descuida el principio de que «la libertad de un pueblo no puede ser ganada y mantenida más que con la fe que afirma el derecho de todos a la libertad».[30] Separado de la libertad, el nacionalismo es para Mazzini otra forma de enmascarar la autoridad ilegítima o el gobierno injusto. Es lo opuesto al espíritu de nacionalidad que él creía que animaron las revoluciones europeas del siglo XIX. Nacionalidad significa afirmación del derecho sobre la

fuerza, la hermandad de un pueblo y el compromiso de transformar el mapa político de Europa de acuerdo con estos principios. Surge como un concepto cultural, se convierte en el análisis de Mazzini, en un ideal político para los patriotas europeos: los revolucionarios amaban a sus naciones —Italia, Alemania, Polonia—, pero de tal forma que les permitía reconocerse entre ellos como compañeros comprometidos con el mismo ideal. La manera en la que cada uno de ellos amaba a su patria los hacía parecidos; su generoso amor a la libertad sobrepasaba barreras culturales y, como siempre ocurre con el amor, hizo posible el reconocimiento y la unidad. Mazzini quería hablarles; habló claro para alentar al mayor número de ellos. Sólo este tipo de patriotas podían trabajar conjuntamente; sólo el trabajo en común de estos patriotas podía construir la nueva humanidad con la que soñaba.

Como la de Dante, la voz de Mazzini sonaba demasiado severa a sus compañeros italianos, su llamada era demasiado elevada como para encontrar respuesta. Cuando hablaba de Dante como de una voz que clamaba en el desierto, estaba hablando, sin saberlo, de su propio destino. Como escribió en 1829, el peor destino del hombre es el exilio:

> ¡Exilio! Aquel que fue el primero en concebir este castigo no tenía ni padre, ni madre, ni amigos, ni amante. Buscaba vengarse de sus compañeros-humanos diciéndoles: —¡*Sed condenados al exilio, como lo he sido yo por la naturaleza! Seréis huérfanos, y moriréis de la muerte del alma. Os quito padre, madre, amante y patria, todo menos un soplo de vida; para que podáis vagar como Caín a través del Universo, y el peso de la desesperación entre en vuestras almas*.

El exiliado ha de vagar por tierras extranjeras, siempre extraño a la esperanza y la alegría de otros pueblos. En su corazón hay un vacío que nunca lo abandona. Sólo la muerte puede traer alivio a sus penas, pero la muerte en tierras extranjeras evoca imágenes horribles:

> La tumba está doblemente fría cuando una tierra extranjera cubre al muerto que hay dentro, y la muerte, que aparece como un ángel de la gloria en el campo de batalla, y con frecuencia como un ángel de consolación para aquellos que expiran entre los brazos de sus parientes, brilla como un espantoso esqueleto, oscureciendo la almohada de aquel que expira en tierra extranjera.[31]

Una vez más fue profeta. Vivió toda su vida en el exilio deseando volver; murió en 1872 en suelo italiano, pero bajo un nombre falso. Si hubiese vivido en la Italia del post-Risorgimento, habría experimentado un exilio aún más duro; es decir, un exilio moral y político. Italia no estaba ni siquiera remotamente cerca del ideal de *patria* por el que había estado luchando toda su vida. Hubiese continuado su lucha, pero probablemente hubiese sentido la misma desilusión y distanciamiento que Milton y Rousseau describieron en sus cartas. La misma naturaleza de su patriotismo le hacía propenso a la desilusión política y moral. La *patria* que amaba tan intensamente era una combinación de ideales políticos, cultura, recuerdos y lugares. No era sólo el ideal político de república, era más cosas; pero la cultura, los recuerdos y los lugares —sin la república— no son suficientes para que el patriota se sienta en casa. En una carta de octubre de 1848 a George Sand, describe el sentimiento que sintió cuando estuvo en Italia de no tener hogar espiritual: «La última emoción que sentí fue en los Alpes, en medio de la nieve del San Gotardo; y no la despertó mi Patria. En Italia, a pesar de las señales de simpatía que acompañaron mi regreso, no dejé de sentirme ni un momento en el exilio».[32] En abril del mismo año había sido recibido en Milán como un héroe; unos meses después, decepcionado por el fracaso de su plan de una guerra revolucionaria contra Austria, dice que se siente en su propia patria en el exilio. No es únicamente el resentimiento político; es el alejamiento cultural y espiritual: sentía que no tenía un lugar entre las masas, que tenían instintos nobles pero que eran tan

profundamente ignorantes como para «entregarse al primer intrigante que aparezca», y a una élite que tenía un *savoirfaire* sin principios.

Quince años después Italia estaba casi unificada por completo y era independiente. Pero Mazzini no la veía como la *patria* por la que había luchado durante toda su vida: «No; la Italia de hoy no es la Italia que yo esperaba y preveía hace treinta años, saludada en el germen de 1849, dentro de los muros de Roma, por vosotros y por los hombres que eran entonces pastores armados del *Ideal*, y que son ahora los satisfechos soldados de una Potencia aliada con el despotismo en el extranjero y que vive mediante la represión en casa».[33] Fue tan lejos como para decir que «Italia me importa poco si no va a realizar grandes y nobles hechos por el bien de todos».[34] Los lugares, los recuerdos, el lenguaje, las costumbres no eran suficientes para hacer a la patria merecedora de su amor; no eran suficientes para remplazar la falta de pertenencia moral y política. Cuando estaba exiliado en un país extranjero, el recuerdo de lugares y gentes le inducían a la nostalgia y al deseo de estar allí; cuando estuvo en su propia *patria*, no atenuaron el sentido de distanciamiento moral y político. La salida y el exilio fueron dolorosos; pero el retorno también fue duro, ya que se encontró sólo con recuerdos y lugares, pero no con la república, para darle la bienvenida.

Como Mazzini mismo reconoció tristemente, las lecciones e ideales de 1848 se perdieron y fueron derrotados al principio de la década de 1860 en Europa. Para los patriotas de 1848 la palabra *nación* significaba «la organización del trabajo de la Humanidad, del que las naciones son los individuos».[35] En consecuencia, luchar por la nación significaba luchar por la libertad de cada pueblo contra el despotismo y la dominación foránea y tener claro que «la libertad de un pueblo no se puede obtener y conservar más que con la fe que afirma el derecho de todos a la libertad».[36] Como Carlo Pisacane, otro gran hereje del Risorgimento, escribió en 1860 con el mismo estado de ánimo, «el principio de nacionalidad que impulsó a las

almas más generosas en 1848 fue el ideal de libertad». Nacionalidad, recalca, significa la expresión de la voluntad colectiva de un pueblo; interés común; libertad total y absoluta; ni clases, ni grupos, ni dinastías privilegiadas. El amor a la patria sólo puede florecer en la tierra de la libertad y únicamente la libertad puede transformar a los ciudadanos en partidarios de la república. Bajo el yugo de príncipes y monarcas las generosas pasiones del patriotismo están destinadas a degenerar.[37] Mazzini y Pisacane eran observadores perspicaces. En la Europa de las monarquías, el «principio de Nacionalidad» se corrompió, convirtiéndose en «un nacionalismo mezquino»; una política de fuerza e interés totales sustituyó a una política de desarrollo libre y espontáneo de las naciones. Era otra victoria de la *raison d'état* contra la política de la república y el patriotismo.[38] La transición del patriotismo al nacionalismo no fue exclusivamente una tendencia intelectual italiana. En Inglaterra la línea de demarcación entre el patriotismo radical y el conservador se tornó confusa bajo el liderazgo de Palmerston. Éste utilizaba frecuentemente la retórica del patriotismo para recalcar la unidad entre el pueblo y el gobierno en la causa común de ayudar a las naciones oprimidas, afirmando la misión histórica de Inglaterra como campeona de la libertad y los derechos en el mundo. El proceso de absorción del patriotismo por el patriotismo liberal y luego el conservador continuó bajo Gladstone, el campeón de la independencia italiana, e incluso de forma más contundente con Disraeli, que proclamó de forma explícita al partido *tory* como el partido nacionalista y patriótico de Inglaterra. Los discursos que Disraeli pronunció en 1872 en Manchester son un importante ejemplo de una retórica ideada para transformar el patriotismo radical de la clase trabajadora en lealtad a la corona combinado con el orgullo de ser súbditos de un imperio extraordinario. «La gente de la clase trabajadora», dijo, «son ingleses de corazón. Repudian los principios cosmopolitas. Son adeptos de los principios nacionales. Son partidarios de mantener la grandeza del reino y del imperio, y están orgullosos de ser súbditos

de nuestra Soberana y de formar parte del imperio».[39] Para finales de la década de 1870, los conservadores habían ganado la batalla de ser conocidos como el partido del patriotismo; la conexión entre la unidad de la nación y el conservadurismo estaba firmemente establecida. Contra la iniciativa ideológica de los conservadores, los liberales y los radicales opusieron la bandera del internacionalismo y el pacifismo. En parte, la clase trabajadora fue atraída por el patriotismo conservador, y en parte resistió respondiendo o con apatía, o recuperando el lenguaje del patriotismo radical de las décadas de 1830 y 1840, o proclamando su hostilidad al patriotismo como tal en nombre del internacionalismo socialista.[40]

En la edad del imperialismo, escribió Hugh Cunningham, «era imposible delimitar un patriotismo de izquierdas; el lenguaje había pasado a la derecha y aquellos que lo utilizaban también».[41] Tal vez las circunstancias históricas fueran demasiado desfavorables para la izquierda como para resistir a la ofensiva ideológica conservadora en el campo de batalla del patriotismo. Sin embargo, se puede cuestionar si la izquierda hizo todo lo que pudo. De las varias formas posibles de resistencia ideológica, el abandono de la causa del patriotismo en nombre del cosmopolismo o el internacionalismo proletario era lo menos efectivo. El viejo lenguaje del patriotismo republicano probablemente hubiese ofrecido una retórica más poderosa ya que hubiese permitido oponer a la retórica conservadora otra interpretación de «ser británico» basada en una genuina tradición intelectual y política británica. Cuando Disraeli proclamó que las clases trabajadoras británicas «son británicas de corazón», la respuesta correcta, quizá, no era «no, somos cosmopolitas» o «no, somos internacionalistas», sino «sí, en efecto, somos ingleses de corazón, porque ser británicos supone estar comprometidos con el ideal de libertad y justicia en casa y en el extranjero, como demostraron los fundadores de la nación inglesa con su ejemplo». Probablemente no hubiese funcionado, pero hubiese sido mejor que rehuir del tema.

También en Francia nación y república se separaron, y a pesar del legado de la Revolución, el lenguaje del patriotismo asumió tonos nacionalistas y monárquicos. Un siglo después de Valmy, donde las fuerzas revolucionarias lucharon bajo el grito «¡Vive la Nation!», la derecha había conseguido el monopolio ideológico de los asuntos nacionales y nacionalistas. Nación y derecha política se convirtieron en sinónimos. Para Charles Maurras, por mencionar un caso extremo, un patriota francés debe combatir a la *république*, porque el espíritu republicano destruye la defensa nacional y favorece ideas religiosas extrañas al catolicismo francés. La lealtad profunda y absoluta del patriota ha de ser para el monarca, que es el verdadero protector de la libertad, el honor y la prosperidad de la nación.[42] El nacionalismo, para el fundador de la Liga d'action française, era un compromiso político de proteger la integridad cultural y religiosa de la nación frente al «enemigo de dentro»; es decir, de los campeones de ideas y valores extraños al corazón espiritual de Francia. El patriotismo, en este sentido, ha de trabajar como una nueva religión ya que únicamente la nación puede dar a los hombres modernos el centro espiritual que necesitan. Por tanto, hay que devolver a la nación su pureza, y para restaurar la nación primero hay que decapitar a la malvada *République*.[43]

También en Alemania, donde el patriotismo republicano nunca fue una tradición intelectual significativa, el patriotismo se convirtió en sinónimo de lealtad al monarca y en compromiso con la unicidad espiritual alemana. Como señaló Bismarck en sus memorias, el patriotismo alemán necesita de un príncipe, ya que sólo un príncipe ofrece los fundamentos de una lealtad más amplia, que trascienda las lealtades locales. Histórica y étnicamente, los alemanes están divididos. Necesitan un monarca y una dinastía que les asegure unidad y fuerza.[44] Una vez que se ha conseguido la unidad política, el siguiente paso es la construcción de la unidad cultural: la *Staatsnation* debe encontrar su culminación en la *Kulturnation*. Los políticos, ayudados por los artistas, escritores e intelectuales, deben trabajar para crear una Alemania más centrada espiritualmente y

culturalmente pura. De los dos conceptos clave que condensan el proyecto intelectual del patriotismo alemán de finales del siglo XIX, *Kultur* y *Volk*, el primero expresa la creencia en la unicidad del espíritu alemán, mientras el segundo sugiere una identificación mágica o mística con el espíritu originario del pueblo alemán y define unos límites culturales y étnicos entre alemanes y no-alemanes. El *Volk* elogiado por la ideología *völkisch* es original y no contaminado por la suciedad étnica; es un ideal de pureza para ser contemplado y soñar con él con nostalgia y resentimiento hacia el mundo impuro.[45]

Sin embargo, incluso en la era del imperialismo la idea de que la nación debe ser como una comunidad política basada en el consentimiento libre de los ciudadanos no desapareció por completo. De hecho, inspiró la interpretación más influyente de finales del siglo XIX sobre el significado de nación, es decir, la conferencia de Ernest Renan en la Sorbona el 11 de marzo de 1882 «Qu'est-ce qu'une Nation?». Como ha sido reconocido por los estudiosos del nacionalismo, la importancia de la conferencia de Renan consiste en el hecho de que contra las doctrinas de nación como una comunidad basada en la raza, el lenguaje, los intereses, la afinidad religiosa y la geografía opone la idea de que la nación es un principio basado en un «deseo de vivir una vida en común expresado claramente» por un pueblo: la existencia de una nación, decía, es «un plebiscito permanente».[46]

De igual importancia, aunque menos señalado, es que Renan relacionó su idea de nación con la revolución intelectual del siglo XVIII que había restaurado la idea republicana de *patrie*:

> Y el siglo XVIII lo cambió todo. El hombre volvió, después de siglos de degradación, al viejo espíritu, al autorrespeto, a la idea de sus derechos. Las palabras «país» y «ciudadano» resumieron su significado. Así se llevó a cabo la operación más audaz de la Historia; una operación comparable a la que en fisiología sería el regalo de la vida y su primera identidad, a un cuerpo al que se le hubieran extraído cabeza y corazón.[47]

Como señala Renan, la idea de la nación como combinación de un principio político y una cultura formada con los recuerdos de sacrificios y sufrimientos de un pueblo refleja el universalismo del siglo XVIII. Las doctrinas que dan prioridad a la cultura, la raza o el lenguaje sobre el ideal político de república han de ser consideradas, por el contrario, como una degeneración intelectual y moral:

> Cuando exageramos de esta forma (la importancia del lenguaje y la raza), nos reducimos a una cultura limitada, considerada nacional; estamos rodeados, encerrados. Dejamos la gran atmósfera que respiramos en el vasto campo de la humanidad, para encerrarnos en los conventos de nuestros compatriotas. Nada puede ser peor para la mente, nada puede ser más dañino para la civilización.[48]

Para Renan, el principio de que la nación reside en la voluntad popular es una garantía de receptividad cultural y un criterio legítimo para zanjar disputas sobre los límites de la libertad del pueblo. Quería hacer un trabajo de clarificación intelectual y de significado político. Para este propósito infundió en el concepto de nación unos cuantos fragmentos del lenguaje del patriotismo republicano que procedían de la cultura del siglo XVIII. Al hacerlo, estaba yendo en dirección opuesta a la tendencia ideológica principal de finales del siglo XIX en Europa, que marchaba en el sentido de disolver los valores políticos de la *patrie* dentro de la unidad espiritual de la nación. El ideal de una república autogobernada donde ciudadanos iguales viven libremente a su manera, según su propia cultura, perdió su atractivo *vis-àvis* del ideal de la nación como comunidad de cultura, lenguaje y etnicidad. Lo que parecía importar más no era ser un ciudadano italiano, o británico, o francés, sino ser italiano, británico o francés, aunque eso supusiera ser súbdito de un monarca o un emperador. Separado de la república, el ideal de nación ya no atraía a los demócratas y a los radicales, mientras que la *patrie*, confundida con la nación, perdió la conexión con la libertad que había tenido durante siglos.

Epílogo

Patriotismo sin nacionalismo

La victoria ideológica del lenguaje del nacionalismo ha relegado al lenguaje del patriotismo a los márgenes del pensamiento político contemporáneo. Y aun hoy, cuando los pueblos se comprometen en luchas por la libertad, cuando tienen que afrontar la tarea de reconstruir su nación después de experiencias de guerra y regímenes totalitarios, los teóricos son capaces de recobrar elementos del viejo lenguaje del patriotismo bajo la retórica predominante del nacionalismo. Sus esfuerzos son siempre histórica y teóricamente significativos; en la mayoría de los casos sugieren el camino que se debería seguir para reconstruir un lenguaje patriótico sin nacionalismo. Pero hay que trabajar más; la búsqueda no ha terminado.

Uno de los ejemplos más importantes del redescubrimiento del lenguaje del patriotismo se puede encontrar en los escritos del mártir antifascista italiano Carlo Rosselli. En su trabajo principal, *Socialismo liberale*, escrito en el exilio en 1929, Rosselli señaló que la actitud de los socialistas italianos de «ignorar el valor más alto de la vida nacional» era un serio error político. Aunque lo hicieran «por combatir... formas primitivas, degeneradas, o egoístas de devoción a la patria», su política de hecho ayudó a otros partidos «que basan sus éxitos en explotar el mito nacional».[1]

Para Rosselli, los socialistas no llegaron a entender que el sentimiento nacional (*sentimento di nazionalità*) no es una construcción teórica abstracta, sino una genuina pasión humana que

es particularmente fuerte en países como Italia y Alemania, que consiguieron su independencia política tardíamente. En lugar de intentar sustituir el sentimiento nacional por el internacionalismo, los socialistas deberían purificarlo de toda conexión con el control estatal, el nacionalismo, el imperialismo y todos los mitos de primacía nacional, y transformarlo en una fuerza política constructiva que trabaje por la unidad de Europa.[2]

Rosselli trazó una línea clara de demarcación entre patriotismo y nacionalismo. Identificó al primero con reivindicaciones de libertad basadas en el respeto por los derechos de otros pueblos; al segundo, con las políticas de engrandecimiento perseguidas por los regímenes reaccionarios.[3] Las dos ideologías se dirigían al sentimiento nacional, las dos suscitaban fuertes pasiones. Por esta razón, Rosselli creía que debían ser utilizadas la una contra la otra. En lugar de rechazarlo como un prejuicio, los antifascistas deben poner el patriotismo en el centro de su programa: la revolución antifascista, dijo, es «un deber patriótico».[4]

Para tener su propio patriotismo, los antifascistas necesitaban una idea de *patria* radicalmente diferente a la utilizada por los demagogos fascistas. Nuestra *patria*, escribió, «coincide con nuestro mundo moral y con la *patria* de todos los hombres libres»;[5] es un valor que se adecúa perfectamente con los otros valores del antifascismo: la dignidad de los hombres, la libertad, la justicia, la cultura y el trabajo. Los fascistas exaltan a la nación y a Italia; los antifascistas a su vez deben presentarse como los campeones de la nación y exaltar a Italia y su italianidad; pero su nación debe de ser una nación libre abierta hacia Europa y el mundo, y su Italia y su italianidad ha de incorporar lo mejor de Italia: la Italia de Mazzini, Garibaldi, Pisacane; la Italia de los italianos civilizados, de los campesinos, de los trabajadores y de los intelectuales que han mantenido su integridad. A esta Italia y sólo a ésta pertenece la lealtad antifascista: podemos decir en voz alta y con orgullo, escribió Rosselli, que somos traidores a la *patria* fascista porque somos leales a otra Italia.[6]

Unos pocos años después otro antifascista encontró el camino hacia el redescubrimiento y reelaboró el contenido y los argumentos del lenguaje del patriotismo: en 1943 Simone Weil escribió *L'enracinement* mientras trabajaba en Londres para la Francia Libre. Cuando se le pidió escribir sobre la posibilidad de la regeneración de Francia, Simone Weil propuso una poderosa reinterpretación del patriotismo de la libertad y la compasión que exige la necesidad de un enraizamiento cultural y espiritual sin convertir el amor a la patria en una identificación ciega o en orgullo por la singularidad de nuestra nación. Nuestra obligación con nuestra patria, escribió, está basada en la necesidad vital de los seres humanos por el enraizamiento:

> Igual que hay ciertas bases de cultivos para ciertos animales microscópicos, ciertos tipos de suelos para ciertas plantas, hay una parte del alma en todos y ciertas formas de pensar y actuar que se comunican de una persona a otra que sólo pueden existir en un contexto nacional, y desaparecer cuando la patria es destruida.[7]

Para los franceses a los que se dirigía, el medio vital es Francia. Cada uno de ellos

> sabe que una parte de su alma sigue tan de cerca a Francia que cuando Francia desaparece sigue pegada a ella, como hace la piel a un objeto ardiente, y así hay que arrancarlo. Entonces, hay algo a lo que una parte del alma de cada francés se pega, y es lo mismo con el resto, único, real aunque impalpable, y real en el sentido de algo que se puede tocar.[8]

Y aun, grande como lo es su obligación con su patria —una obligación que puede que les pida dar todo a Francia—, lo es su derecho a exigir que Francia sea fiel a lo mejor de su historia. Pueden pedirle que no tenga un imperio y —como patriotas— no tienen derecho, sino que están obligados a distinguir su patriotismo del de sus compatriotas franceses que hablan con orgullo y júbilo de «su» imperio. Pueden y deben luchar contra el patriotismo modelado «según el estilo de Richelieu, Luis XIV, o Maurras», por un

patriotismo inspirado en la ética cristiana y el espíritu de 1789.[9] En 1789 Francia se comprometió con la libertad y la justicia no sólo para ella, sino para el resto del mundo. Si se convierte en propietaria de carne y sangre humana, como lo hizo durante el imperio, ya no es fiel a este compromiso. Perder la Francia imperial sería para los franceses perder una parte degenerada de su alma y dar toda su fuerza a otra y mejor parte. El patriotismo hace a los ciudadanos exigentes para con su patria y para consigo mismos. Los exhorta a encontrar en la historia de su patria inspiración y motivos para fortalecer su compromiso con la libertad. Francia no es un caso excepcional. En la historia de todos los pueblos se pueden encontrar voces que han pedido la libertad y la justicia, cuyos ecos aún viven en la memoria común. Recuperarlos del olvido es la tarea del patriota de la libertad y la compasión.

El patriotismo no permite exenciones. Nos permite mantener los ojos fijos en el pasado, presente y futuro de nuestra patria mientras permanecemos, a veces dolorosamente, espiritualmente, próximos a ella. Todo eso es resultado del amor a la patria en su forma más pura: un amor que no procede de la emoción y de la admiración por la grandeza y gloria de la patria, sino de la percepción de su debilidad y fragilidad. La elección no es entre cosmopolismo y patriotismo, sino entre un patriotismo de grandeza y un patriotismo de compasión. Como explica Simone Weil, «se puede amar a Francia por la gloria que parece garantizar su prolongada existencia en el tiempo y en el espacio; o se la puede amar como algo que, siendo terrenal, puede ser destruido y por ello es más precioso».[10] Describe las dos formas de patriotismo como «dos formas diferentes de amar» que probablemente son incompatibles entre sí. Y también recalca que, mientras que los admiradores de la grandeza y la unidad de su patria tienen una amplia gama de herramientas retóricas para utilizar, los patriotas de la compasión no tienen un lenguaje propio.

La compasión y la caridad describen un amor que no es una simple participación en la desgracia de la patria:

> Ni debería suponerse que el objeto de tal amor deba reducirse necesariamente a un país desdichado. La felicidad es tanto un objeto de compasión como lo es la infelicidad, porque pertenece a esta tierra; en otras palabras, es incompleta, frágil, efímera. Además, desafortunadamente, hay siempre una cierta cantidad de infelicidad en la vida de cualquier país.[11]

El patriota de la compasión no necesita negar la grandeza y los gloriosos logros de su patria. El reconocimiento del bien en el objeto de nuestra compasión la hace «más tierna, más intensa»: «Cuando un cristiano se representa a Cristo en la cruz, su compasión no disminuye por el pensamiento en la perfección de éste, ni al contrario».[12] Como lo expresa Simone Weil, el patriotismo de la compasión «es sólo legítimo para un cristiano, porque sólo él lleva el distintivo cristiano de humildad». La compasión no es exclusivamente un valor cristiano, sino también una característica distintiva del patriotismo republicano. Cristiano o republicano, el patriotismo de la compasión es honrado porque nos permite mantener los ojos fijos en las grandezas y miserias de nuestra patria. No disminuye cuando nos enfrentamos a los crímenes, escándalos, injusticias, crueldades, errores y falsedades de nuestra patria; sencillamente sufre más. Nos sentimos avergonzados de pertenecer a nuestro país y a pesar de ello no salimos corriendo; no abandonamos nuestra ciudadanía; no escribimos la carta de Rousseau a Pictet. «Donde la compasión está comprometida, el crimen en sí mismo da una razón para no retirarse sino para acercarse, no con el objeto de compartir la culpabilidad, sino la vergüenza.»[13]

El patriotismo de la compasión de Weil es un poderoso antídoto contra el amor a la patria nacionalista que predica la necesidad de defender la cultura e historia del país como valores para ser subsanados y defendidos en su totalidad, como bienes que han de ser cuidados por sus características y particularidad, porque son nuestros. Como el patriota, el nacionalista también mira a la historia de su patria y se siente vinculado a ella. Sin embargo, no ve ninguna fragilidad o razones para avergonzarse: la divinidad y la eternidad

están en todas partes, en cada momento. La cultura de su nación le parece una riqueza amenazada por la invasión cultural y política extranjera o por la debilidad o corrupción de sus compañeros. El patriota tiene una imagen más variada, compuesta de grandeza y gloria pasajeras; los crímenes y escándalos pasados o presentes; miserias y humillaciones pasadas y presentes. Todo es suyo; no huye, no quiere olvidar. Acepta todo, pero no todo tiene el mismo valor o le pertenece de la misma forma. Algunos momentos de la historia de la nación reportan alegría, otros indignación, otros vergüenza (posiblemente, el sentimiento más distintivo del amor del patriota).

Las páginas de Simone Weil son un conmovedor testimonio de la sorprendente capacidad de revivir del lenguaje del patriotismo. Igual de sorprendente, aunque intelectualmente mucho menos refinado, es el renacimiento del lenguaje patriótico en Italia entre 1943 y 1945. Lo que hace especialmente interesante este renacimiento es el hecho de que el lenguaje del patriotismo en Italia había sido totalmente transfigurado por la retórica monárquica y la fascista. Un artículo publicado en 1943 en un periódico romano muestra bien el muy extendido sentimiento de aversión hacia la retórica patriótica: «Nuestro famoso Risorgimento nunca acaba; empezamos en Eritrea, luego en Libia, luego la guerra mundial; para obtener algún sucio pedazo de tierra bajo el sol fuimos y nos metimos en Abisinia, luego fuimos y nos liamos en España, y luego acabamos en Rusia. ¡Dónde iremos a acabar con esta situación!».[14] Y de pronto, las mismas palabras que siempre habían sido clamorosamente falsas y repelentes, sonaron veraces y dulces. Ya no invocaban patéticas imágenes de agresiones coloniales e innoble orgullo nacional; inspiraban imágenes de libertad y estimulaban un generoso compromiso. Era un descubrimiento intelectual y moral, en el sentido más genuino, como resume el testimonio de Pietro Chiodi:

> «Nunca me había dado cuenta de que el *Liceo* era tan resplandeciente y lleno de luz. Siento que es una pequeña parte de mi *patria*. La parte en la cual soy llamado a cumplir mis deberes hacia ella. Por primera vez me doy

cuenta de que tengo una *patria* como algo que me pertenece, algo que en parte también me está confiado a mí, a mi inteligencia, a mi coraje, a mi espíritu de sacrificio.»[15]

El redescubrimiento de la *patria* es recordado en el lenguaje del amor: amor a lugares que de pronto se llenan de significado, de gente que ahora consideramos cercana y querida. Un amor que cambia la vida, que hace a los que lo sienten más generosos, más capaces de entender y de solidarizarse. Natalia Ginzburg condensa todo ello en una página soberbia:

> Las calles y plazas de la ciudad, que fueron una vez teatro de nuestro aburrimiento adolescente y objeto de nuestro mayor desprecio, se convirtieron en los lugares que teníamos que defender. Las palabras «patria» e «Italia», que nos producían náuseas cuando aparecían en los muros de nuestros colegios porque iban acompañadas por el adjetivo «fascista», porque estaban vacías de contenido, de pronto aparecían ante nosotros sin adjetivos, y tan transformadas que se diría que las oíamos y que pensábamos en ellas por primera vez. De pronto parecían de verdad en nuestros oídos. Estábamos allí para defender la *patria*, y la *patria* eran esas calles y esas plazas, nuestros amados y nuestra niñez, y a toda la gente que pasaba. Una verdad tan simple y obvia nos parecía extraña porque habíamos crecido con la convicción de que no teníamos *patria* y porque habíamos nacido, desgraciadamente para nosotros, en un momento vacío. Y aún más extraño para nosotros era el hecho de que por amor de todos aquellos desconocidos que pasaban, y por amor hacia un futuro desconocido pero que podíamos descifrar en la distancia, en medio de la privación y la devastación, la solidez y el esplendor, cada uno de nosotros estaba dispuesto a perderse y perder su vida.[16]

Perderse y encontrarse enriquecido; dar la vida por el amor a gente que no es de nuestra familia, que simplemente anda por las mismas calles; estar dispuesto a trabajar junto a ellos por un futuro vago pero más brillante; descubrir un bien común, que vale la pena defender lo que se ve en las calles y las plazas de la ciudad; éstos son sentimientos de patriotismo en su forma más genuina, y eran sentimientos muy extendidos durante la resistencia y la reconstrucción tras la guerra. Y a pesar de ello, no se tradujeron en un lenguaje común patriótico. Los intelectuales italianos no hacían o

no podían llegar a decir lo que sus compañeros italianos estaban sintiendo, principalmente que *patria* significa libertad en común, que el amor a la patria es un compromiso generoso que no tiene nada en común con el nacionalismo. Como se lamentaba Benedetto Croce en 1943, tras la caída del régimen de Mussolini, los italianos redescubrieron la palabra libertad, pero no recobraron la palabra que había sido en el pasado la compañera natural de la libertad; es decir, *patria y amore della patria*. Sucedió, nos explica, porque el patriotismo fue suplantado por el así llamado nacionalismo. Aunque los fascistas habían acusado a sus rivales políticos de ser antinacionales, más que de ser antipatriotas, su propaganda consiguió confundir los dos conceptos diferentes de nacionalismo y patriotismo, así como los diferentes sentimientos asociados a ellos. Como resultado, la legítima repugnancia hacia el nacionalismo generó vacilaciones y una reluctancia a hablar de *patria y amor di patria*.[17]

Aunque la reluctancia de los italianos es comprensible, señala Croce, el *amore della patria* debe utilizarse contra el nacionalismo ciego e impasible, ya que no es similar a él sino su oponente. El *amore della patria* y el nacionalismo son tan diferentes como «un bondadoso amor hacia otro ser humano» y «la bestial lujuria, el lujo enfermo y el egoísmo caprichoso».[18] El amor a la patria es un concepto moral que ayuda a dar a nuestros más nobles ideales y más austeros deberes una forma y contenidos particulares. Nos hace sentir nuestros ideales y deberes más agudamente para que podamos trabajar para ellos y realizarlos de forma más efectiva. Y trabajando para nuestra *patria* trabajamos efectivamente para el conjunto de la humanidad. Como ideal moral, recalca Croce, la *patria* está íntimamente conectada con la idea de libertad. Cuando lamentamos la pérdida de nuestra dignidad como ciudadanos y de nuestra libertad como hombres, en realidad lamentamos la pena y las humillaciones que Italia ha soportado. Si el amor a la patria se reanimara en el corazón de los italianos, concluye Croce, los partidos políticos a punto de reagruparse encontrarían en ello las bases para

el sentimiento de un compromiso común con un ideal superior que es necesario para un conflicto democrático leal y limpio. El bien de Italia será la frontera más allá de la cual el conflicto político y social no puede pasar. Por lo que el patriotismo bien entendido es la base de una sociedad sana, dinámica, abierta y liberal.

La distinción entre patriotismo y nacionalismo que Croce urgía surge también en la discusión contemporánea. El lenguaje del patriotismo todavía se usa para sostener el compromiso con el ideal de república mientras que el lenguaje del nacionalismo (o la variación de él que actualmente se denomina comunitarismo) es utilizado para llamar a la homogeneidad cultural, ética y religiosa. A pesar de la maleabilidad del lenguaje, las tradiciones intelectuales parecen tener su forma particular de poner fronteras que no limitan nuestro lenguaje para nada, sino que lo hacen más rico y más retóricamente poderoso.

Un ejemplo de la continuada relevancia del lenguaje del patriotismo político y de la distinción entre patriotismo y nacionalismo es el análisis de la identidad nacional y la ciudadanía de Jürgen Habermas. Habermas recalca que en la historia europea la nación-estado ha construido la homogeneidad étnica y cultural que ha ofrecido el entorno adecuado a las instituciones democráticas y liberales. La nación-estado y la democracia son dos gemelos generados bajo las sombras del nacionalismo. Sin embargo, en Alemania el nacionalismo se afirmó contra el espíritu republicano y más tarde evolucionó en las aberraciones racistas que justificaron el holocausto. De 1871 a 1945 la palabra *nación* significaba unidad y purificación, que había que obtener mediante la expulsión o el confinamiento de los enemigos del pueblo (*Volksfremde*): socialdemócratas, católicos, minorías étnicas, y luego judíos, demócratas radicales, la izquierda, los intelectuales, y demás. Contra esta concepción del nacionalismo propone un «patriotismo de la constitución» (*Verfassungspatriotismus*); es decir, un patriotismo

basado en la lealtad a la universalidad de los principios políticos de libertad y democracia personificados en la constitución de la República Federal Alemana.[19]

Contrariamente al nacionalismo, el patriotismo constitucional separa de los ciudadanos el ideal político de la nación de la concepción del pueblo como una comunidad prepolítica de lenguaje y cultura. Esta forma de patriotismo reconoce la total legitimidad y valor moral de diferentes formas de vida y se compromete con la inclusión de diferentes culturas dentro del armazón de la república. Por esta razón, recalca Habermas, el patriotismo constitucional es la única forma de patriotismo aún al alcance y todavía posible para el pueblo alemán tras Auschwitz.

Habermas desconecta el patriotismo constitucional de la tradición del nacionalismo y lo conecta con el espíritu de 1848, el último caso en la historia alemana en el que la consciencia nacional (*Nationalbewusstein*) y el espíritu republicano (*republikanische Gesinnung*) se unieron.[20] Sin embargo, separa explícitamente su propia interpretación de la *Verfassungspatriotismus* del patriotismo, a la que considera una tradición intelectual derivada de Aristóteles (*auf Aristoteles zurückgreifenden republikanischen Tradition der Staatslehre*), que considera la ciudadanía principalmente como el ser miembro de una comunidad ética y cultural autogobernada (*Zugehörigkeit zu einer sich selbt bestimmenden ethnischkulturellen Gemeinschaft*.[21] Idéntico en este respecto al comunitarismo contemporáneo, el republicanismo es para Habermas una doctrina que considera a los ciudadanos como partes de la comunidad completamente integradas, hasta el punto de que cada uno de ellos puede desarrollar su identidad personal y social sólo dentro de instituciones y tradiciones políticas comunes. Esta teoría de ciudadanía, concluye lógicamente Habermas, no puede funcionar en sociedades altamente pluralistas y no puede ofrecer ninguna base de un patriotismo adecuado para una nación de ciudadanos (*Staatsbürgernation*).[22]

La interpretación del republicanismo como una tradición intelectual derivada de Aristóteles es un grave error histórico.[23] El republicanismo moderno, particularmente las teorías republicanas de ciudadanía y patriotismo, deben mucho más a los autores republicanos romanos que a Aristóteles. Si se estudiasen diligentemente los textos de los teóricos italianos prehumanistas y humanistas del autogobierno comunal, así como a los juristas que reconstruyeron la teoría de la ciudadanía, quedaría muy claro que sus teorías derivan casi por completo de fuentes romanas. E incluso después de la traducción de la *Política* de Aristóteles, la esencia de las teorías humanistas sobre la ciudadanía y el patriotismo eran romanas, así como lo fue la inspiración para las teorías de Maquiavelo y posteriores teorías republicanas sobre la ciudadanía.[24] Para ellos, ciudadanía no quería decir ser miembro de una comunidad ética y cultural autogobernada, sino disfrute y ejercicio de los derechos civiles y políticos como miembro de una *respublica*, o *civitas*, que es principalmente una comunidad política establecida que permite a los individuos vivir juntos con justicia y libertad bajo la protección de la ley. Para los escritores republicanos, amar a la patria quería decir, como espero haber mostrado en los capítulos anteriores, amar a la república; es decir, la libertad común y las leyes, y la igualdad civil y política que lo hacen posible.

La *Verfassungspatriotismus* de Habermas no rompe para nada con la tradición republicana; en su lugar es una nueva versión de ésta. No sólo repite el principio del patriotismo republicano de que el amor a la patria quiere decir por encima de todo amor a la república; también reconoce, aunque con cierta vacilación conceptual, que la república que es o debería ser el objeto del amor de los ciudadanos es su propia república en particular; no sólo instituciones democráticas, sino instituciones que han sido construidas en un contexto histórico concreto y que están ligadas a un tipo de vida —es decir, una cultura— de los ciudadanos de esa república en particular. Para que viva en los corazones y mentes de los ciudadanos alemanes, señala Habermas, el patriotismo

constitucional debe tener un significado particular. No puede presentarse como una vinculación a los valores universales de la democracia, sino como una vinculación a la democracia tal como se expresa en las instituciones políticas y en los documentos de la República Federal. Para los alemanes, el patriotismo constitucional es un motivo de orgullo porque han sido capaces de construir instituciones democráticas que han durado más tiempo que el nazismo y porque sobre ellas han construido una política cultural liberal. La democracia tiene para los alemanes un significado único, ya que es una democracia surgida de las cenizas de Auschwitz. Sin una identidad particular, los principios políticos universales no pueden vivir y sobrevivir.[25]

La teoría de Habermas de *Verfassungspatriotismus* ha sido criticada por, entre otros, Gian Enrico Rusconi en un libro que ha abierto un importante debate en Italia sobre el significado de la identidad nacional.[26] Habermas, recalca Rusconi, desconecta ciudadanía —que define en términos de principios políticos y legales universales— del entorno histórico y cultural específico de la nación. Aunque motivado por el laudable esfuerzo de contrastar la interpretación nacionalista del concepto de *Kulturnation*, la teoría de Habermas de *Verfassungspatriotismus* se despreocupa del hecho de que el tipo occidental normal de identidad nacional se basa en una «síntesis de principios universales de ciudadanía y datos o formas de vida prepolíticas de tipo étnico o cultural».[27]

«La ciudadanía constitucional» de las sociedades modernas democráticas, afirma Rusconi, aguanta y florece no contra, sino a través o dentro de elementos étnicos y culturales. La nación es parte del *Lebenswelt* y por tanto, funciona como el contexto histórico y concreto para el discurso universal democrático de los ciudadanos modernos. Si no tenemos en cuenta que la «nación de los ciudadanos» no vive ni frente ni fuera sino dentro de la cultura nacional, no tiene sentido conectar, como hace Habermas, el concepto formal-legal de Constitución con palabras como «patria» y «patriotismo», que están imbuidas con un patetismo que viene de su

conexión con el *Lebenswelt*. Una interpretación correcta del «patriotismo de la constitución» debería, por tanto, comprender la solidaridad cívica, concluye Rusconi, como consecuencia del reconocimiento de la pertenencia a una cultura y a una historia comunes, aunque sea oneroso y necesite un escrutinio crítico.

Contra los esfuerzos de Habermas para desconectar ciudadanía y nación, Rusconi recalca que en todos los países «uno se convierte en ciudadano dentro de y por medio de una historia y una cultura nacionales. En lugar de oponer nacionalidad a ciudadanía, deberíamos hacer concreta la definición de ciudadanía (en el sentido de *lebensweltlich*). Si confiamos únicamente en razones universalistas, como hace Habermas, sin recurrir a argumentos que se refieren a una «historia común y a un origen común», no podremos comprender o alentar la solidaridad cívica. Una cultura política sostenida por motivo del bien común sólo puede existir si está enraizada en la tradición e identidad nacionales.[28] La lealtad y solidaridad cívica que la democracia necesita para funcionar no sólo se origina en el principio universalista de ciudadanía, sino que requiere la identificación con la comunidad concreta cultural y política que llamamos «nación».[29] Una nación democrática está por tanto fundada sobre vínculos de ciudadanía «motivados por lealtades y recuerdos compartidos» formados «por raíces étnicoculturales, y buenas razones políticas para vivir juntos; ambos son *demos* (ser miembro voluntario de una comunidad política) y *ethnos* (ligazón a raíces comunes históricas y culturales).

El supuesto básico del análisis de Rusconi —que la democracia necesita de la virtud cívica por parte de los ciudadanos (y por encima de todo de la élite política)— es razonable y verdadero para cualquier Estado democrático.[30] También tiene razón cuando afirma, al contrario que Habermas, que «en la mente y el corazón de los ciudadanos» la virtud cívica no se sustenta en valores políticos universales, sino en la identificación con valores que son parte de la cultura particular del pueblo. Mientras es indudablemente verdad que la democracia necesita de ciudadanos con virtud cívica (y aún

más en el caso de la élite política), no creo que necesite del tipo de virtud cívica por la que aboga Rusconi. Como él dice, las virtudes cívicas de lealtad y solidaridad descansan sobre raíces etnoculturales comunes y buenas razones políticas para sostener la democracia. Pero si queremos, como parece querer Rusconi, una ciudadanía democrática más fuerte —es decir, una mayor inclinación por parte de los ciudadanos a defender la libertad común y a realizar lo que les toca de los deberes sociales—, todo lo que necesitamos es amor a la libertad en común. Necesitamos, por expresarlo con sencillez, patriotismo, y debemos al mismo tiempo ayudar a reducir, más que invocar, la identificación con los valores etnoculturales. No deberíamos reforzar la italianidad de los italianos o fortalecer su unidad étnica y cultural, sino más bien centrarnos en los valores políticos de la ciudadanía democrática y presentarlos y defenderlos como valores que forman parte de la cultura del pueblo. La conexión entre ser italianos y ser buenos ciudadanos no funciona como una correlación necesaria: no se tiene que ser genuino o verdaderamente italiano —en el sentido etnocultural— para ser un buen ciudadano también uno puede ser el más genuino o verdadero italiano —en el sentido etnocultural— y a la vez el ciudadano más corrupto. Igualmente, pero más sutilmente erróneo, es pensar en la distinción entre ser italiano y ser un buen ciudadano como una distinción entre una identidad etnocultural por un lado y una identidad política por el otro. Las dos identidades están mezcladas: la identidad etnocultural tiene un significado político, mientras que la identidad política es también cultural. La memoria histórica del pueblo, que es una parte fundamental de su cultura común, es múltiple, controvertida y abierta a continuas interpretaciones y reinterpretaciones que siempre están políticamente orientadas. Al mismo tiempo, y es lo que es posiblemente más importante, los valores políticos de la ciudadanía democrática que los ciudadanos comparten no son construcciones universalistas de una razón impersonal, sino que son o son percibidos y vividos como valores culturales. No están vinculados a una libertad abstracta o a una

justicia abstracta, sino a una forma de vida formada por esos principios. Están vinculados a una libertad y a una justicia que son parte de su cultura, que para ellos tiene una belleza particular, un calor particular, un color particular que se relaciona con memorias e historias particulares. Maquiavelo, vale la pena señalar, habló del *vivere libero* y cuando pone ejemplos de amor patriótico por la libertad común se refiere al amor por la libertad común del pueblo particular. La identidad y valores políticos etnoculturales no están ni conectados por implicación ni se distinguen por el título de cultura particular *versus* principios universales. La identidad cultural y los valores políticos de hecho se solapan y son posibles muchas combinaciones. Hay muchas formas de ser culturalmente italianos, una de las cuales es ser *ciudadano* italiano en un sentido político y cultural.

Para distanciarse de los nacionalistas alemanes, Habermas quiere hacer de la ciudadanía lo más universal y político posible; para evitar el carácter abstruso de la posición de Habermas, Rusconi quiere hacer de la ciudadanía lo más nacional posible. Ambos van demasiado lejos, aunque en direcciones opuestas. La *Verfassungs-patriotismus* de Habermas corre el riesgo de no responder a las preocupaciones de sus compañeros-alemanes por la identidad nacional; la misma historia de la unificación parece indicar que el ser alemán quería decir algo más que lealtad a ideales políticos. Rusconi, por otro lado, quiere hacer a los italianos más italianos para que sean mejores ciudadanos; el peligro es que sencillamente se hagan demasiado italianos; es decir, demasiado deseosos de afirmar y defender la unidad de su identidad etnocultural: trabajar tanto la italianidad puede que nos haga dejar por el camino la ciudadanía. Ambos fallan a la hora de señalar un lenguaje del patriotismo que conecte adecuadamente el amor político de la república con la vinculación a la identidad cultural propia.

La unidad etnocultural puede traducirse en solidaridad cívica si se erige sobre ella una cultura de ciudadanía; o, mejor, si el sentido de pertenencia, basado en la descendencia común cultural y étnica,

se traduce en una cultura de ciudadanía. Sin una cultura política de libertad, la unidad etnocultural genera amor por la unicidad cultural (si no superioridad) y un deseo de mantenerla pura y alejada de la contaminación e intrusión exterior. Tendríamos la nación, pero no sería una nación de ciudadanos. En el mundo de hoy la tentación de no ser más que miembro de una nación es demasiado fuerte; no hay necesidad, me parece a mí, de alentar el deseo de unidad etnocultural. En lugar de pulir o recuperar la unidad etnocultural, se deberían idear cambios políticos capaces de educar a ciudadanos democráticos. Y los medios políticos a utilizar son los sugeridos por los patriotas republicanos; buen gobierno y participación bien ordenada en muchas instancias de la sociedad civil y en el proceso político de la toma de decisiones. Los estados democráticos no necesitan unidad etnocultural; necesitan ciudadanos comprometidos con la forma de vida de la república.

Mientras Habermas y sus críticos discuten sobre el patriotismo desde una perspectiva política, otros estudiosos han recalcado que el patriotismo ha de ser entendido como lealtad a valores morales comunes y a la cultura de una comunidad particular. Ya que la comunidad es el entorno necesario para la significación moral del individuo, el patriotismo ha de ser considerado una virtud aunque contradiga los principios universales de imparcialidad moral. Un buen ejemplo de la metamorfosis del lenguaje del patriotismo es el ensayo de Alasdair MacIntyre *¿Es el patriotismo una virtud*?, donde afirma que el patriotismo para él es «lealtad a una nación en particular que sólo aquellos que poseen esa particular nacionalidad pueden exhibir».[31] No una «lealtad inconsciente» a la nación de uno mismo en particular, sino una lealtad que supone consideración «por las características y méritos y logros particulares de la nación de uno mismo». La característica esencial de la lealtad patriótica es por tanto la particularidad. El patriota, explica MacIntyre, valora como méritos y logros características particulares de su país, pero no «sólo como méritos y logros, sino como méritos y logros de esta nación en particular». Méritos y logros similares de las otras naciones no

generan en el corazón del patriota la misma adhesión. Aunque no se ciegue en lo que respecta a su nación, el patriota no está preparado para considerar de la misma forma logros similares de otras naciones. Es una cuestión de amor, y el amor siempre es el amor por individuos particulares, gente y lugares. A diferencia del *Verfassungspatriotismus*, que exige la aprobación de la razón, el patriotismo de MacIntyre es una pasión. Debe enfrentarse a la embestida de la irracionalidad:

> La moralidad del patriotismo es la que, precisamente porque está enmarcada en términos de calidad de miembro de alguna comunidad social en particular con alguna particular estructura social, política y económica, debe eximir del criticismo al menos algunas estructuras fundamentales de la vida de la comunidad. Porque el patriotismo ha de ser una lealtad que es en algunos aspectos incondicional, por lo que sólo en esos aspectos se rechaza el racionalismo crítico. Pero si es así, los adeptos de la moralidad del patriotismo se han condenado a una actitud fundamentalmente irracional —ya que negarse a examinar algunas de las creencias y actitudes fundamentales de uno es insistir en aceptarlas, sean racionalmente justificables o no, lo que es irracional— y se han aprisionado a sí mismos en esa irracionalidad.[32]

A la embestida de la irracionalidad, aquel que propone la moralidad del patriotismo puede responder que su moralidad ofrece una justificación válida de vínculos y lealtades que son esenciales para la vida moral del individuo. Cada uno de nosotros, recalca MacIntyre, «hasta cierto punto entiende su vida como una narración representada; y por nuestra relación con otros tenemos que entendernos como personajes de narrativas representadas de las vidas de otras personas».[33] Para comprender la historia de nuestras vidas y por tanto ser capaces de vivir una vida moral significativa, necesitamos una comunidad nacional. Lo que el patriota dispensa del criticismo racional es de hecho, nos dice MacIntyre, «la nación concebida *como un proyecto*, un proyecto nacido de alguna forma en el pasado y continuado para que apareciese una comunidad distintivamente moral que personifica una exigencia de autonomía política en sus varias expresiones organizadas e

institucionalizadas».[34] Por lo que el patriota es por encima de todo leal a la nación. No a cualquier nación, sino a la nación que reconoce su verdadera historia y alienta verdaderos vínculos comunitarios.[35]

En la interpretación de MacIntyre, el patriotismo resulta nacionalismo. Contra el universalismo de la moralidad liberal invoca los derechos de las lealtades particulares y el valor de ser miembro de comunidades nacionales concretas como el medio necesario para la vida moral. Los únicos requisitos que pide para hacer racional la lealtad patriótica es que la comunidad nacional no sea de las «que sistemáticamente repudian su propia verdadera historia o que sustituyen una historia mayoritariamente ficticia por ella», o «en la que los vínculos derivados de la historia no sean de ninguna forma los verdaderos vínculos de la comunidad», sino otra en la que esos vínculos sean sustituidos, por ejemplo, por «vínculos de autointerés recíproco».[36] Entonces los valores fundamentales que hay que conservar son la autenticidad de la historia de la nación y de los vínculos culturales comunitarios. Para conseguir la lealtad del patriota, el país no sólo no necesita ser particularmente justo —el patriotismo, nos explica, no es principalmente gratitud por beneficios recibidos—, tampoco necesita garantizar la libertad política y civil del individuo. Siempre que pueda mantener viva su identidad cultural e histórica y sus vínculos comunitarios, es racional, afirma MacIntyre, ser leal a nuestro país.

La lealtad y el amor son pasiones exigentes; tal vez nos exijan llevar a cabo serios sacrificios. Debemos tener, a cambio, derecho a ser exigentes en cuanto a quién debemos amar y a quién ser leales. Dentro de la nación como proyecto que ha creado una comunidad moralmente diferente, se debe realizar una selección entre lo que se ama y lo que se desprecia. Aunque selectiva y exigente, nuestra lealtad sigue siendo particular. Exigir a nuestro país que se comprometa con la libertad y la justicia no implica abrazar una fría moralidad universal. Aquellos que quieren abrazar a una comunidad culturalmente diferente y, a la vez, que ésta les abarque a ellos no

deben preocuparse. Aún estamos comprometidos con nuestro país, aunque estemos comprometidos con lo que constituye lo mejor de sí.

Mientras MacIntyre aboga por el valor del patriotismo entendido como lealtad a una cultura en particular, otros teóricos argumentan que el único patriotismo posible y aceptable en sociedades multiculturales es un patriotismo basado en los valores de la república. El concepto de *patria*, escribe Michael Walzer, «nunca se ha ganado la imaginación estadounidense», probablemente porque «muchos de nosotros hemos sido engendrados en otras tierras». Ni es la nación una fuente de compromiso y lealtad; la sociedad estadounidense carece de la unidad cultural, étnica y religiosa que la lealtad nacionalista requiere. El único tipo de compromiso que es compatible con el pluralismo de la sociedad estadounidense es un compromiso con la república; es una lealtad política.[37]

El patriotismo estadounidense no debería ser de contenido exclusivamente político, pero sólo puede existir mediante la política; es decir, mediante la participación política. Intentar revigorizar el patriotismo reduciendo la pluralidad cultural, moral y religiosa de la sociedad estadounidense no sólo sería imposible, sino también espantoso. «Entre gente como nosotros», recalca Walzer, «una comunidad de patriotas debería fundarse sólo en la política», en una política que busca compartir la toma de decisiones y reforzar las prácticas ciudadanas sin atacar a la vida privada y los valores liberales o con sueños de reactivación religiosa o cultural. Por muy extraño que parezca, el camino hacia el patriotismo en las sociedades liberales pasa por políticas democráticas socialistas. La idea de que el único patriotismo posible y deseable en Estados Unidos es un patriotismo político la ha sostenido también John H. Schaar. Como Walzer, señala que los estadounidenses no tienen una vinculación a la patria:

> No amamos ni podemos amar esta tierra de la forma que lo hicieron los griegos o los navajos a la suya. Las tumbas de algunos de nuestros antepasados se encuentran aquí, claro está, pero la mayoría de nosotros lo

> tendríamos difícil para encontrarlas: nombra y localiza las tumbas de tus bisabuelos. La tierra no nos ha sido confiada por un Gran Espíritu, ni hay en esta tierra mil lugares consagrados a divinidades menores. Habiéndonos purgado de panteísmos, no habitamos en un reino vivo con bosquecillos y fuentes sagradas. Tomamos la tierra de otros a quienes considerábamos sin ninguna importancia.[38]

Ni es el patriotismo estadounidense un patriotismo de ciudad, ya que «las ciudades han sido desde el principio, en su mayoría, producto del impulso y el empuje, debiéndole poco a lo sagrado y a lo tradicional».[39] El patriotismo estadounidense no se basa en la sangre o la religión, en la tradición o el territorio, o en las murallas de la ciudad. Es «una idea política» tal como la expresaron las palabras de Lincoln en el City Hall de Philadelphia.

Me siento emocionado al encontrarme de pie en el lugar donde se reunieron la sabiduría, el patriotismo, la devoción a los principios, de los que surgieron las instituciones bajo las que vivimos... Muchas veces me he preguntado qué gran principio o idea era la que ha mantenido unida durante tanto tiempo a esta confederación. Era... algo en esa declaración que otorga la libertad, no sólo al pueblo de este país, sino esperanza al mundo para todo el tiempo futuro. Era lo que prometía que a su debido tiempo se alzaría el peso de los hombros de todos los hombres, y que *todos* tendrían una misma oportunidad.[40]

Expresado de una forma más clara todavía en un discurso en el cuatro de julio:

> Tenemos junto a estos hombres —descendientes sanguíneos de nuestros antepasados— entre nosotros quizá a la mitad de nuestro pueblo que no es descendiente en absoluto de estos hombres, son hombres que vienen de Europa —alemanes, irlandeses, franceses y escandinavos—, hombres que han venido y se han asentado aquí, sintiéndose como nuestros iguales en todo. Si miran atrás a través de esta historia para trazar su conexión con esos días por la sangre, se encuentran con que no la hay, no pueden transportarse a esa gloriosa época y sentirse que son parte nuestra, pero cuando examinan esa vieja Declaración de Independencia se dan cuenta de que esos viejos hombres dicen que: «Mantenemos que estas verdades son evidentes, que

> todos los hombres son creados iguales», y sienten que ese sentimiento moral enseñado en ese día prueba su relación con aquellos hombres, que es el padre de todos los principios morales en ellos, y que tienen el derecho a exigirlo como si fuesen sangre de la sangre, y carne de la carne de los hombres que escribieron esa Declaración, y lo son. Éste es el cable eléctrico en esa Declaración que une los corazones de los hombres de corazón patriótico y amantes de la libertad, que unirá a esos corazones patrióticos mientras el amor a la libertad exista en las mentes de los hombres del mundo.[41]

Los textos de Lincoln, señala Schaar, proponen una «definición estrictamente política de nuestra categoría de nación, que nos libera de nuestro parroquialismo de raza y religión, y que separa la devoción patriótica del culto al poder nacional».[42] Para redimir este elevado ideal de patriotismo, Schaar, como Walzer, recalca la necesidad de descentralizar el proceso de toma de decisiones y alentar la participación política en todos los sectores mayoritarios de la vida social: trabajo, educación, comunicaciones, gobierno.[43]

Las ideas tanto de Schaar como de Walzer pueden ser consideradas como el refinamiento de ese patriotismo distintivamente estadounidense que fue por primera vez y con gran maestría descrito por Alexis de Tocqueville. En su tradición, patriotismo quiere decir ciudadanía democrática. Describe un amor por una república que los ciudadanos consideran como un asunto y una creación propias; un amor relacionado con el interés propio y el orgullo, pero que todavía es un amor esencialmente político que se traduce no en deseo de purificación, sino en la práctica de la democracia participativa.

El patriotismo que floreció en el suelo de la democracia estadounidense, recalca Tocqueville, era un patriotismo racional que «crece con la ayuda de las leyes y el ejercicio de los derechos, y al final se mezcla, en un sentido, con el interés personal». Este patriotismo tal vez sea menos ardiente y menos generoso que el patriotismo que nace de la vinculación al lugar donde se nace,[44] pero es más creativo y duradero:

> Un hombre comprende la influencia del bienestar de su patria sobre el suyo propio; sabe que la ley le permite contribuir a la producción de ese bienestar y se interesa por la prosperidad de su patria, primero como algo que le es útil y luego como algo que ha creado.[45]

La participación directa en la vida pública de la comunidad, recalca Tocqueville, es el «único camino que queda» para hacer a los ciudadanos sentirse parte de la república. El espíritu cívico es el resultado del «ejercicio de los derechos políticos».[46]. Los ciudadanos estadounidenses no tienen cultura común, ni recuerdos comunes, ni tradiciones comunes; pero de todas formas se interesan por los asuntos de su municipio, de su cantón, de su estado, porque cada uno de ellos «participa activamente en el gobierno de la sociedad» y está acostumbrado a considerar la prosperidad general y el bien común como suyos propios.[47]

En el análisis de Tocqueville, el patriotismo estadounudense es un amor a la patria que procede del deber, del orgullo e incluso de la avaricia; tiene poco en común con el amor generoso, abarcador, envolvente y caritativo a la patria sobre el que teorizaron los pensadores republicanos. Y todavía, aunque moderado y lleno de autointerés, es un amor basado en la identificación con la república que se realiza con medios políticos; es decir, mediante buenas leyes y participación política. La prescripción republicana de la virtud cívica parece haber funcionado en la América decimonónica: si la *patria* trata con justicia al ciudadano, le permite participar en la vida pública, muy posiblemente la considerará su bien común y la amará con pasión y racionalidad.

El republicanismo patriótico, por lo menos en tierra estadounidense, es una tradición intelectual viva. Fue el patriotismo republicano, escribe Charles Taylor, el que alimentó «el sentimiento de ultraje» que hizo que los estadounidenses reaccionaran contra las transgresiones de Nixon. Fue un sentimiento de ultraje, específico, que no se basó ni en el cálculo de los intereses a largo plazo, ni en el compromiso general con el principio de la democracia liberal, sino una vinculación particularista, es decir, una identificación muy

extendida con «el modo de vida estadounidense» definido «por un compromiso con ciertos ideales, articulados reconocidamente en la Declaración de Independencia y en el discurso de Lincoln en Gettysburg».[48] El patriotismo republicano no sólo ha sido un importante soporte ideológico para la libertad en el pasado, recalca Taylor, sino que «seguirá siendo insustituible en el futuro».[49] Como el ejemplo del Watergate muestra, un «patriotismo del derecho» por parte del ciudadano es esencial para preservar el imperio de la ley; esto es, la mismísima base de la democracia liberal. Sin embargo, argumenta Taylor, «un régimen patriótico liberal» deja fuera otro requisito igualmente fundamental del patriotismo republicano y de la buena república, primordialmente el autogobierno participativo. Aunque lo reconoce, ve al autogobierno como «puramente instrumental con respecto al imperio de la ley y de la igualdad». En una sociedad liberal procesal el patriotismo es muy difícil que adquiera su pleno potencial.[50]

El patriotismo republicano, señala Taylor, pone su énfasis en la participación política. No le preocupa originariamente la libertad en el sentido moderno de libertad negativa y protección igualitaria de los derechos humanos, sino el «autogobierno participativo». La participación política refuerza los vínculos de la amistad cívica, un sentido de historia común, y el sentimiento de pertenecer a una entidad política común que constituye la esencia del patriotismo. Aunque argumentada de forma diferente, y basada en una diferente evaluación de la relevancia teórica y cultural del republicanismo, la prescripción de Taylor es cercana a la de Walzer y Schaar: el patriotismo crece en una república que permite y alienta el autogobierno democrático.

Todos los teóricos que han argumentado en favor de un patriotismo basado en la idea de que amar a la patria significa amar a la república como comunidad política basada en el principio de libertad común, con su propia cultura y forma de vida, están de hecho señalando la posibilidad de un patriotismo sin nacionalismo. Es un patriotismo que recalca que el amor del ciudadano puede y

debe conseguirse principalmente por medios políticos; es decir, mediante la práctica del buen gobierno y mediante la justicia. Y por justicia se quiere decir la protección de los derechos civiles y los derechos políticos de los ciudadanos. Para ser amada por sus ciudadanos, no debe tolerar la discriminación y los privilegios y debe permitir que participen en la vida pública. Para amar a la república han de sentirse cercanos a ella; deben sentirla como suya, lo que significa querer a sus conciudadanos y considerarlos merecedores de respeto y compasión. El énfasis en la ciudadanía no está sólo motivado por el argumento de que la soberanía popular garantiza que las leyes busquen el bien común, sino también que la participación política directa refuerce la vinculación a la república.

Este tipo de patriotismo hace posible la virtud cívica que una buena república necesita. Bien entendida, la virtud cívica es un amor a la república o a la tierra natal expresado como un vigor moral que permite a los ciudadanos actuar por el bien común y resistir a los enemigos de la libertad común. Como todas las virtudes, la virtud cívica también exige esfuerzo; requiere enriquecer la vida privada, y no disolverla en el compromiso público. Los hechos que la virtud cívica requiere que los ciudadanos realicen son más grandes que los logros de la vida privada; pero sólo en el sentido que sostienen la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos. Aunque la virtud cívica se exprese en el ámbito público, afecta profundamente las costumbres y la vida privada de un pueblo. Entendido como amor a la libertad común, no puede ser una amenaza a la civilidad, el orden y el decoro. De hecho, la virtud cívica es un arma contra los poderosos o los licenciosos que no quieren aceptar la autorrestricción y la moderación que la vida civil requiere.

Como he argumentado, el patriotismo de la libertad no requiere homogeneidad social, o cultural, o religiosa, o étnica. Si la patria es menos que una república en el sentido clásico, los ciudadanos no pueden ser virtuosos: no pueden amar a un estado que los trata de forma injusta (aunque a veces lo haga). Si la patria es más que una buena república —si es una buena república y una comunidad

religiosa o cultural o social—, la virtud cívica probablemente alcanzará su máximo. Sin embargo, también puede degenerar en el amor de los zelotes por la unidad, no en el amor político de los ciudadanos. Esto implica que para que se consolide el verdadero patriotismo, no necesitamos fortalecer la homogeneidad y la unidad, sino trabajar para fortalecer la práctica y la cultura de la ciudadanía.

La unidad cultural, religiosa o social de las antiguas repúblicas (si eran o no realmente estas antiguas repúblicas tan virtuosas como creían los escritores políticos es una cuestión que carece de importancia para nuestro propósito) no se puede reproducir en el mundo moderno. Pero esto no quiere decir que la virtud cívica sea inalcanzable. Los ciudadanos modernos también pueden amar a su república, si la república los quiere, protege sus libertades, alienta su participación política y los ayuda a hacer frente a las inevitables dificultades de la condición humana. Aunque menos ardiente, el amor político de los ciudadanos modernos puede ser suficiente para sostener a la república y a la libertad común.

Entendida como amor a la libertad común, la virtud política no es una virtud peligrosa. La observación de que el patriotismo está destinado inevitablemente a producir fanatismo, intolerancia y militarismo es correcta para otros tipos de patriotismo, pero no es aplicable al patriotismo de la libertad por el que se aboga en este libro. Un amor a la libertad caritativo produce sólo libertad. El fanatismo, la intolerancia y la guerra son los productos de otro amor; es decir, amor o deseo de unidad o de unicidad. Parece haber dos distintos, aunque parcialmente superpuestos caminos hacia la virtud cívica: el camino de la homogeneidad y el de la libertad. Nuestro camino ha de ser el de la libertad; es decir, un camino político. No necesitamos más ciudadanos que acudan con gran fervor a los festivales nacionales; ni necesitamos más ciudadanos dispuestos a ofrecer sus vidas para proteger la unidad religiosa o ética o cultural. En su lugar, necesitamos más ciudadanos dispuestos

y capaces de movilizarse cuando uno o más ciudadanos son víctimas de la injusticia o la discriminación, cuando se aprueban leyes injustas o se violan principios constitucionales.

El patriotismo es diferente a la abnegación heroica. El primero requiere que hagamos algo más que atender a nuestros asuntos privados; el segundo exige el sacrificio de nuestras preocupaciones personales e incluso de nuestra vida por el bien común. El ciudadano virtuoso va a la plaza o a la sala de reuniones cuando él o ella tiene que hacerlo, pero luego él o ella vuelven a casa, o a su tienda, o a reunirse con sus amigos. El héroe lo sacrifica todo por la república. Su amor por la república es más que un amor político; es un amor intensificado por la identificación religiosa o por la pasión por la gloria. Pero las repúblicas, excepto en circunstancias extraordinarias, necesitan menos que eso; necesitan ciudadanos que pueden practicar la virtud cívica como una realización de la vida y el interés privados.

Lo que Rousseau les dijo a los ciudadanos de Ginebra también es aplicable a nosotros: no somos ni espartanos, ni atenienses, ni romanos. Pero estamos, o deberíamos estar, preocupados por la libertad. Necesitamos la virtud cívica para prevenir y para refutar los desafíos a la libertad que se producen en nuestras sociedades. La concepción de patriotismo y virtud política por la que yo abogo en este libro me parece a nuestro alcance. Sin embargo, puede que no sea así: tal vez los ciudadanos modernos ya no son capaces de comprometerse con «objetivos más generosos» e «intereses más nobles», por utilizar las palabras de John Stuart Mill;[51] tal vez estamos demasiado divididos cultural, social y religiosamente y demasiado inclinados a identificarnos con nuestra propia tribu para ser capaces de comprometernos con la libertad común.

En muchos casos, podemos de hecho proteger nuestra libertad individual y nuestro bienestar y el de nuestra familia no luchando por la libertad común, o sacrificándonos de otro modo por la libertad común. Indudablemente podemos proteger nuestra libertad sin ayudar a proteger la libertad de todos los miembros de la sociedad.

En virtud de clase, raza y género, a menudo nos vemos al margen de las violaciones de la libertad cometidas contra otros que pertenecen a una clase, raza o género diferente. Ni vemos ni sentimos la conexión entre nuestra libertad y la libertad de otros. Ya no somos capaces de tener compasión.

Se puede responder que creer que podemos proteger nuestra libertad individual sin preocuparnos de la libertad común es imprudente porque permite a hombres ambiciosos y arrogantes imponer su poder sobre las leyes y corromper las instituciones públicas, poniéndonos así a su merced. Aunque perfectamente racional, este argumento no basta para movilizar una pasión tal como el amor a la libertad ni, más importante aún, vencer pasiones como la avaricia y la cobardía, que son los obstáculos más poderosos contra la virtud cívica.

Una orientación más poderosa en el sentido de la virtud cívica tal vez sea la necesidad: cuando la corrupción y la opresión se hacen inaguantables, los ciudadanos en ocasiones recuperan un sentimiento de compromiso público. En momentos de decaimiento extremo de la vida pública, puede que surja un sentido de la dignidad y honor patrióticos para sostener la virtud cívica. Sin embargo, tenemos muchos ejemplos de interminable aguante y de adaptación a la corrupción y a la opresión: no hay caminos que lleven con seguridad al renacimiento de la virtud cívica.

La mejor forma de ayudar al renacimiento de la virtud cívica —la mejor forma para los filósofos políticos— es perfilar una concepción del patriotismo que sea aceptable y que esté a nuestro alcance. La concepción de patriotismo como amor a la libertad común es, creo, tanto moralmente sostenible como reflejo de las prácticas de nuestros tiempos. En nuestras sociedades hay ciudadanos que defienden a ciudadanos que han sido víctimas de la injusticia; ciudadanos que se movilizan contra la corrupción y el crimen; ciudadanos de diferentes tribus que piden la libertad para todos. Ellos nos indican la forma de una posible virtud y lo mejor del patriotismo. Lo que lo hace posible es su naturaleza política.

Necesitamos más personas como ellos, y una mejor teoría puede ayudar: cambiar nuestra percepción del patriotismo quizá nos ayude a reforzar el tipo de virtud que necesita la democracia y, lo que es más importante, a no gastar energías políticas e intelectuales buscando una virtud imposible o peligrosa.

Bibliografía

ABBT, Thomas, *Vorn Tode far dass Vaterland* (Berlín, 1770).

ALBERTI, Leon Battista, *I primi tre libri della famiglia*, en *Opere volgari*, ed. C. Greyson (Bari, 1960).

ALTAN, Carlo Tullio, «Identità etnica e religion civile», *Storia contemporanea in Friuli*, 22 (1992), 9-26.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres, 1991).

ANTONI, Carlo, *La latta contra la ragione* (Florencia, 1942).

DE AQUINO, Tomás, *Summa theologise*, en *Sancti Thomae Aquinatis opera amnia* (Roma, 1897).

AGUSTÍN, San, *Enarrationes in Psalmos*, en *Opera Omnia*, ed. J. P. Migne (*Patrologia Latina*, 36-37; París, 1845).

—, *De Civitate Dei*, ed. George E. McCracken (Londres, 1957).

BATTAGLIA, Felice, *L'opera di Vincenzo Cuoco e la formazione dello spirito nazionale in Italia* (Florencia, 1925).

BERLIN, Isaiah, *Vico and Herder* (Nueva York, 1976).

BIANCHI, Daniela, y RUTTO, Giuseppe, *Idee e concezioni di patria nell'Europa del Settecento* (Turín, 1989).

BOCCALINI, Trajano, *Ragguagli di Parnaso e pietra del paragone politico*, ed. G. Rua (Bari, 1910), 2 vols.

BODEI, Remo, *Geometria delle passioni* (Milán, 1991).

BOLINGBROKE, Henry St John, First Viscount, *The Spirit of Patriotism*, en *The Works of Lord Bolingbroke* (Londres, 1967), XI. 352-371.

—, *The Idea of a Patriot King*, en *Works*, XI. 372-438.

BONANATE, Luigi, «Abbiamo più doveri verso i più vicini? Universalismo patriottico», *Teoria política*, 9 (1993), 7-29.

BRUNI, Leonardo, «Oratio in funere Johannis Strozzae», en E. Baluze y G. Manzi, *Miscellanea nova ordine digesto... et aucta* (Lucca, 1764).

—, «Laudatio florentinae urbis», en Hans Baron (ed.), *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago, 1968).

CARTWRIGHT, John, *Give us our Rights! Or, A Letter to the present electors of Middlesex and the Metropolis* (Londres, n. d. [17821]).

CHABOD, Federico, *L'idea di nazione* (Bari, 1962).
CICERO, *De inventione*, ed. H. M. Hubbell (Londres, 1949).
—, *De officiis*, ed. W. Miller (Londres, 1947).
—, *De partitione oratoriae*, ed. H. Rackham (Londres, 1948).
—, *De republica* y *De legibus*, ed. Clinton W. Keynes (Londres, 1970).
—, *In Catilinam*, trad. L. E. Lordin *The Speeches* (Londres, 1937).
COLLEY, Linda, *Britons*. *Forging the Nation 1707-1837* (Londres, 1994).
CONSTANT, Benjamin, «Of the Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns», en *Political Writings* ed. Biancamaria Fontana (Cambridge, 1988).
COYER, Abbé, *Dissertations pour être lues, la première sur le vieux mot patrie, la seconde sur la nature du peuple* (París, 1755).
CROCE, Benedetto, *Una parola desueta: L'amor di patria*, en *L'idea liberale: Contro le confusioni e gl'ibridismi* (Bari, 1944).
CUNNINGHAM, Hugh, «The Language of Patriotism, 17501915», *History Workshop*, 12 (1981), 8-33.
CUOCO, Vincenzo, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, ed. Fausto Nicolini (Bari, 1929).
DERATHÉ, Robert, «Patriotisme et nationalisme au XVIIIe siècle», *Annales de philosophe politique*, 8 (1969), 69-84.
DEUTSCH, Karl, *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality* (Nueva York, 1953).
DIETZ, Mary G., «Patriotism», en Terence Ball, James Farr, Russell L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge, 1989).
DORIA, Paolo Mattia, *La vita civile* (Nápoles, 1729).
DRIVER, Cecil, *Tory Radical: The Life of Richard Oastler* (Nueva York, 1946).
ERGANG, Robert R., *Herder and the Foundations of German Nationalism* (Nueva York, 1931).
FICHTE, Johann Gottlieb, *Reden an die deutsche Nation*, en *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, ed. Hans Riel (Jena, 1928).
—, *Philosophie der Mauerei* (*Briefe an Konstant*), ed. W. Flitner (Leipzig, 1923).
FILMER, Robert, *Patriarcha*, ed. Peter Laslett (Oxford, 1959).
FREND, William, *Patriotism; or Love of our Country* (Londres, 1804).
FUSTEL DE COULANGES, *The Ancient City*, ed. Willard Small (Boston, Mass, 1882).
GELDEREN, Martin van (ed.), *The Dutch Revolt* (Cambridge, 1993).
GERM, Antonello, *La política del romanticismo* (Bari, 1932).
GODECHOT, Jacques, «Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIIIe siècle», en *Annales historiques de la Révolution Française*, 43 (1971), 481-501.
—, *La Grande Nation: L'Expansion révolutionnaire de la France dans le monde 1789-1799* (París, 1956).
GOOCH, G. P., *Germany and the French Revolution* (Nueva York, 1966).

GRAZIA, Sebastian de, *Machiavelli in Hell* (Princeton, 1990).
GREENFELD, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Harvard, Mass., 1992).
GUARINI, Battista, *Trattato della politico liberta*, en *Opere*, ed. M. Guglielminetti (Turin, 1971).
GUICCIARDINI, Francesco, *Del modo di riformare il Govern, per meglio assicurare lo Stato alla Casa dei Medici*, en *Opere indite*, ed. F. Canestrini (Florencia, 1858), II.
—, *Dialogo del reggimento di Firenze*, en *Dialogo e discordi del reggimento di Firenze*, ed. R. Palmarocchi (Bari, 1932).
GUICCIARDINI, Niccolò, *Quemadmodum civitas optime gubernari possit*, en Rudolf von Albertini, *Firenze dalla Repubblica al principato* (Turín, 1970).
HABERMAS, Jürgen, «Cittadinanza e identità nazionale», *Micromega*, 5 (1991), 123-146.
—, *Die Nachholende Revolution* (Frankfurt, 1990).
—, *Faktizität und Gektung* (Frankfurt, 1992).
HALLER, W. (ed.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution* (Nueva York, 1934), III.
—, *The Levellers Tracts* (Nueva York, 1944).
HAYES, Carlton J. H., *Essays on Nationalism* (Nueva York, 1926).
HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Helmut Reichelt (Frankfurt, 1972).
HERDER, Johann Gottfried, *Kleine Schriften 1791-1796*, en *Sämmtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlín, 1889), XVIII.
—, *Idee zom ersten Patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands*, en *Sämmtliche Werke*, ed. Suphan (Berlín, 1887), XVI, 600-16.
—, *Ueber den Fleiss in mehreren gelehrten Sprache*, en *Frühe Schriften 1764-1772*, ed. Ulrich Gaier (Frankfurt am Main, 1985).
—, *Über die neuere deutsche Litteratur* (1767), en *Sämmtliche Werke*, ed. Suphan (Berlín, 1877), I. 131-456.
—, *Schulbücher* (1787-98), en *Sämmtliche Werke*, ed. Suphan (Berlín 1889), XXX, 293-394.
—, *Kritische Wälder*, en *Sämmtliche Werke*, ed. Suphan (Berlín 1878), III.
—, *Selected Early Works 1764-1767*, ed. Ernest A. Menze y Karl Menges (Pennsylvania, 1992).
—, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur buildung der Menschheit* (1774), en *Sämmtliche Werke*, ed. Suphan (Berlín, 1891), V. 475-586.
—, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, en *Sämmtliche Werke*, ed. Suphan (Berlín, 1884), IV.
—, *Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Sämmtliche Werke*, (Berlín, 1887), XIII, 3-441.
—, *Briefe zu Beförderung der Humanität* (Berlín, 1971), 2 vols.

—, *Briefe zu Beförderung der Humanität* en *Sämmtliche Werke* (Berlín, 1883), XVIII.
—, *Haben wir noch jetz das Publikum und Vaterland der Alten*?, en *Frühe Schriften 1764-1772*.
—, *J. G. Herder on Social and Political Culture*, ed. F. M. Barnard (Cambridge, 1969).
HEYNDRIX, Jacob, *Political Education* (1582), en Gelderen (ed.), *The Dutch Revolt*, 167-226.
HOBSBAWM, Eric J., *Nations and Nationalism since 1870* (Cambridge, 1992).
JAUCOURT, Chevalier de, «Patrie», en *Encyclopédie*, XII (Neuchâtel, 1765).
KANTOROWICZ, Ernst, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957).
KEDOURIE, Elie, *Nationalism* (Londres, 1960).
KNIGHT, Frida, *University Rebel: The Life of William Frend 1757-1841* (Londres, 1971).
KOHN, Hans, «The Genesis and Character of English Nationalism», *Journal of the History of Ideas*, 1 (1940), 69-94.
—, *Prelude to Nation-States*, *the French and German Experiences 1789-1815* (Nueva York, 1968).
—, «Arndt and the Character of German Nationalism», *American Historical Reviéw*, 54 (1949), 787-803.
—, *The Idea of Nationalism* (Nueva York, 1944).
LAPO of Castiglionchio, «Oratio domini Andreae magistri Hugonis de Senis», en *Redem und Briefe italienischer Humanisten* (Múnich, 1970).
LASSERRE, Pierre, *Les Origins du Pangermanisme*, en *Le germanisme et l'esprit humain* (París, 1915).
LÉON, Xavier, *Fichte et son temps* (París, 1922-1927), 2 vols. en 3.
LEPSIUS, Reiner, M., *Nation und Nationalismus in Deutschland*, en *Interessen*, *Ideen und Institutionen* (Opladen, 1990).
LESSING, Gottlob Ephraim, *Sämmtliche Shriften*, ed. Wendelin von Maltzahn (Leipzig, 1857), XII.
LESTOCQLOY, Jean, *Histoire du patriotisme*, en *France des origines à nos jours* (París, 1968).
LIPSIUS, Iustus, *De constantia*, ed. Lucien du Bois (Bruselas, 1873).
LOMONACO, Francesco, *Rapporta al cittadino Carnot*, en Cuoco, *Saggio storico*.
LUKACS, John, «Nationalism and Patriotism», *Freedom Review*, 25 (1994), 78-79.
MACHIAVELLI, Niccolò, *Opere di Niccolò Machiavelli*, ed. Franco Gaeta (Turín, 1984), III.
—, *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, en *Opere letterarie*, ed. L. Blasucci (Milán, 1964).
—, *Istorie fiorentine*, en *Opere di Niccolò Machiavelli*, ed. A. Montevecchi (Turín, 1986).

—, *Il principe e i Discorsi*, ed. S. Bertelli (Milán, 1983).
—, *Discursus florentinarum rerum post marten! iunioris Laurentii Medice*, en *Arte della guerra e scritti politici minori* (Milán, 1961).
—, *Arte della guerra*, en *Arte della guerra e scritti politici minori* (Milán, 1961).
—, *The Prince*, ed. Q. Skinner y R. Price (Cambridge, 1988).
—, *Florentine Histories*, trad. L. Banfield y H. C. Mansfield (Princeton, 1988).
—, *The Discourses*, ed. B. Crick (Londres, 1970).
MacIntyre, Alasdair, «Is Patriotism a Virtue?», *Lindley Lecture*, University of Kansas, 26.3.1984.
Mazzini, Giuseppe, *Dell'amor patrio di Dante*, en *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini* (Imola, 1906), I.
—, *Dei doveri dell'uomo*, en *Scritti politici*, ed. Terenzio Grandi y Augusto Comba (Turín, 1972).
—, *Mazzini's letters*, ed. Bolton King (Westport, Conn., 1979).
—, *Storia della letteratura antica e moderna di Federico Schlegel*, en *Scritti editi ed inediti*, I.
—, *Fede e avvenire*, en *Scritti politici*.
—, *The Duties of Men and Other Essays by Joseph Mazzini*, con introd. de Thomas Jones (Londres, 1936).
—, *Life and Writings of Joseph Mazzini* (Londres, 1905), 6 vols.
—, *Mazzini's Letters*, ed. Bolton King (Westport, Conn. 1979).
Meinecke, Friedrich, *Cosmopolitanism and the National State* (Princeton, 1970).
Michelet, Jules, *Le Peuple* (París, 1974).
Mill, John Stuart, *De Toqueville on Democracy in America*, n, en *Collected Works*, ed. J. M. Robson (Toronto, 1977), XVII.
Milton, John, *Commonplace Book*, en *The Works of John Milton* (Nueva York, 1938), XVIII.
—, *Samson Agonistes*, en *The Complete English Poetry of John Milton*, ed. John T. Shawcross (Nueva York, 1963).
—, *Defence of the People of England*, en *The Works of John Milton*, (Nueva York, 1932), VII.
—, *The Readie and Easie way to Establish a Free Commonwealth* (1660), en *Complete Prose Work of John Milton* (New Haven, 1980), VII.
Montesquieu, *Mes pensées*, en *Oeuvres Complètes*, ed. Roger Caillois, I (París, Gallimard, 1949).
—, *L'Esprit des lois*, en *Oeuvres complètes*, II (París, 1951).
—, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, en *Oeuvres complètes*, II.
Moser, Friedrich Karl von, *Beherzigungen* (Frankfurt, 1761).
Namier, L. B., *Nazionalità e libertà*, en *La rivoluzione degli intellettuali e altri saggi sull'Ottocento europeo* (Turín, 1957).

ORWELL, George, «Notes on Nationalism», en *The Collected Essays*, *Journalism and Letters of George Orwell* (Nueva York, 1968), III.
PALMIERI, Matteo, *Vita civile*, ed. G. Belloni, (Florencia, 1982).
Paruta, Paolo, *Della perfezione della vita politica*, en *Opere politiche di Paolo Paruta* (Florencia, 1852).
PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, «Il patriottismo di Alfieri», en *Dante politico e altri saggi* (Turín, 1955).
PAVONE, Claudio, *Una guerra civile* (Turín, 1991).
PISACANE, Carlo, *La rivoluzione*, en Franco della Peruta, *Scrittori politici dell'Ottocento*, (Milán, s. d.), I.
PLUMYÈNE, Jean, *Les Nations romantiques* (París, 1979).
POCOCK, J. G. A., *The varieties of British Political Thought*, *1500-1800* (Cambridge, 1993).
POST, Gaines, «Two Notes on Nationalism in the Middle Ages», *Traditio*, 9 (1953), 281-320.
PRICE, Richard, *A Discourse on the Love of our Country* (Londres, 1790).
PTOLEMY OF LUCCA, *De Regimine Principum ad regem Cipry*, en R. Spiazzi (ed.), *Divi Thomae Aquinatis*, *opuscula philosophice* (Turín, 1954).
PUTNAM, Robert, *Making Democracy Work* (Princeton, 1993).
PYTA, Donate Kluxen, *Nation und Ethos: Die Moral des Patriotismus* (Freiburg, 199I).
QINTILIAN, *Institutio Oratoria*, ed. H. E. Butler (Londres, 1921), 4 vols.
REMIGIO DE GIROLAMI, *Tractatus de bona communi*, en Maria C. De Matteis, *La teologia comunale di Remigio de'Girolami* (Bolonia, 1977).
RENAN, Ernest, «Qu'est-ce qu'une nation», en *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichiari (París, 1947), I. 887-906.
RINUCCINI, Alamanno, *Dialogus de libertate*, en *Atti e memorie dell'Accademia toscan di scienze e lettere La Colombaria*, 21 (1956), 265-303.
RORTY, Richard, «The Unpatriotic Left» *New York Times*, *(*13 feb. 1994).
ROSSELLI, Carlo, *Socialismo liberale*, (Turín, 1979).
—, *Scritti dell'esilio* (Turín, 1992), II.
ROUSSEAU, Jean-Jacques, *La Nouvelle Héloïse*, en *Oeuvres complètes* ed. B. Gagnebin and M. Raymond (París, 1964), II.
—, *Lettres écrites de la montagne*, en *Oeuvres complètes*, III.
—, *Du contrat social*, en *Oeuvres complètes*, III.
—, *Discours sur les sciences et les arts*, en *Oeuvres complètes*, III.
—, *Économie politique*, en *Oeuvres complètes*, III.
—, *Émile*, en *Oeuvres complètes*, IV.
—, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, en *Oeuvres complètes*, III.
—, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, III.
—, *Discours sur la vertu du héros*, en *Oeuvres complètes*, II.

—, *Lettre à d'Alembert*, ed. L. Brunel (París, I992).
—, *Dernière réponse de J.-J. Rousseau de Genéve*, en *Oeuvres complètes*, III.
—, *The Basic Political Writings*, ed. D. A. Cress (Indianápolis, 1987).
—, *The Government of Poland*, ed. W. Kendall (Indianápolis, 1985).
RUSCONI, Gian Enrico, *Se cessiamo di essere una nation* (Bolonia, 1993).
RUSSO, Luigi, *Tramonto del letterato* (Bari, 1960).
SAMUEL, Raphael, *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity*, I. *History and Politics* (Londres, 1989).
SANDEL, Michael, «Morality and the Liberal Ideal», *New Republic* (7 mayo 1984), 15-17.
—, «The State and the Soul», *New Republic* (10 junio 1985), 37-41.
SCHAAR, John, *Legitimacy in the Modern State* (New Brunswick, Nueva Jersey, 198I).
SCHLEGEL, August Wilhelm, *Vorlesungen über Schöne Litteratur und Kunst*, III. *Geschichte der Romantischen Litteratur* (Stuttgart, 1883).
SCHOCHET, G. J., *Politics*, *Politeness and Patriotism* (Washington DC, 1993).
SETON-WATSON, Hugh, *Nations and States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (Londres, 1977).
SHAFER, Boyd, *Faces of Nationalism: New Realities and Old Myths* (Nueva York, I972).
—, *Nationalism: Myth and Reality* (Nueva York, 1955).
—, «Bourgeois Nationalism in the Pamphlets on the Eve of the French Revolution», en *Journal of Modern History*, 10 (1938), 31-50.
SHAFTESBURY, Anthony, Third Earl of, *Characteristics of Men*, Manners, *Opinions*, *Times* (Gloucester, Mass., 1963).
SKINNER, Quentin, «Ambrogio Lorenzetti: The Artist as a Political Philosopher», *Proceedings of the British Academy*, 72 (1986), 1-56.
—, «The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole», en Neil McKendrick (ed.), *Historical Perspectives* (Londres, 1974), 93-128.
—, «Machiavelli's *Discorsi* en Pre-Humanist Origins of Republican Ideas», en G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge, 1993), 121-141.
SMITH, Anthony, *The Ethnic Origins of Nations* (Londres, 1986).
SNYDER, Louis, *German Nationalism: The Tragedy of a People* (Harrisburg, III, 1952).
STERBERGER, Dolf, *Verfassungspatriotismus* (Frankfurt am Main, 1990).
TAGUIEFF, Pierre-André, *Théories du nationalisme* (París, 1991).
TAMIR, Yael, *National Liberalism* (Princeton, 1994).
TAYLOR, Charles, «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en Nancy L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass., 1989).

TOCQUEVILLE, Alexis de, *Democracy in America*, ed. J. P. Mayer (Nueva York, 1969).
TODOROV, Tzvetan, *On Human Diversity* (Harvard, Mass., 1993).
TOLAND, John, *The Oceana and other Works of James Harrington Esq*. *Collected*, *Methodiz'd and Review'd*, *with an Exact Account of his Life Prefix'd by John Toland* (Londres, 1747).
—, *A Letter concerning the Roman Education*, en *A Collection of Several Pieces of Mr*. *John Toland* (Londres, 1726).
—, *The Life of John Milton* (Londres, 1699).
VAIR, Guillaume du, *De la sainte philosophie: Philosophie morale des stoïques* (1599), ed. G. Michaut (París, 1946).
VENTURI, Franco, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, 1971).
VICO, Giambattista, *Principi di una scienza nuova* (1725), ed. Giuseppe Ferrari (Nápoles, 1859).
—, *Seconda scienza nuova* (1744), ed. Giuseppe Ferrari (Nápoles, 1859).
VIERKANDT, Alfred, «Patriotismus», en *Handwörterbuch der Soziologie* (Stuttgart, 1931).
VILAR, Pierre, «Patrie et nation dans le vocabulaire de la guerre d'Indépendance espagnole», en *Annales historiques de la Révolution Française*, 43 (1971), 503-534.
VILLARI, Rosario, *Per il re o per la patria* (Bari, 1994).
VIROLI, Maurizio, *From Politics to Reason of State* (Cambridge, 1992).
VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, en *Oeuvres complètes* (París, 1826), LVII.
WALZER, Michael, *Obligations: Essays on Disobedience*, *War and Citizenship* (Harvard, Mass., 1970).
—, *What it Means to be an American* (Nueva York, 1993).
—, «Civility and Civic Virtue in Contemporary America», en *Radical Principles* (Nueva York, 1980).
WEIL, Simone, *L'Enracinement: Prélude à une déclarations des devoirs envers l'être humain* (París, 1949).
WIELAND, Christoph Martin, *Über deutschen Patriotismus*, en *Gesammelte Schriften*, ed. Wilhelm Kurrelmeyer (Berlín, 1987), 586-595.
—, *Kosmopolitische Addresse an die französische Nationalversammlung*, en *Gesammelte Schriften*, 316-335.
WILLS, Garry, *Lincoln at Gettysburg* (Nueva York, 1992).
WOLFE, D. M. (ed.), *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution* (Nueva York, 1944).
ZERNATTO, Guido, «Nation: The History of a Word», *Review of Politics*, 6 (1944), 351-366.

Notas

1. Un ejemplo interesante es E. J. HOBSBAWN, *Nations and Nationalism since 1870* (Cambridge, 1992); en las pp. 46 y 75, utiliza el término «patriotismo nacional» y describe el «protonacionalismo» de la Inglaterra Tudor como algo parecido al «patriotismo moderno»; en la p. 78 habla de «patriotismo nacional o estatal»; en otros momentos (por ej., en la p. 90), distingue el «patriotismo como una fuerza política» del patriotismo estatal. Ver también B. C. SHAFER, «Bourgeois Nationalism in the Pamphlets on the Eve of the French Revolution», en *Journal of Modern History,* 10 (1938), 31-50, y KOHN, *The Idea of Nationalism* (Nueva York, 1944).

2. «La transformación del patriotismo en nacionalismo, o incluso el reconocimiento del nacionalismo como una "especie" de patriotismo, revela que literalmente hemos perdido contacto con la historia, con un pasado muy real en el que verdaderos patriotas se atenían a una serie particular de principios políticos y a su práctica (a una concepción de ciudadanía que tiene un escaso parecido con el nacionalismo moderno)», M. G. DIETZ, «Patriotism», en T. BALL *et al*. (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge, 1989), 191. «Tenemos que dejar de confundir el patriotismo con el simple conservadurismo, o de cubrirlo con irrecusables y despectivas referencias al chovinismo y al jingoísmo. Casi tanto como cualquier otra actividad humana, el patriotismo del pasado requiere una reconstrucción flexible, sensible y, por encima de todo, imaginativa», L. COLLEY, *Britons. Forging the Nation 1707-1837* (Londres, 1994), 372. Sobre la importancia de separar el patriotismo del nacionalismo, ver también J. LIJCKACS, «Nationalism and Patriotism», en *Freedom Review,* 25 (1994), 78-79.

3. «Notes on Nationalism», en *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell* (Nueva York, 1968), iii. 362.

4. De una forma parecida Louis L. Snyder escribió que «El nacionalismo se preocupa esencialmente de la independencia y unidad de la nación, mientras que el patriotismo más específicamente es la pasión que influye al individuo para servir al objeto de su devoción —su país, sea defendiéndolo contra la invasión, o luchando por sus derechos, o haciendo que sus leyes sigan puras y en vigor—. El nacionalismo es inseparable de la idea de poder; el patriotismo, por otra parte, es por naturaleza defensivo, tanto cultural como militarmente. Pero el carácter del patriotismo es tan ambivalente que es fácil utilizarlo para justificar una agresión», en *German Nationalism*: *The Tragedy of a People* (Harrisburg, Ill., 1952), 148; otra curiosa definición del nacionalismo y el patriotismo se encuentra en C. J. H. HAYES, *Essays on Nationalism* (Nueva York, 1926), 29.

5. *Nationalism and Social Communication*: *An Inquiry into the Foundations of Nationality* (Nueva York, 1953), 232, n. 40.

6. Herder mismo habla de «este Proteo, que normalmente llamamos carácter nacional», en «Kleine Schriften 1791-1796», *Sämmtliche Werke,* ed. B. Suphan (Berlín, 1883), xviii. 57-58. Véase también L. GREENFELD: «Las poblaciones nacionales —clasificadas de forma diversa como "pueblos", "naciones" y "nacionalidades"— (se definen de muchas formas) y el criterio con respecto a formar parte de ellas varía. La multiformidad resultante es la fuente de lo conceptualmente evasivo, la naturaleza proteica del nacionalismo y la causa de la frustración perenne de sus estudiosos», en *Nationalism*: *Five Roads to Modernity* (Harvard, Mass., 1992), 7.

7. *Imagined Communities*: *Reflections on the Origins of Nationalism* (Londres, 1991). 141.

8. Ibíd., 141.

9. Ibíd., 143.

10. Ver por ej. los textos citados por H. KOHN, «Arndt and the Character of German Nationalism», en *American Historical Review,* 54 (1949), 791 y 795.

11. *Nationalism*, 3.

12. Ibíd., 7.

13. «Civilidad y virtud cívica en la América contemporánea», en *Radical Principles* (Nueva York, 1980), 61-62 y 67-68. Como otras fuentes que cito en este artículo, Walzer se refiere explícitamente a Estados Unidos. Sin embargo, trato la problemática de la virtud cívica desde una perspectiva más amplia. Tomo el punto de vista de Walzer y de otros como representativo de una posición intelectual que juega un papel central en la cultura política contemporánea desde el discurso de Benjamin Constant sobre «La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos».

14. «El derecho a estar sujeto sólo a las leyes, y no ser arrestado, detenido, muerto o maltratado de forma alguna debido a la voluntad arbitraria de uno o más individuos. Todo el mundo tiene derecho a expresar su opinión, escoger una profesión y practicarla, disponer de su propiedad, e incluso abusar de ella; a ir y venir sin permiso, y sin tener que dar cuenta de sus motivos o de sus tareas», CONSTANT, «La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Political Writings,* ed. Biancamaria Fontana (Cambridge, 1988), 310-311.

15. M. SANDEL, «Morality and Liberal Ideal», en *New Republic,* 7 de mayo de I984, 17. Ver también íd. «The State and the Sou1», en *New Republic,* 10 de junio de 1985, 39. El tipo de patriotismo que puede ser una virtud, de hecho una virtud fundamental, dice Alasdair MacIntyre, es el de lealtad a una comunidad en particular. «El patriota no valora similares méritos y logros de otra nación que no sea la suya. Ya que él o ella —al menos en el papel del patriota— no sólo los valora como méritos y logros, sino como méritos y logros de esa nación en particular», en «¿Es el patriotismo una virtud?», *Lindley Lecture*, Universidad de Kansas, 26 de marzo de 1984.

16. Por esta razón no es necesariamente verdad que «La vinculación al grupo es a la vez un acto de solidaridad y un acto de exclusión», como T. Todorv señala en *On Human Diversity* (Harvard, Mass., 1993), 173.

17. Walzer ha escrito que «La solidaridad es el patriotismo de la izquierda; a menudo reemplaza al sentido de ciudadanía e incluso al amor a la patria», en *Obligations*: *Essays on Disobedience, War and Citizenship* (Harvard, Mass., 1970), 191.

18. Al reflexionar sobre la derrota del radicalismo político estadounidense en la década de 1960, John Schaar hace una importante observación con respecto a la importancia del patriotismo para la política radical estadounidense: «Los radicales de los años sesenta no persuadieron a sus compatriotas estadounidenses, de clase alta o baja, de que de verdad les importaba y compartían un país con ellos. Y nadie que sienta desprecio por otros puede esperar enseñar a esos otros. Un radicalismo revivido debe ser un radicalismo patriótico. Debe compartir y preocuparse por cosas comunes, aun cuando tenga una "riña de amantes" con sus conciudadanos.» Ver *Legitimacy in the Modern State* (New Brunswick, Nueva York, 1981), 287. Otra importante exhortación a los socialistas para que tomen en serio el asunto del patriotismo se encuentra en el ensayo seminológico de Hugh Cunningham «El lenguaje del patriotismo, 17501915», en *History Workshop,* 12 (1981), 27: «La pregunta que se tienen que hacer los socialistas es si es posible despojar al lenguaje del patriotismo de esos añadidos de extrema derecha que se convirtieron en parte fundamental de su esencia en la era del imperialismo; si es posible diferenciar con la suficiente nitidez el patriotismo desprovisto de historia al que invocan ahora los conservadores.» Para un argumento reciente y poderoso contra el rechazo de izquierdas al patriotismo, ver R. RORTY, «The Unpatriotic Left», en *New York Times*, 13 de febrero de 1994, 15.

1. *The Ancient City,* ed. W. Small (Boston, 1882), 264-267. La cultura antigua también albergaba creencias sobre la superioridad y unicidad de la patria, como recalcó Heródoto en un pasaje bien conocido sobre los persas: «De las naciones, honran a sus vecinos más cercanos, a quienes estiman junto a ellos; aquellos que viven más lejos que éstos son honrados en segundo grado; y así con los siguientes, cuanto más lejos, en menos estima les tienen. La razón es que se ven a sí mismos muy por encima del resto de la humanidad en todos los aspectos, considerando que los otros se aproximan a la excelencia en proporción a lo cercano que habiten de ellos; de lo cual se deduce que aquellos que viven lo más lejos han de ser lo más bajo de la humanidad.»

2. «Proelium rectum est hoc fieri, convenit dimicare pro legibus, pro libertate, pro patria», 4. 43.

3. «Praeterea, milites, non eadem nobis et illis necessitudo impendet: nos pro patria, pro libertate, pro vita certamus; illis supervacuaneum est pro potentia paucorum pugnare», 58. 11.

4. «Praebet sacra arma pro patria pro deum delubris pro libertate Bese armantibus», 24, 21. 10-11.

5. «Natio, nam et gentibus proprii mores sunt nec idem in barbaro, Romano, Graeco probabile est: patria, quia similiter etiam civitatium leges, instituta, opiniones habent differentiam», *Instituto Oratoria*, 5. 10. 24-6.

6. «Pietatem quae erga patriam, aut parentes aut alios sangunine coniunctos officium conservare moneat», CICERÓN, *De inventione*, 22. 66.

7. «Omnes caritate cives... complexus», LIVIO, *Ab urbe condita*, 7. 40.

8. «Justitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est», CICERÓN, *De republica*, 6.16.

9. «Nam aut caritate moventur homines, ut deorum, ut patriae, ut parentum, aut amore ut fratrum, ut coniugum, ut liberorum, aut honestate, ut virtutum maximeque earum quae ad communionem et liberalitatem valent», CICERÓN, *Partitione oratoriae*, 16. 56.

10. *Ab urbe condita*, 2. 2.

11. Ver ej. SAN AGUSTÍN: «Oportet in via laborare, ut in patria gaudeamus», *Enarratio in Psalmum CII*, en *Opera Omnia*, ed. J. P. Migne (Patrologia Latina, 37; París, 1845), 1331.

12. E. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies* (Princeton, 1957), 234.

13. Ver por ej. la siguiente exhortación dirigida a los soldados de las cruzadas: «Luchad por vuestra *patria* e incluso morid por ella, si eso os llegase. La muerte misma es una forma de salvar el alma. Porque aquel que muera por sus hermanos, se ofrece a sí mismo como huésped viviente a Dios, y sin ambigüedad sigue a Cristo, quien por sus hermanos se digna dar su vida (I Juan 3;16). Si, por tanto, uno de vosotros es vencido por la muerte en esta guerra, dejad que la muerte sea expiación por y absolución de todos sus pecados», GEOFFREY DE MONMOUTH, *Historia Regum Britanniae*, ibíd., 241.

14. En *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia* (Roma, 1897), 2a, 2ae, CI, a. I, p. 368. El texto de Cicerón que santo Tomás de Aquino discute es *De inventione*, 2. 53: «Pietas, per quam sanguine coniunctis patriaeque benivolum officium et diligens tribuitur cultus.»

15. *Summa theologiae,* 2-2ae, q. CI, a. III, p. 370.

16. *De regimine principum ad regem Cipry,* en R. SPIAZZI (ed.), *Divi Thomae Aquinatis, opuscula philosophice* (Turín, 1954), 299.

17. «Magnificentius exprimi non potuit fortitudo charitatis, quam ut diceretur, *Valida est sicut mors dilectio.* Quis enim resistit morti, fratres? Intendat Charitas vestra. Resistitur ignibus, undis, ferro; resistitur potestatibus, resistitur regibus; venit una mors, quis el resistit? Nihil illa fortius. Propterea viribus ejus chantas occidit quod fuimus, ut simus quod non eramus; facit in nobis quamdam mortem dilectio», *Enrratio in Psalmum* CXXT, en *Opera amnia*, 1627.

18. «Sed cum omnia ratione animoque lustraris, omnium societatum nulla est gravior, nulla carior quam ea, quae cum re publica est uni cuique nostrum. Cari sunt parentes, cari libera, propinqui, familiares, sed omnes omnium cantates patria una complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere si ei sit profuturus?», *De officiis*, 1. 17. 57.

19. «Patria, mihi vita mea multo carior est», *In Catilinam*, 1. 11; traducción al inglés de L. E. LORD en *The Speeches* (Londres, 1937), 40-41.

20. *Tractatus de bono communi,* en M. C. DE MATTEIS, *La teologia politica comunale di Remigio de Girolami* (Bolonia, 1977), 8.

21. Ibíd., 18.

22. «Et si non est civis non est homo, quia "homo est naturaliter animal civile", secundum philosophum in VIII *Ethic.* et in I *Polit*», ibíd.

23. «Oratio domini Andrae magistri Hugonis de Senis», en *Redem und Briefe italienischer Humanisten* (Múnich, 1970), 250.

24. *Vita civile,* ed. G. Belloni (Florencia, 1982), 103-105.

25. *Dialogus de libertate*, en *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria,* 21 (1956), 265-303; traducción inglesa en RENÉE NEU WATKINS, *Humanism and Liberty* (Columbia, SC, 1978), 202.

26. *I primi tre libri della famiglia*, en *Opere volgari,* ed. C. Greyson (Ban, 1960), 281.

27. Ibíd., 282.

28. Ibíd., 284.

29. El amor a la patria también se utilizaba para exigir una ferocidad inhumana: «Tú no conoces lo dulce que es el *amor patriae*: si éste fuera necesario para la protección o expansión de la patria, no parecería ni oneroso ni difícil ni un crimen partir la cabeza del padre con un hacha, aplastar a los hermanos, arrancar con la espada al niño prematuro de la matriz de la esposa», Salutati, *Epistolario di Coluccio Salutati,* ed. F. Novati (Roma, 1891), citado en *King's Two Bodies* de KANTOROWICZ, 245.

30. HANS BARON (ed.), *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago, 1968), 259; traducción en G. GROFFITH *et al., The Humanism of Leonardo Bruni* (Binghamton, Nueva York, 1987), 169.

31. Ibíd., 262.

32. Ibíd., 232.

33. Ibíd., 232.

34. Ibíd., 239.

35. Ibíd., 248.

36. Íd., «Oratio in funere Johannis Strozzae», en E. BALUZE y G. MANZI, *Miscellanea novo ordine digesto... et aucta* (Lucca, 1764), 2-7.

37. Ibíd.

38. VII. 4, en *Opere di Niccolò Machiavelli*, ed. A. Montevecchi (Turín, 1986).

39. Ibíd., II. 2; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I. 49, en *Il principe e i Discorsi*, ed. S. Bertelli (Milán, 1983).

40. «E se questo modo si fosse trovato prima, non si sarebbe falta la guerra con il re Ladislao, né ora si farebbe questa contro il duca Filippo; le quali si erano falte per riempire i cittadini e non per necessità», *Istorie fiorentine*, IV. 14.

41. Carta a Francesco Guicciardini, 17 de mayo de 1521, en *Opere di Niccolò Machiavelli*, ed. F. Gaeta (Turin, 1984), III. 520.

42. *Arte della guerra,* en *Arte della guerra e scritti politici minori* (Milán, 1961), 519.

43. *Istorie fiorentine,* Proemi, en *Opere,* ed. Montevecchi, 281-282.

44. *Discorsi*, I. 10.

45. Ibíd., 9.

46. Ibíd., 58.

47. Ibíd., III. 8.

48. Ibíd.

49. Ibíd., I. 37.

50. «Onde ne nasce che gli uomini a gara pensano á privati e publici commodi, e l'uno e l'altro viene meravigliosamente a crescere», ibíd., II. 2.

51. «Sempre ch'io ho potuto onorare la patria mia, eziamdio con mio calico e pericolo, l'ho facto volentieri: perchè l'uomo non ha maggiore obligio nella vita sua che non quella, dependendo prima da essa l'essere e di poi tutto quello che di buono la fortuna e la natura ci hanno conceduto; e tanto viene a essere maggiore in coloro che hanno sortito patria più nobile. E veramente colui il quale con l'animo e con l'opera si fa nimico della sua patria, meritatamente si può chiamare parricida, ancora che da quella fussi suto offeso», *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, en *Opere Litterarie*, ed. L. Blasucci (Milán, 1964), 212.

52. «Io stimerò sempre poco vivere in una città dove possino meno le leggi che gli uomini: perchè quella patria è desiderabile nella quale le sustanze e gli amici si possono sicuramente godere, non quella dove ti possino essere quelle tolte facilmente, e gli amici per paura di loro propi nelle tue maggiori necessità t'abbandonono», IV. 33.

53. *Discorsi*, I. 2.

54. 55.

55. «Mentre durò la republica incorrotta, non servi mai umilmente, nè mai dominò superbamente; anzi con li suoi ordini e magistratr tenne il suo grado onorevolmente. E guando era necessario commuoversi contro a un potente, lo faceva; come si vide in Manlio, nei Dieci ed in altri che cercorono opprimerla: e guando era necessario ubbidire a' Dittatori ed a' Consoli per salute pubb1ica, lo faceva», ibíd., 58.

56. Ibíd., 55.

57. Ibid., 10.

58. Ibid., 5 y 58; *Discursus florentinarum rerum, post mortem iunioris Laurentii Medice,* en *Arte e scritti politici minori,* 272.

59. *L'idea di nazione* (Bari, 1962), 60.

60. «(Ciudades libres alemanas) non hanno possuto pigliare i costumi né franciosi né spagnuoli né italiani; le quali nazioni tutte insieme sono la corruttela del mondo», *Discorsi*, I. 55.

61. «E veramente dove non è questa bontà non si può sperare nulla di bene; come non si può sperare nelle provincie che in questi tempi si veggono corrotte, come è la Italia sopra tutte l'altre; ed ancora la Francia e la Spagna di tale corrozione ritengono parte», ibíd.

62. «Vero è che le sono le opere loro, ora in questa provincia piú virtuose che in quella, ed in quella piú che in questa, secondo la forma della educazione nella quale quegli popoli hanno preso il modo del vivere loro», ibíd., III. 43.

63. *Il principe,* cap. 3. Trad. esp. de Antonio Gómez Robledo, *El príncipe*, México, Porrúa, 1970.

64. «Oltra di questo, io voglio che tu consideri come le lingue non possono essere semplici, ma conviene che sieno miste con l'altre lingue. Ma quella lingua si chiama d'una patria, la quale convertisce i vocaboli ch'ella ha accattati da altri nell' uso suo, ed è si potente che i vocaboli accattati non la disordinano, ma ella disordina loro; perchè quello ch'ella reca da altri, lo tira a sé in modo che par suo», *Discorso,* p. 223.

65. *Arte*, 328.

66. «Ed eran chiamati Santi, ancora che gli avessino stimate poco le censure, e le chiese de' beni loro spogliate, e sforzato il clero a celebrare gli uffici: tanto quelli cittadini stimavono allora più la patria che l'anima», *Istorie fiorentine*, III. 7; trad. esp. Félix Fernández Murga, *Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara, 1979.

67. *Discorsi*, III, 41.

68. «Io credo che il maggiore onore che possono avere gli uomini sia quello che voluntariamente è loro dato dalla loro patria: credo che il maggiore bene che si faccia, e il più grato a Dio sia quello che si fa alla sua patria», *Discursus florentinarum rerum*, 220.

69. *Istorie fiorentine*, III. 5. (Trad. esp. 155.)

70. Ibíd., VII. 23. (Trad. esp. 418

71. *Il principe,* cap. 26. (Trad. esp. 46.)

72. SEBASTIAN DE GRAZIA, *Machiavelli in Hell* (Princeton, 1990), 21.

73. «Aunque parece que el mundo se ha tornado afeminado y que el cielo es impotente, esto indudablemente se debe más a la pusilanimidad de aquellos que han interpretado nuestra religión como ociosidad, y no en términos de virtud. Ya que, si llegan a tener en mente que la religión nos permite exaltar y defender la patria, hubiesen visto que también desean amarla y honrarla, y entrenarnos para ser capaces de defenderla», *Discorsi*, II. 2.

1. «Ma, come si sia, per certo non si deve permettere per alcun modo che violato sia questo santo e venerando nome della Patria... non avendo la nostra umanità niuna cosa né più rara ne più preziosa che la Patria... perciocché, distrutto l'amor della Patria, cade tosto ogni dignità della vita civile, e vana riesce ogni nostra fatica di intorno alle virtù», en *Opere politiche di Paolo Paruta* (Florencia, 1852), I. 216.

2. «Troppo grande è l’obbligo che habbiamo alla patria», ibíd., 215.

3. «La natura, dunque, è quella che per salute degli uomini, sue creature, volse adunarli nelle città, e insegnar loro il comandare e l'ubbidire, l'amare i figliuoli, i parenti, gli amici; ma sopra tutte queste cose, la Patria», ibíd., 219.

4. Ver M. VAN GELDEREN (ed.), *The Dutch Revolt* (Cambridge, 1993), introd.

5. Ibíd., 165.

6. Ibíd., 173.

7. Ibíd., 224.

8. Ver R. VILLARI, *Per il re o per la patria* (Bari, 1994), 70.

9. «Si può dire più tosto che questi simili abbino fatto per amore della patria che della libertà; la patria abbraccia in sè tanti beni, tanti affetti dolci, che eziandio quegli che vivono sotto e' principi amano la patria, e se ne sono trovati molti che per lei si sono messi a pericoli», en *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, ed. R. Palmarocchi (Bari, 1932), 39.

10. *Del modo di riformare il Governo, per meglio assicurare lo Stato alla Casa dei Medici*, en *Opere Medite*, ed. F. Canestrini (Florencia, 1858), II. 323-4.

11. «Moverebbeli sopra ogni cosa lo interesse loro particulare, che è lo maestro che ne mena tutti gli uomini», ibíd., 333.

12. *Ragguali di Parnaso e pietra del paragone politico*, ed. G. Rua (Bari, 1910), 2 vols. C. II, Adv. 31.

13. Ibíd.

14. Sin embargo, otros filósofos neoestoicos tenían diferentes puntos de vista respecto al patriotismo. Guillame du Vaire, por ejemplo, argumentaba que la razón nos exige venerar a nuestra patria porque abarca todas las cosas buenas de la vida y porque el amor a la patria es la fuente de las acciones más nobles del hombre: «En cet androit (*de los canales a través de los cuales entramos en este mundo*) nous trouvons la patrie toute la première qui, sous un nom feint et composé, comprend une vraie et naturelle charité. Nous lui devons par raison plus d'affection qu'a tout le reste, et contient en son salut a tout ce que nous aimons et chérissons; et, au contraire, avec elle tout le reste se perd. De cette généreuse affection sont sorties tant de belles actions et de ceux qui ont oublié leur propes injures de peur de les venger aux dépends du public, de ceux qui ont volontairement choisi une dure et misérable vie pour mettre leur pays en repos», *De la sainte philosophie morale des stoïques* (1959), ed. G. Michaut (París, 1946), 103-104. Sobre la filosofía neoestoica de finales del Renacimiento, ver R. Bodei, *Geometria delle passioni* (Milán, 1991).

15. LIPSIUS, *De constancia*, ed. Lucien du Bois (Bruselas, 1873), 164.

16. Ibíd., 184.

17. Ibíd.

18. Ibíd., 186.

19. Ibíd., 190.

20. Ibíd., 196.

21. Ibíd., 192.

22. Ibíd., 198.

23. Ibíd., 175.

24. Ibíd., 175.

25. Según Du Vair, nuestra patria puede reclamar legítimamente nuestra compasión: «Représentez-vous donc tous les jours que votre pays, qui vous amis en ce monde et vous y a conservé, vous redemande les droits de piété, exige de vous le devoir d'un bon et fidèle citoyen, et vous y conjure par la terre de votre naissance, par les lois de votre ville, par la foi de la société civile, par le salut de vos pères, de vos enfants, de vos amis, de vous-memes. Ayez donc soin de votre pays plus que tout le reste du monde; ne préférez jamais votre profit particulier à son bien, et, pour éviter le mal que vous menace, ne le rejetez point sur lui.» *De la sainte philosophie*, 104.

26. LIPSTUS, *De constancia*, 200.

27. Ibíd., 200.

28. Ibíd., 266.

29. Ibíd., 266.

30. Ibíd., 270.

31. Ibíd., 274.

32. En W. HALLER (ed.), *The Levellers Tracts* (Nueva York, 1944), 277.

33. «Y ahora (*valiosos patriotas del ejército*) vosotros mismos con el *mismo principio*, para *la recuperación del derecho y la libertad comunes*, habéis adquirido este *Compromiso solemne* y honorable, contra el opresor partido de *Westminster*», *An Appeale from degenerate Representative Body of the Commons of England Assembled at Westminister* (Londres, 1647), en D. M. WOLFE (ed.), *Levellers Manifestoes of the Puritan Revolution* (Nueva York, 1944), 160.

34. Ver W. WALWYN, *England Lamentable Slaverie*, en W. HALLER (ed.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution* (Nueva York, 1934), III. 317.

35. *The Readie and Easie way to Establish a Free Commonwealth* (1660), en *Complete Prose Works of John Milton* (New Haven, 1980), VII. 355-6.

36. Ibíd., 443.

37. En *The Complete English Poetry of John Milton*, ed. J. T. Shawcross (Nueva York, I963), 174.

38. En *The Works of John Milton* (Nueva York, 1932), VII. 455.

39. *Works*, VIII. 7.

40. «Esta virtud (amor a la patria) ha de ser perseguida cautelosamente por los filósofos. Ya que un amor a la patria ciego y carnal no debería impulsarnos a acciones de rapiña y matanzas y odio a las naciones vecinas para agrandar nuestra patria mediante el poder, la riqueza, o la gloria; porque así actuaba el pagano. Sin embargo, los cristianos deben de cultivar la paz mutua y no codiciar los bienes de otros hombres», *Commonplace Book*, en *Works* (Nueva York, 1938), XVIII. 164-5.

41. Carta a Peter Heimbach, 15 de agosto de 1666, en *Works* (Nueva York, 1936), XVIII. 112-I5.

42. (Londres, 1699), 15. Ver también la descripción de Toland de James Harrington como un patriota modelo en *The Oceana and other Works of James Harrington Esq. Collected, Methodiz'd and Review'd, with An Exact Account of his Life Prefix'd By John Toland* (Londres, 1747), p. vii.

43. *A Letter concerning the Roman Education*, en A *Collection of Several pieces of Mr. John Toland* (Londres, I726), II. 6-7.

44. Ibíd., 6-7.

45. Ed. P. Laslett (Oxford, 1959), 55.

46. Ibíd., 61.

47. (Gloucester, Mass., 1963), p. 248.

48. Ibíd., 244, n. 4.

49. Ibíd., 245.

50. Ibíd., 250.

51. Ibíd.

52. «The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole", en N. McKENDRICK (ed.), *Historical Perspectives* (Londres, 1974), 93-128.

53. En *The Works of Lord Bolingbroke* (Londres, 1967), XI. 358-9.

54. Ibíd., 360.

55. Ibíd.

56. «La obligación, por tanto, de defender y mantener la libertad que prevén tales constituciones le parecerá lo más sagrado a un rey patriota», *The Idea of a Patriot King*, *en Works*, XI. 391.

57. Ibíd., 388.

58. Ibíd., 357.

59. Ibíd., 389.

60. Ibíd.

61. Ibíd., 395.

62. Ibíd., 396.

63. H. CUNNINGHAM, «The Language of Patriotism, 1750-1914», *History Workshop*, 12 (1981), 8-33.

64. Ibíd., 12.

1. F. VENTURI, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, 1971), 21.

2. (Nápoles, 1729), II. I. 2.

3. «L’amor della patria riguarda solo rumana felicità. Nella sicurezza della patria, il libero esercizio della religione, la sicurezza della vita e della propria casa e de’ figliuoli sta appoggiata. La qual patria devono amare i popoli in quella guisa, che le piante (per cosidire) amano il terreno, nel quale stanno fisse le loro radici. E in somma... devono preferir l’amor di lei a quello della vita, considerando sempre, che lei distrutta non son stabili gli averi, non è sicura la vita, ed ogni altra cosa si perde», ibíd.

4. «Il buon politico si serve delle passioni de' popoli in utilità della patria», ibíd., 147.

5. Ibíd., 148.

6. «L’amore deriva dalla stima: e la grandezza e la generosità sono efficacissime a cagionar questa stima, dalla quale poi nasce l’amore», ibíd.

7. Ibíd., 152.

8. «È per consequenza amata ancor la patria: perchè i popoli amano sopra a'ogn'altra cosa l'esser figliuoli di una patria gloriosa, e perciò con lieto e forte animo sopportano i disagi che agli stati apporta il mal governo, cagionato dalla difformità delle virtù», ibíd.

9. Ibíd., 155.

10. Ibíd., 157.

11. «Cosí sono state finora guardate le azioni degli antichi eroi dagli uomini di menti spiegate, che vennero appresso dopo i filosofi; quelle, che in lor ragione non si facevano dagli eroi degli antichi tempi che per troppo affetto particolare che avevano alle proprie sovranità, conservate loro sopra le loro famiglie dalla loro *patria*, che perciò fu così appellata, sottintesovi *Res*, cioè *interesse di Padri*, come poi negli Stati popolari fu detta *Respublica*, quasi ESPOPULICA, *interesse di tutto il popolo*», *Principi di una scienzia nuova* (1725), II. 22, ed. G. Ferrari (Nápoles, 1859), 52.

12. GIAMBATTISTA VICO, *Seconda scienza nuova* (1744), ed. G. Ferrari (Nápoles, 1859), 213.

13. Ibíd., 214.

14. Ibíd.

15. «Quoiqu'on doive aimer sa patrie il est aussi ridicule d'en parler avec prévention que de sa femme, de sa naissance ou de son bien», *Mes pensées*, en *Oeuvres complètes*, ed. R. Caillois (Paris, 1949), 1287; «Je n'aime que ma patrie; je ne crains que les Dieux; je n'espère que la vertu», ibíd., 1003.

16. «Presque toutes les vertus sont un rapport particulier d'un certain homme à un autre; par exemple: l'amitié, l'amour de la Patrie, la pitié, sont des rapports particulières. Mais la justicie est un rapport général. Or, toutes les vertus qui détruisent ce rapport général ne sont pas des vertus», ibíd., 1304.

17. «Mais, s'il est vrai que l'amour de la Patrie ait *été*, de tout temps, la source des plus grands crimes parce que lón a sacrifié à cette vertu particulière des vertusplus générales, il n'est pas moins vrai que, lorsqu'elle est une fois bien rectifiée, elle est capable d'honorer toute une nation», ibíd., 1143.

18. *L'Esprit des lois*, «Avertisment», en *Oeuvres complètes*, II (París, 1951).

19. Ibíd., VIII. 3.

20. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence ch. IX*, en *Oeuvres complètes*, II.

21. *Esprit des lois*, VIII. 3.

22. Ibíd., 3 y 2.

23. «Les Anciens devoient avoir un plus grand attachment pour leur patrie que nous: car ils étoient ensevelis avec leur patrie. Leur ville étoit-elle prise? Ils étoient faits esclaves ou tués. Nous, nous ne faisons que changer de prince», *Mes pensées*, 1353.

24. Ibíd., 1364.

25. *Esprit des lois*, II. 2.

26. Ibíd., III. 3.

27. Ibíd., IV. 5.

28. Ibíd., V. 2.

29. «Il faut que, dans les républiques, il y ait toujours un esprit général qui domine. A mésure que le luxe s'y établait, l'espirit de particularisme s'y établit aussi. A des gens à qui il ne faut rien que le nécessaire, il ne reste à désirer que la gloire de la Patrie et la sienne propre», *Mes pensées*, 1434.

30. *Esprit des lois*, VIII. 16.

31. Ibíd., V. 6.

32. Ibíd., XX. 1.

33. Ibíd., 3.

34. Ibíd., XX. 4.

35. *Encyclopédie* (Neuchâtel, 1765), XII. 178.

36. Ibíd., 179.

37. Ibíd., 178.

38. Como dice la definición de Cicerón, *respublica* significa *respopuli*; es decir, una congregación de individuos que viven juntos para el bien común bajo leyes que aceptan de común acuerdo. En una república auténtica, el poder soberano pertenece al pueblo y ésta es la mejor garantía de la libertad común. CICERÓN, *De republica*, I. 25.39, y 31.47.

39. *Encyclopédie*, 178.

40. «Ceux que vivent sous le despotisme oriental, où l'on ne connoit d'autre loi que la volonté du souverain, d'autres maximes que l'adoration de ses caprices, d'autres principes de gouvernement que la terreur, où aucune fortune, aucune tête n'est en sureté; ceux là, n'ont point de *patrie*, et n'en connoissent pas même le mot, qui est la véritable expression du bonheur», ibíd., 180.

41. En *Oeuvres complètes* (París, 1826), VII. 289.

42. «Qu’est-ce donc que la patrie? ne serait-ce pas par hasard un bon champ, dont le possesseur, logé commodément dans une maison bien tenue, pourrait dire: Ce champ que je cultive, cette maison que j’ai bâtie, sont à moi; j’y vis sous la protection des lois, qu’aucun tyran ne peut enfreindre. Quand ceux qui possèdent, comme moi, des champs et des maisons, s’assemblent pour leur intérêts communs, j’ai ma voix dans cette assemblée; je suis une partie du tout, une partie de la communauté, une partie de la souveraineté: voilà ma patrie», ibíd., 285-6.

43. «Les anciens politiques parloient sans cesse de moeurs et de vertue; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent», *Discours sur les sciences et les arts*, en *Oeuvres complètes* (París, 1964), III. 19.

44. «Voulons-nous que les peuples soient verteux? commençons donc par leur faire aimer la patrie», *Économie politique*, en *Oeuvres complètes*, III. 255.

45. *Discours sur les sciences et les arts*, 8-9.

46. «S’amusoient plus à se rendre ingénieux et savans, qu’ils ne s’exerçoient à devenir vigoreux et guerriers», ibíd., 22.

47. «Le seultalent digne de Rome est celui de conquerir le monde et d'y faire regner la vertu», ibíd., 15.

48. *Dernière réponse de J.-J. Rousseau de Genève*, en *Oeuvres complètes*, III. 72.

49. Ibíd., 88.

50. *Discours sur les sciences et les arts*, 30.

51. *Économie politique*, 254.

52. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, en *Oeuvres complètes*, III. 970.

53. *Économie politique*, 225.

54. «La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens», ibíd., 259. Sobre la diferencia entre *patrie* y *pays*, ver *Émile*, en *Ouevres complètes*, IV. 858, donde Rousseau escribe: «Qui n'a une patrie a du moins un pays». Otro pasaje importante en *La Nouvelle Héloïse*, en *Ouvres complètes*, II. 657: «Plus je contemple ce petit État, plus je trouve qu'il est beau d'avoir une patrie, et Dieu garde de mal tous ceux qui pensent en avoir une, et n'ont pourtant qu'un pays!».

55. Pp. 966 y 1754 (b).

56. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, III. 112.

57. «J’aurois voulu vivre et mourir libre, c’est-à-dire tellement soumis aux loix que ni moi ni personne n’en pût secourer l’honorable joug; Ce joug salutaire et doux, que les têtes les plus fféres portent d’autant plus docilment qu’elles sont faites pour n’en porter aucun autre», ibíd.

58. Ibíd., 115.

59. Ibíd.

60. «Ce ne sont ni les murs, ni les hommes qui font la patrie; ce sont les loix, les moéurs, les coutumes, le Gouvernement, la constitution, la manière d'être qui resulte de tout cela. La patrie est dans les rélations de l'État à ses membres; quand ces rélations changent ou s'aneantissent, la patrie s'évanoünt», Rousseau al teniente coronel Charles Pictet, en *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh (Voltaire Foundation, Oxford 1965), XIX. 190.

61. «Que la patrie se montre donc la mere commune des citoyens, que les avantages dont ils jouissent dans leur pays le leur rend cher, que le gouvernement leur laisse assez de part à l'administration publique pour sentir qu'ils sont chez eux et que les lois ne soient à leurs yeux que les garants de la commune liberté», *Économie politique*, 258.

62. *Contrat social*, III. 15, en *Oeuvres complètes*, III.

63. Ibíd.

64. M. WALZER, «Civility and Civic Virtue in Contemporary America», en *Radical Principles* (Nueva York, 1980), 64.

65. Ibíd. 69.

66. *Contrat social*, II. 8; aquí Rousseau sigue a Maquiavelo, *Discourses*, I. 17 («Uno popolo corrotto, venuto in libertà si può con difficultà grandissima mantenere liberto»).

67. *Économie politique*, 256.

68. *Du contrat social*, III. 4.

69. En *Oeuvres complètes*, III. 881.

70. Ibíd.

71. Ibíd.

72. «Persuadez à tous que l'intérêt public n'est celui de personne et par cela seul la servitude est établie; car chacun sera sous le joug où sera la liberté commune?», ibíd., 893.

73. *Lettre à d'Alambert*, ed. 1. Brunel (París, 1922), 65.

74. Ibíd., 48.

75. *Discours sur la vertu la plus nécessaire aux héros*, en *Oeuvres complètes*, II. 1271.

76. *Lettre à d'Alembert*, 199-201.

77. *Émile*, en *Oeuvres complètes*, IV. 248-9.

78. «Continuez de faire valoir, en toute occasion, les droits du Coeur et de la Nature au profit du devoir et de la vertu», *Discours sur l'inégalité*, 120.

79. «Mais soit que vous adoptiez ou non ce régime, commençez toujours par donner aux Polonis une grande opinion d'eux-mêmes et de leur patrie», *Considérations*, 961.

80. «Ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les gouts et les moeurs d'un peuple, qui le font etre lui et non pas un autre, qui lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à dérancier, qui le font mourir d'ennui chez les autres peuples, au sein des délices dont il est privé dans le sien», ibíd., 960.

81. Cf. F. CHABOD, *L'idea di nazione* (Bari, 1962), 128; ver también R. DERATHÉ, «Patriotisme et nationalisme au XVIII siècle», *Annales de philosophie politique*, 8 (1969), 78.

82. «Vous ne sauriez empêcher quíls (los rusos) ne vous engloutissent, faites au moins qu'ils ne puissent vous diriger. De quelque façon qu'on s'y prenne, avant qu'on ait donné à la Pologne tout ce qui lui manque pour être en état de resister à ses ennemis, elle en sera cent fois accablée. La vertu de ses Citoyens, leur zéle patriotique, la forme particulière que des institutions nationales peuvent donner à leurs ames, voilà le seul rempart toujours prêt à la défendre, et qu'aucune armée ne sauroit forcer. Si vous faites en sorte qu'un Polonois ne puisse jamais devenir un Russe, je vous réponds que la Russie ne subjuguera pas la Pologne.» *Considérations*, 959-60; ver también la defensa de Rousseau de las costumbres nacionales: «Il faut maintenir, rétablir ces anciens usages, et en introduire de convenables qui soient propres aux Polonois. Ces usages, fussent-ils indiférens, fussent-ils mauvais même a certains égards, pourvû qu'ils ne le soient pas essentiellement, auront toujours l'avantage d'affectionner les Polonois a leur pays et de leur donner une répugnance naturelle à se mêler avec l'étranger», ibíd., 962.

83. «Il n’y a plus aujourd’hui de François, d’Allemands, d’Espagnols, d’Anglois même, quoiqu’on en dise; il n’y a que des Européens. Tous on les mêmes gouts, les mêmes passions, les mêmes moeurs, parce que aucun n’a reçu de forme nationale par une institution particulière», ibíd., 960.

84. «Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec luimême, toujours flotant entre ses penchans et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours; un François, un Anglois, un Bourgeois; ce ne sera rien», *Émile*, 249-50.

1. *Give us our Rights! Or, A Letter to the present electors of Middlesex and the Metropolis* (Londres, n.d., 1782), 9.

2. (Londres, *1790*), 6-7.

3. Ibíd., 8.

4. Ibíd., 8-9.

5. Ibíd., 9.

6. Ibíd., 12.

7. Ibíd., 17.

8. Ibíd., 26.

9. Ibíd., 39.

10. Ibíd., 38.

11. (Londres, 1804), 110.

12. Ibíd., 116.

13. Ibíd., 117-18.

14. Ibíd., 128.

15. Ibíd., 144-145.

16. Ibíd., 149-50.

17. Ibíd., 138-139.

18. Ibíd., 156.

19. Ibíd., 159.

20. Ibíd., 164.

21. Ibíd., 167.

22. Ibíd., 175.

23. Ibíd., 208.

24. Ibíd., 216-217.

25. «Où il n'y avait pas des lois tournées vers l'intérêt de tous, où il n'y avait pas de gouvernement paternel attentif au bénéfice commun... là il y avait sans doute un pays, des gens, un groupement d'hommes; mais il n'y avait pas de Patrie», P. VILAR, «Patrie et nation dans le vocabulaire de la guerre d'Indépendance espagnole», en *Annales historiques de la Révolution Française,* 43 (1971), 506.

26. «Vous voulez être tenus pour bons patriotes? Sachez être grands! N'abritez dans vos coeurs d'autre ambition, d'autre préférence que le désir de servire votre pays! La joie de fonder une Patrie n'est-elle pas la plus grande récompense sur laquelle puisse compter un coeur généreux?», ibíd., 507.

27. «Il se tromperait grossièrment celui qui, du seul fait de résider sur le lieu de sa naissance et parmi les objets auxquels il a adressé ses prmiéres regards, ses premiers balbutiements, croirait résider dans sa *patrie*... II n'y a pas de *patrie*, dans l'acception du droit public, là où il n'y a pas de citoyens, et ceuxci n'existent que là où il y a liberté civile. Il ne peut y avoir liberté civile sans constitution politique, ni citoyens qui n'interviendraient pas dans la confection des lois et ne seraient pas égaux devant celles-ci... *Patrie*, ce n'est pas ce village précis, cette province, cet état qui nous ont vus naître; c'est cette société, cette nation, où à l'abri de lois justes, modérées et acceptées, nous avons joui des plaisirs de la vie, du fruit de nos sueurs, du bénéfice de notre industrie et de l'inaltérable possession de nos droits imprescriptibles», ibíd., 508.

28. «Le mot *patrie* si magnifique et plein d'espérance en ce moment de calamités, cette patrie qui dans la vie politique n'était qu'un vain nom, voici que nous la voyons réalisée dans nos coeurs», ibíd., 509.

29. *Saggio storico*, ed. Fausto Nicolini (Bari, 1929).

30. Ibíd., 102-3.

31. Ibíd., 103.

32. «Le disgrazie de' popoli sono spesso le più evidenti dimostrazioni delle piú utili verità. Non si può mai giovare alla patria se non si ama, e non si può mai amare la patria se non si stima la nazione. Non può mai esser libero quel popolo in cui la parte che per la superiorità della sua ragione è destinata dalla natura a governarlo, sia coll'autorità sia cogli esempi, ha venduta la sua opinione ad una nazione straniera: tucta la nazione ha perduta allora la metà della sua indipendenza», ibíd., 91.

33. «"Patriota". Che è mai un "patriota"? Questo nome dovrebbe indicare un uomo che ama la patria. Nel decennio scorso esso era sinonimo di "repubblicano"; ben inteso però che non tutti i repubblicani eran "patrioti"», ibíd., 90, n. 1.

34. «Realizzandosi questa idea, gl'italiani, avendo nazione, acquisteranno spirito di nazionalità avendo govern, diverranno politici e guerrieri; avendo patria, godranno della libertà e di tutti beni che ne derivan», F. LOMONACO, «Patriota Napoletanon», *Rapporto al cittadino Carnot;* citado ibíd., 327.

35. R. R. ERGANG, *Herder and the Foundations of German Nationalism* (Nueva York, 1931), 30.

36. «Ich bin zwar nur ein einzelner unbedeutender Weltbürber, und spiele, Dank sein den Göttern», Kosmopolitische Addresse an die französiche Nationalversammlung, en *Gesammelte Schriften*, ed. W. Kurrelmeyer (Berlín, 1987), X. 316; ver también *Lieber deutschen Patriotismus*, ibíd., 586-595.

37. «Gottlob Ephraim Lessing to Gleim», 16 de diciembre de 1758, en *Sämmtliche Schriften*, ed. W. von Maltzahn (Leipzig, 1857), XII. 150.

38. «Ich habe überhaupt von der Liebe des Vaterlandes... keinen Begriff, und sie scheint mir aufs höchte eine heroische Schwachheit, die ich recht gem entbehre», «Lessing a Gleim», 14 de febrero de 1759, ibíd., 152.

39. *Sümmtliche Werke,* XXXVI. 67; citado por ERGANG, *Herder,* 32.

40. *Beherzigungen* (Frankfurt, 1761), 268.

41. Ver C. ANTONI, *La lotta contro la ragione* (Florencia, 1942).

42. «Haben wir noch jetz das publikum und Vaterland der Alten?», en *Frühe Schriften 1764-1772*, ed. U. Gaier (Frankfurt, 1985), 50.

43. Ibíd.

44. «War *Peter der Grosse* nicht ein waher Patriot, da er, als der Name und das Wunder unsers Jahrunderts, der Vater seines alten, und der Schöpfer eines neues Vaterlandes wurde?», ibíd. 51.

45. Ibíd., 51.

46. Ibíd., 50.

47. *Vom Tode für dass Vaterland* (Berlín, 1770), 16.

48. «Was ist wohl das Vaterland? Man kann nicht immer den Geburtsort allein darunter verstehen. Aber wenn mich die Geburt oder meine friche Entschliesung mit einem Staate vereinigen, dessen heilsamen Gesetzen ich mich unterwerfe; Gesetzen, die mir nicht mehr von meiner Freiheit entziehen, als zum besten des ganzen Staats nothig ist: alsdann nenne ich diesen Staat mein Vaterland», ibíd., 17.

49. Ibíd., 16.

50. «Sind wir nicht verbunden Wohlfart zu berforden sie sicher zu grüden? Und diese Wohlfart ist so genau mit der Wohlfart des Vaterlandes, das heist, mit der Ausrechthaltung der Gesetze, deren Schuss ich geniesse, verbunden!», ibíd., 18.

51. Ibíd.

52. «Auch eine Philosophie der Geschichte zur buildung der Menschheit», en *Sämmtliche Werke*, ed. B. Suphan (Berlín, 1891).

53. «Liebe dein Vaterland: denn ihm hast du dein Leben, deine Erziehung, deine Altern und freunde zu danken; in ihm hast du die fröhlichen Jahre deiner Kindheit und Jugend genossen. Werde ihm also auch nützlich und seiner werth... Wer zum gemeinen Besten beiträgt, der ist ein würdiges Kind seine Vaterlandes», «Schulbücher» (1787-98), en *Sämmtliche Werke* (Berlín 1889), XXX. 391.

54. Sobre el nacionalismo antipolítico pero cultural en Herder, ver I. BERLÍN, «Herder and the Enlightenment», en *Vico and Herder* (Nueva York, 1976), 184.

55. *Auch eine Philosophie*, 551.

56. «Kritische Wälder», en *Sämmtliche Werke* (Berlín, 1878), III. 29.

57. «Ein Mensch, der sein vaterländisches Gemüt verlor, hat sich selbst und die Welt um sich verloren», «Briefe zu Beförderung der Humanität», en *Sämmtliche Werke* (Berlín, 1883), XVIII. 337.

58. *Auch eine Philosophie*, v. 551.

59. «Ein Mensch, der sein vaterländes Gemüt verlor, hat sich selbt und die Welt um sich verloren», «Briefe zu Beförderung der Humanität», en *Sämmtliche Werke* (Berlín, 1883), XVIII. 337.

60. «Briefe zu Beförderung der Humanität» (Berlín, 1971), II. 218.

61. «Die sinnlichen starken Bande der alte Republiken und zeitaler», *Auch eine Philosophie*, 579.

62. Ibíd., 524-5.

63. Ibíd., 510.

64. «Journal meiner Reise im Jahr 1769», en *Sämmtliche Werke* (Berlín, 1884), IV. 349.

65. «Idee zum ersten Patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands», en *Sämmtliche Werke* (Berlín, 1887), XVI. 600.

66. *Idee zur Philosophie*, 261-262.

67. *Kleine Schriften 1791-1796*, 384.

68. *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Berlín, 1971), I. 297.

69. *Auch eine Philosophie*, 547.

70. *Idee zur Philosophie*, 26.

71. «Puede que sea capaz de imitar con vacilaciones los sonidos de naciones extranjeras», dice en uno de sus primeros ensayos, «sin penetrar, sin embargo, en el centro de su unicidad. Puede que, con gran esfuerzo, aprenda lenguas muertas, pero su espíritu ha desaparecido de ellas», «Deber den Fleiss in mehreren gelehrten Sprache», en *Frühe Schriften 1764-1772*, 23.

72. «¿Qué mejor forma de expresión que la lengua materna? Como el encanto de la patria, su encanto supera al de todas las otras lenguas en opinión de aquel que es el hijo de su corazón, el niño de sus pechos, para quien ella es ahora la alegría de sus mejores años y debería ser la esperanza y el honor de su vejez»; «Deber die neure deutsche Litteratur» (1767), en *Sämmtliche Werke*, I. 400.

73. «Ella ha puesto en nuestro corazón tendencias hacia la diversidad; ha puesto parte de la diversidad en un círculo cerrado a nuestro alrededor; ha restringido la visión del hombre para que por la fuerza de la costumbre el círculo se convierta en un horizonte, más lejos del cual no pueda ver ni apenas especular. Todo lo que sea semejante a mi naturaleza, todo lo que pueda ser asimilado por ella, lo anhelo y me esfuerzo por ello, y lo adopto; fuera de esta especie la naturaleza me ha dotado con insensibilidad, frialdad y ceguera, que incluso se puede convertir en desprecio y repugnancia», *Auch eine Philosophie*, 509-510.

74. *Idee zur Philosophie*, 384-385.

75. *Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst*, iii. *Geschichte der Romantischen Litteratur* (Stuttgart, 1883), 36; cf. X. LÉON, *Fichte et son temps* (París, 1922-7), II (2). 74.

76. *Vorlesungen*, 95; cf. LÉON, *Fichte*, 76.

77. «Reden an die deutsche Nation», en *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, ed. H. Reil (Jena, 1928), 355; Traducción esp. *Discursos a la nación alemana*, ed. Editora Nacional (Madrid, 1977), 215.

78. Ibíd., 356. (Traduc. esp. 216.)

79. Ibíd., 312. (Traduc. esp. 175.)

80. Ibíd., 313. (Traduc. esp. 175.)

81. Ibíd., 314. (Traduc. esp. 176.)

82. Ibíd., 315. (Traduc. esp. 177.)

83. Ibíd. (Traduc. esp. 177.)

84. Ibíd., 365. (Traduc. esp. 226.)

85. Ibíd., 428. (Traduc. esp. 285.)

86. Ibíd., 325-326. (Traduc. esp. 188.)

87. Ibíd., 337. (Traduc. esp. 198.)

88. Ibíd., 409. (Traduc. esp. 342.)

89. Ibíd., 490. (Traduc. esp. 342.)

90. Ibíd., 491-2. (Traduc. esp. 343.)

91. Ibíd., 492. (Traduc. esp 344.)

92. Ibíd., 337. (Traduc. esp. I97.)

93. Ibíd., 350. (Traduc. esp. 211.)

94. bid., 352. (Traduc. esp. 213.)

95. «Nicht der geist der ruhigen bürgerlichen Liebe zu der Verfassung und den Gesetzen, sondern die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfasst», ibíd., 352. (Traduc. esp. 213.)

96. Ibíd., 347. (Traduc. esp. 209.)

97. Ibíd., 348. (Traduc. esp. 210.)

98. Ibíd., 353. (Traduc. esp. 214.)

99. Ibíd., 346. (Traduc. esp. 208.)

100. *Philosophie der Mauerei* (*Brief an Konstant*), ed. W. Flitner (Leipzig, 1923).

101. Ibíd.

102. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, sect. 268, ed. Helmut Reichelt (Frankfurt, 1972).

103. Ibíd., 260.

104. *Le Peuple* (París, 1974, edn.), 219.

105. «Quelle est la première partie de la politique? L'éducation. La seconde? L'éducation. Et la troisième? L'éducation», ibíd., 244.

106. Ibíd., 199.

107. Ibíd., 140.

108. Ibíd., 240.

109. Ibíd., 224.

1. Citado en Linda COLLEY, *Britons. Forging the Nation 1707-1837* (Londres, 1994), 328.

2. Citado ibíd., 336-337.

3. Ibíd., 340.

4. «The Language of Patriotism, 1750-1915», *History workshop*, 12 (1981), 16.

5. Ibíd.

6. DRIVER, *Tory Radical: The Life of Richard Oastler* (Nueva York, 1946), 302.

7. Ibíd., 42.

8. Ibíd.

9. Ibíd., 232.

10. Ver CUNNINGHAM, «Language of Patriotism», 17.

11. Ibíd., 19.

12. Ibíd.

13. *Fede e avvenire*, en *Scritti politici*, ed. T. GRANDI y A. COMBA (Turín, 1972).

14. *Storia della letteratura antica e moderna di Federico Schlegel*, en *Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini* (Imola, 1906), I. 114.

15. Ibíd., 123-124.

16. «Ben diremo che siccom'egli siede, e siederà gran pezza primo fra i poeti, che durano etemi, cosí la sua vita può presentarsi con tutta fidanza a modello di coloro, che san cos'è, patria, e com'essa vuol esser servita», *Dell'amor patrio di Dante*, en *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini* (Imola, 1906), vol. I, 20.

17. «Egli inveisce agramente contro le colpe, onde l'itala terra era lorda, ma non è scoppio di furore irragionevole, o d'offeso orgoglio; è suono d'alta mestizia, come d'uomo che scriva piangendo; è il genio della libertà patria che gerne Bulla sua statua rovesciata, e freme contro coloro, che la travolser nel fango», ibíd., 14-15.

18. «Dei doveri dell'uomo», en *Scritti politici*, 892.

19. Ibíd., 884.

20. La lucha de las «valientes y sinceras mujeres británicas para la extensión del sufragio, le escribe a Emilie Venturi el 2 de mayo de 1870, debe ser apoyada por cualquier hombre razonable, sensible y valiente (*Mazzini's Letters,* ed. Bolton King [Westport, Conn., 1979], 201). Igual de franca es su respuesta a un corresponsal inglés que le había preguntado sobre el tema del derecho de los hombres de color a votar en Estados Unidos: «Habéis abolido la esclavitud. Esta abolición es la coronación de vuestra gloriosa lucha, la consecuencia religiosa de vuestras batallas, que de otra forma hubiesen sido una lamentable carnicería. Habéis decretado que el sol de la república brillará libremente sobre todos; que como Dios es uno, en la tierra sagrada donde la libertad no es simplemente un hecho casual, sino una fe y un evangelio, la estampa de la humanidad será una. ¿Podéis mutilar este gran principio? ¿Podéis acortarlo y reducirlo a las proporciones de la semilibertad de las monarquías? ¿Podríais tolerar que algún hombre entre vosotros fuese sólo la mitad de sí mismo? ¿Podéis proclamar el dogma de la semirresposabilidad? ¿Podéis constituir en el suelo republicano de América una clase de esclavos políticos como los de la Edad Media? ¿Existe la libertad sin el voto?», ibíd., 196.

21. *Dei doveri dell'uorno*, 885.

22. Ibíd., 881.

23. Ibíd., 882.

24. Ibíd., 872.

25. Ibíd., 878.

26. Ibíd., 882.

27. Ibíd., 886.

28. *Mazzini's Letters*, 175.

29. Ibíd., 168.

30. Ibíd.

31. *Life and Writings of Joseph Mazzini* (Londres, 1959), II. 3.

32. «Carta a George Sand, 7 de octubre de 1848», en *Mazzini's Letters*, 123.

33. «Carta a Ernst Haug, abril de 1863», ibíd., 184.

34. «Carta a Daniel Stern, 24 de octubre de 1864», ibíd., 194.

35. Ibíd., 169.

36. Ibíd., 168.

37. «Per esservi nazionalità bisogna che non frappongasi ostacolo di sorta alla libera manifestazione della volontà collettiva, e che verano interesse prevalga all'interesse universale, quindi non può scompagnarsi dalla piena e assoluta libertà, né ammettere classi privilegiate, o dinastie, o individui la cui volontà, attesi gli ordini sociali, debba assolutamente prevalere: é nazionalità quella che godesi sotto il giogo d'un assoluto sovrano?», *La rivoluzione*, en F. della PERUTA, *Scrittori politici dell'Ottocento* (Milán, s.f.), I. I181; ver también ibíd., 1184: «Col dispotismo non v'è nazionalità, qualunque lingua parli il tiranno, qualunque sia il luogo dove ebbe i natali».

38. *Mazzini's Letters*, 169.

39. Ver CUNNINGHAM, «Language of Patriotism», 22.

40. «No serás un patriota porque un patriota es un esquirol internacional», ibíd., 27.

41. Ibíd.

42. El llamamiento de la *League d'action française* dice: «Française de naissance et de coeur, de raison et de volonté, je remplirai tous les devoirs d'un patriote conscient. Je m'engage à combattre tout régime républicain, la République en France et le règne de l'étranger. L'esprit républicain désorganise la défense nationale *et* favorise des influences religieuses directement hostiles au catholicisme traditionnel. Il faut rendre à la France un régime qui soit français. Notre unique avenir est donc la monarchie telle que la personnifie l'hériter des quarante rois qui, en mille ans, firent la France. Seule la monarchie assure le salut public et, répondrant de l'ordre, prévient les maux publics que l'antisémitisme et le nationalisme dénoncent, les libertés, la prosperité et l'honneur», J. PLYMYÈRE, *Les Nations romantiques* (París, 1979), 265-266.

43. «On ne saurait trop le redire, le premier bienfait de la monarchie ne sera pas de réaliser son programme réparateur, mais d'abord de détruire la république et ainsi d'arracher le pays à cette trahison permanente et profonde, à ce "mal" d'un gouvernement qui, au lieu de garder et de faire vivre, détruit», ibíd., 270.

44. Ibíd., 276.

45. Ibíd., 283-288.

46. En *Oeuvres complètes,* ed. H. Psichiari (París, I947), I. 904.

47. Ibíd., 900.

48. Ibíd., 894.

1. «Se i socialista, pur di combatiere queste forme primitive o degenerate o interessate di actaccamento al paese, si ostineranno a ignorare i valori più alti della vita nazionale, non faranno che facilitare il gioco delle altre correnti che nello sfruttamento del mito nazionale basano le loro fortune» (Turin, 1979), 135.

2. Id. «La lezione della Sarre», en *Scritti dell'esilio* (Turin, 1992), II. 96; y «Discussione sul Risorgimento», ibíd., 154-155.

3. «Irredentismo slavo», ibíd., 46-49.

4. «Opposizione d’attacco», ibíd., 233.

5. «Fronte verso l'Italia», ibíd., 4.

6. «Realismo», ibíd., 341.

7. S. Weil, *L'Enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (París, 1949), 138.

8. Ibíd., 138.

9. Ibíd., 145.

10. Ibíd., 148-9.

11. Ibíd., 149.

12. Ibíd., 149.

13. Ibíd., 149.

14. «II nostro famoso Risorgimento non finisce mai: abbiamo cominciato dall'Eritrea, poi la Libia, poi la guerra mondiale, per ottenere un pezzaccio di terra al sole ci siamo andati a impelagare in Abissinia, poi ci siamo andati a batiere la testa in Spagna, poi siamo andati a finire in Rusia. Dove, dove mai andremo a finire di questo passo!», citado en C. PAVONE, *Una guerra civile* (Turín, 1991), 181.

15. «Non mi ero mai accorto che il Liceo fosse cosí splendente e pieno di luce. Sento che è una piccola parte della mia Patria. Quella parte in cui io sono chiamato a compiere il mio dovere verso di lei. E' la prima volta che mi accorgo di avere una Patria come qualcosa di mio, affidato, in parte, anche a me, alla mia intelligenza, al mio coraggio, al mio spirito di sacrifizio», citado Ibíd., 171.

16. «Le strade e le piazze delle città, teatro un tempo della nostra noia di adolescenti e oggetto del nostro altezzoso disprezzo, diventarono i luoghi che era necessario difendere. Le parole "patria" e "Italia", che ci avevano tanto nauseato fra le pareti della scuola perchè accompagnate dall'aggettivo "fascista", perchè gonfie di vuoto, ci apparvero d'un tratto senza aggettivi e cosi txasformate che ci sembrò di averle udite e pensate per la prima volta. D'un tracto, alle nostre orecchie risultarono vere. Eravamo là per difendere la patria e la patria erano quelle strade e piazze, i nostri cari e la nostra infamia, e tutta la gente che passava. Una verità cosí semplice e cosí ovvia ci parve strana perchè eravamo cresciuti con la convinzione che noi non avevamo patria e che eravamo venuti a nascere, per nostra disgrazia, in un punto gonfio di vuoto. E ancor più strano ci sembrava il fatto che, per amore di tutti quegli sconosciuti che passavano, e per amore di un futuro ignoto ma di cuí scorgevamo in distanza, fra privazioni e devastazioni, la solidità e lo splendore, ognuno era pronto a perdere se stesso e la propia vita», citado ibíd., 172.

17. «Una parola desueta: L'amor di patria», en *L'idea liberale: Contro le confusioni e gl'ibridismi* (Bah, 1944), 21.

18. Ibíd., 22.

19. *Die Nachholende Revolution* (Frankfurt, 1990), 151.

20. Ibíd., 158-159.

21. Id. *Faktizität und Geltum* (Frankfurt, 1992), 640.

22. *Die Nachholende Revolution,* 208.

23. El origen del error de Habermas probablemente sea Charles Taylor, quien argumenta que uno de los temas centrales de la tradición cívica humanista concierne a «las condiciones para una sociedad libre»; libre, explica, «no en el sentido moderno de libertad negativa, sino más como antónimo de "despótico"». También señala que el bien central de la tradición cívico-humanista era el «autogobierno participativo»; «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en N. L. ROSENBLUM (ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass., 1989), 165 y 177. Si se leen los textos canónicos del republicanismo clásico y moderno como por ejemplo LIVY, II. 2, y ROUSSEAU, *Du contrat social*, I. 8, es fácil comprobar que de hecho los teóricos republicanos ponen el valor más alto en la libertad entendida como libertad «negativa» bajo la protección de leyes justas.

24. Ver Q. SKINNER, «Ambrogio Lorenzetti: The Artist as a Political Philosopher», en *Proceedings of the British Academy,* 72 (1986); id., «Machiavelli's *Discorsi* and Pre-Humanist Origins of Republican Ideas», en G. BOCK *et al.* (eds.), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge, 1993), 121141; M. VIROLI, *From Politics to Reason of State* (Cambridge, 1992), 11-70.

25. «Für diese Verwurzelung universaler Prinzipien braucht man immer eine *bestimmte Identität», Die Nachholende Revolution,* 152.

26. *Se cessiamo di essere una nazione* (Bolonia, 1993).

27. Ibíd., 127.

28. Ibíd., 131.

29. Ibíd., 13.

30. Ver R. PUTNAM, *Making Democracy Work* (Princeton, 1993).

31. *Lindley Lecture*, Universidad de Kansas, 26 de marzo de 1984, p. 4.

32. Ibíd., 12-13.

33. Ibíd., 16.

34. Ibíd., 13-14.

35. Ibíd., 16.

36. Ibíd.

37. *What it mean to be an American* (Nueva York, 1993), 82.

38. *Legitimacy in the Modern State* (New Brunswick, Nueva York, 1981), 288.

39. Ibíd., 290.

40. Citado ibíd., 292.

41. Citado por G. WILLIS, *Lincoln at Gettysburg* (Nueva York, 1992), 86-87.

42. SCHAAR, *Legitimacy in the Modern State,* 296.

43. Ibíd., 307.

44. *Democracy in America,* ed. J. P. MAYER (Nueva York, 1969), 253. Tocqueville contrasta el patriotismo racional con el patriotismo que «principalmente surge del sentimiento desinteresado, indefinible e imponderado que ata el corazón del hombre al lugar donde nació. Este amor instintivo se mezcla con un gusto por los viejos hábitos, respeto a los antepasados, y recuerdos del pasado; aquellos que lo sienten aman a su país como se ama la casa de un padre». Sin embargo, este patriotismo a menudo va unido a la devoción por el monarca como personificación de la nación.

45. Ibíd., 235-236.

46. Ibíd., 236.

47. Ibíd., 236-237.

48. «Cross-Purpose: The Liberal-Communitarian Debate», 174.

49. Ibíd., 175.

50. Ibíd., 175-178.

51. «De Tocqueville on Democracy in America», II, en *Collected Works*, ed. J. M. ROBSON (Toronto, 1977), XVII. 198-199.

Por amor a la patria
Maurizio Viroli

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© del diseño de la portada, Sylvia Sans Bassat
© de la fotografía de cubierta, Ilbusca - Getty Images

© Maurizio Viroli, 2005
Esta traducción se ha publicado por acuerdo con Oxford University Press
© de la traducción: Patrick Alfaya McShane

© Editorial Planeta, S.A., 2019

© de esta edición: Centro de Libros PAPF, SLU.
Deusto es un sello editorial de Centro de Libros PAPF, SLU.
Av. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2019

ISBN: 978-84-234-3015-4 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com