

# Cosmopolitismo, patriotismo, nacionalismo: ¿qué camino hacia una Europa ilustrada?\*

ANTHONY PAGDEN

University of California, Los Angeles

A todos los efectos, Diógenes el cínico (Diógenes el perro) era un personaje repulsivo. Vivía dentro de un barril en la plaza del mercado de la Atenas del siglo IV a.C. y denunciaba todos los aspectos de la vida civilizada convencional: matrimonio, familia, política, moderación sexual o física de cualquier tipo, distinción social en todas sus formas, e incluso a la misma ciudad. Orinaba encima de la gente que le insultaba, defecaba en el teatro, se masturbaba en público e iba por la calle, a plena luz del día, con una lámpara encendida en búsqueda, decía, de «un hombre sincero». Pero no se le conoce tanto por sus groserías como por la respuesta que dio a unos atenienses curiosos que le preguntaron sobre su ciudad de origen. «Soy un ciudadano del mundo [*kosmo-polites*]», dijo, cuando en realidad había nacido en Sinope, a orillas del Mar Negro. La respuesta quería ser otro desaire, pues para los atenienses antiguos todo ser humano debía pertenecer a alguna ciudad.

Con todo, la respuesta constituía también una proclama. Para Diógenes, podemos inferir, existían tan solo dos formas de asociación

\* Este artículo desarrolla la conferencia del mismo título, impartida en el Institut d'Humanitats de Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, el día 2 de abril de 2014. Traducido del inglés por Xavier Gil, incluidas las citas, salvo que se indique lo contrario.

humana: la polis, que era ... siempre algo más que una simple ciudad, pero menos de lo que podríamos llamar un «estado», formada por diversas familias troncales; y el cosmos, integrado por todas las ciudades y comunidades del mundo entero. Para los griegos, ser miembro de la polis era una condición vinculada al nacimiento. Los atenienses en particular, aunque no solo ellos, se tenían por verdaderos autóctonos (aunque está claro que ningún pueblo lo es realmente), en cuanto que sus antepasados habían brotado literalmente del suelo. La ciudadanía se adquiría por derecho de descendencia. La respuesta de Diógenes, por tanto, debió resultar tan ininteligible como insultante, al igual que lo era gran parte de su conducta. Y si la sátira que Luciano hizo de la filosofía —en la que el cosmopolites es presentado como una figura absurda— era aceptada en fechas tan tardías como el siglo i de nuestra Era, la idea de que uno podía ser persona sin ciudad seguía siendo inimaginable para los griegos.<sup>1</sup> Uno no podía ser ciudadano del cosmos, mientras que no ser de ninguna ciudad comportaba ser menos (o mucho más) que un simple humano: significaba —en la famosa formulación de Aristóteles— ser o bien un bruto o bien un dios.<sup>2</sup>

Aunque no pudieran ser conscientes de ello, aquellos atenienses anónimos abrieron, con su pregunta, un debate que no ha dejado de hacerse más acalorado con el paso del tiempo. Un debate que, juntamente con el que concierne a los dioses en los que creemos o no creemos —y del cual no está desvinculado—, ha sido en última instancia responsable de la mayoría de las guerras en la historia de la Humanidad. El debate, por supuesto, trata sobre cuál es la entidad social, si es que hay alguna, a la que un individuo debe su lealtad.

Para los estoicos, una escuela de filósofos griegos ligeramente posterior, el concepto al que Diógenes había dado el nombre de «cosmopolitismo» se convirtió en la base para una creencia en la relación

1. LUCIANUS, *The Sale of Philosophy*.

2. ARISTÓTELES, *Política*, I, II, 1253a, ed. C. García Gual, Alianza, Madrid, 1986, p. 48.

necesaria que debe existir entre todos los pueblos en todas partes. A Zenón de Citio, fundador del estoicismo, se le atribuye haber exhortado de esta manera a sus seguidores:

No vivamos separados en comunidades y ciudades y diferenciados por leyes de justicia particulares, sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad y que haya una única vida y un único orden para todos como un rebaño que se cría y padece unido bajo una ley común.<sup>3</sup>

Es una frase citada a menudo y volveremos a ella. Muchos siglos después, Charles de Secondat, barón de Montesquieu, escribió en la recopilación a la que llamó *Pensées*:

Si supiera que algo es útil para mí y dañino para mi familia, me lo quitaría de la cabeza. Si supiera que algo es útil a mi familia, pero no para mi país, intentaría olvidarme de ello. Si supiera que algo es útil a mi país y dañino para Europa, o útil para Europa y dañino para la Humanidad, lo consideraría como un crimen.<sup>4</sup>

El punto de partida es el yo, el individuo, pero el horizonte último de lealtad y consideración es la propia especie. Montesquieu usaba una metáfora que era, por lo menos, tan antigua como la imagen concebida por el filósofo estoico Hierocles, que vivió a caballo de los siglos I y II de nuestra era. Se trataba de una imagen que los escritores de la Ilustración repetirían frecuentemente con objeto de capturar el grado de afectividad que cada individuo debe supuestamente a todos los demás. Incluso Edmund Burke, ese ardiente campeón de lo local, creía que «amar al grupito (*platoon*) al cual pertenecemos en el seno de la sociedad» constituía «el primero de una serie de lazos por medio de los cuales

3. Según cita de PLUTARCO, «Fortuna o virtud de Alejandro», 329A-B, en *Moralía. Obras morales y de costumbres*, 13 vols., Gredos, Madrid, 1984-2005, vol. 5, M. López Payá, ed., 1989, p. 240.

4. MONTESQUIEU, *Pensées*, 350.

procedemos hacia un amor a nuestro país y a la Humanidad». <sup>5</sup> Esta imagen consistía en círculos concéntricos que se mueven continuamente hacia el exterior, desde un individuo aislado a la familia, de la familia a la patria, hasta que finalmente abrazan a toda la Humanidad. Para Montesquieu había, además, una instancia desconocida para los estoicos, pero ya bien familiar para cualquier philosophe del siglo XVIII, «Europa». Volveré también sobre ello más adelante.

El primero de esos círculos —la familia— no ofrecía ningún problema teórico ni ético. Era parte de uno mismo. Nadie escoge a su familia —del mismo modo que no elige el color de sus ojos—, pero está obligado a quererla por el vínculo al que los estoicos denominaron *oikeiosis*, el apego natural que se siente hacia aquello que llamaron «apropiado» o «semejante» a uno mismo. Todo sentimiento de vinculación humana empieza aquí.

El siguiente círculo era el país o nación, el lugar de nacimiento de cada cual, al que Montesquieu se refirió, naturalmente, como *patrie*. Para la mayoría de los escritores de la época y hasta llegar al siglo XIX, los términos «nación», «país» y «patria» eran más o menos intercambiables, si bien los matices de significado que cada uno de ellos implicaba podían ser, a veces, muy acusados y cambiaban según la lengua en que uno hablara. El *pays* francés, al igual que el *Heim* alemán, es, por lo general, mucho más ceñido que el vocablo inglés *country*. En cuanto a «patria», la palabra deriva, como es sabido, del latín *pater*, «padre». Y el alemán *Vaterland* es la traducción que más se aproxima de entre todas las lenguas. Este es un hecho crucial. Desde Julio César en adelante, los emperadores romanos se llamaron a sí mismos *pater patriae*, expresión que tiene algo de tautológica: «padre de la tierra del padre». Al hacerlo así, reorientaron el foco de lealtad e identidad, que bajo la *respublica* había estado dirigido hacia «el pueblo y la ciudad de Roma», a la *persona* del dirigente. La patria bajo el Principado —es

5. Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 202. [Hay trad. esp.: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Alianza, Madrid, 2003.]

decir, el régimen establecido por Augusto tras la República y que estaría vigente hasta el siglo III de nuestra era— se convirtió en la prolongación de la persona del gobernante y, como consecuencia, sus miembros se vieron transformados en una especie de *ethnie* imaginada. Tal como el orador griego Aelius Aristides dijo al emperador Antonino Pío hacia 143 d.C., «vuestra magnífica categoría de ciudadanía», de la que, observó, «no hay precedente en la historia de la Humanidad», había unido «la mejor parte del talento, coraje y dirección del mundo», de manera que

nadie digno de gobierno o de confianza es extranjero, antes bien se ha establecido una comunidad civil del Mundo como una república libre bajo un gobernante, el mejor, y un maestro del orden. Y todos se ven agrupados como en un centro cívico común, a fin y efecto de que cada hombre reciba lo que le es debido.<sup>6</sup>

En el centro de esta «república libre» se encontraba, de manera decisiva, el Emperador, «padre de la patria». Pero como corresponde a quien era ahora el padre de toda la humanidad, no solo era *pontifex maximus*, sino también un dios, por mucho que tuviera que esperar hasta después de su muerte para su divinización. Su *imperium* no era, como había sido para el Senado romano durante la República, un simple derecho mundano a gobernar, sino que constituía un poder casi místico, reservado tan solo a él.

Aunque la divinización cesó, obviamente, tras el triunfo final del Cristianismo, los emperadores cristianos hicieron cuanto pudieron para revestirse de galas semidivinas, y si bien ya no reclamaban ser dioses, sí reivindicaban lo más cercano a ello, es decir, que sus poderes derivaban tan solo de Dios. Con la caída del Imperio Romano de Occidente en el siglo VI, el universalismo romano y esa idea de ciudadanía universal desaparecieron con él. Los reyes de los pequeños estados que

6. «The Roman Oration», en James H. OLIVER, *The ruling power. A study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides*, American Philosophical Society, Filadelfia, new series, 23, 1953, pp. 15-16.

surgieron de los escombros del mundo romano insistieron en que —según quedaba recogido en las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio, de finales del siglo XIII, el código legal más importante de la Edad Media— «sabida cosa es que todos aquellos poderes que antes dijimos que los emperadores tienen y deben tener en las gentes de su imperio, que esos mismos tienen los reyes en las de sus reinos y mayores». <sup>7</sup> O, según expresión acuñada por juristas franceses más o menos por la misma época, *rex imperator in regno suo*. Lo que sobrevivió, de todos modos, fue la noción de realeza semisagrada. Al igual que los emperadores, los reyes de Europa no reconocían a ningún superior en la Tierra, salvo, en algunos casos, al Papa, y ejercían su soberanía sobre sus propios pueblos de manera absoluta, tal como Dios hacía sobre toda la Humanidad. Y este gobierno —el *imperium*— era como el del mismo Dios, altamente personal: si Dios era el padre en el cielo, el monarca lo era en la Tierra.

El acceso al trono bien parecía comportar una metamorfosis en la persona del monarca. De ahí la famosa observación de Luis XIV ante el *Parlement* de París en abril de 1655: «L'État c'est moi». Como tantos otros momentos famosos en la Historia, este nunca sucedió realmente, pero podía ciertamente haber sucedido.

El rey era, por consiguiente, el más piadoso de todos los súbditos, quienes, a su vez, constituían el pueblo elegido de la «Nueva Alianza» establecida entre Dios y el hombre. Por tanto, el rey devino un objeto de devoción, justo por detrás de la divinidad y a muy poca distancia de la misma. Por ello toda oposición a la voluntad real se consideraba no solo traición, sino también herejía. Tal como el jurista francés Cardin Le Bret lo expresó en 1632, «cuando uno insulta al rey, insulta al mismo Dios». <sup>8</sup> Un rey era, según la famosa frase de Thomas Hobbes, «un Dios mortal», si bien para Hobbes los reyes, o, más precisamente, los «soberanos» eran como dioses más por el miedo y temor reverencial que inspiraban que

7. *Partida* segunda, ley VIII.

8. Citado por Liah GREENFELD, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, p. 117.

por el amor que despertaran.<sup>9</sup> Y del mismo modo que cada uno está obligado a querer a Dios, como está obligado a querer a sus padres, así también cada súbdito está obligado a querer a su monarca. En tal sociedad solo podía haber súbditos, no ciudadanos. Mediante la transformación del estado en un simulacro de familia, los monarcas de la Europa medieval y moderna no solo hicieron que la desobediencia y la crítica resultaran a la vez antinaturales y heréticas, sino que, además, se aseguraron de que sus súbditos se sintieran disuadidos de todo juicio independiente. Tal como Immanuel Kant observaría posteriormente, gobernaban sobre niños, no sobre adultos. «Es realmente el caso», consignó Michel de Montaigne en el siglo XVI, «que no tenemos otro criterio de verdad o recta razón que el ejemplo y forma de las opiniones y costumbres de nuestro mundo. En él encontramos la religión perfecta, la perfecta organización política y la manera más desarrollada y perfecta de hacer las cosas».<sup>10</sup> Y así, el verdadero patriota se parecía al antihéroe de la novela libertina de Louis-Charles Fougeret de Monbron, *Le Cosmopolite ou le citoyen du monde* (1753), quien regresa a casa después de largos viajes por el extranjero para reparar en que, al final, «el mayor beneficio que he obtenido de mis viajes y de mis excursiones es haber aprendido a odiar con la razón aquello que antes odiaba sólo por instinto».<sup>11</sup>

Por ello, el deseo de grandeza para el propio país significaba, tan a menudo, desear la destrucción de todos los demás. El fraile benedictino Benito Jerónimo Feijoo, en algunos aspectos uno de los hombres más ilustrados del siglo XVIII, tenía la certidumbre de que el amor al país debía ser un sentimiento ennoblecedor. Pero en su búsqueda en la literatura de la Antigüedad encontró

9. Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), II, cap. 17, ed. R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 120.

10. Michel de MONTAIGNE, «Des cannibales», *Essais de Montaigne*, I, xxxi, ed. A. Thibaudet, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1958, p. 243. [Hay trad. esp.: *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 1985-1987, 3 vols.]

11. Louis-Charles FOUGERET DE MONBRON, *Le Cosmopolite ou le citoyen du monde*, Londres, 1761, pp. 3, 43-44.

a cada paso millares de víctimas sacrificadas a este ídolo. ¿Qué guerra se emprendió sin este especioso pretexto? ¿Qué campaña se ve bañada de sangre, a cuyos cadáveres no pusiese la posteridad la honrosa inscripción funeral de que perdieron la vida por la Patria? Más si examinamos las cosas por adentro, hallaremos que el Mundo vive muy engañado en el concepto que hace, de que tenga tantos y tan finos devotos esta Deidad imaginaria.

Habló también de «aquella repugnancia que todos, o casi todos, experimentan al abandonar el país donde nacieron para establecerse en otro cualquiera». Pero a este último respecto observó:

Yo siento que hay aquí una gran equivocación, y se juzga ser amor de la Patria lo que sólo es amor de la propia conveniencia. No hay hombre que no deje con gusto su tierra, si en otra se le representa mejor fortuna. Los ejemplos se están viendo cada día. Ninguna fábula, entre cuantas fabricaron los poetas, me parece más fuera de toda verosimilitud que el que Ulises prefiriese los desapacibles riscos de su patria Itaca a la inmortalidad llena de placeres que le ofrecía la ninfa Calypso, bajo de la condición de vivir con ella en la Isla Ogygia.<sup>12</sup>

Y es que si el amor era incompatible con una evaluación objetiva, apreciación de la que derivaría la exigencia de que a la patria hay que amarla «con razón o sin ella», ese mismo amor, en cambio, era perfectamente compatible con el odio, la desconfianza y la antipatía hacia aquellos que no eran miembros de la familia. Así, el humanista holandés Desiderio Erasmo, que deploraba la incesante guerra intestina a la que todos los pueblos europeos parecían ser tan propensos, encontraba la causa en el hecho de que

hablando en general, el inglés odia al francés, no por otro motivo sino porque es francés; y el inglés al escocés, sólo por ser escocés, al alemán el italiano, el helvético al suevo, y lo mismo pasa con los restantes.<sup>13</sup>

12. Benito Jerónimo FEIJOO, *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, Madrid, 1726, III, pp. 223-224.

13. ERASMO, «Educación del príncipe cristiano», en sus *Obras escogidas*, ed. L. Riber, Aguilar, Madrid, 1964, lib. II, p. 345.



Sin embargo, a inicios del siglo XVIII todo esto empezaba a cambiar. Los lenguajes del amor y devoción y de la disposición a sacrificarse por la patria permanecieron vigentes. Lo que cambió fue la manera de entender cuál debía ser el *objeto* de ese amor.

El día 15 de noviembre de 1715 Henri-François d'Aguesseau, canciller de Francia (y mecenas de Diderot), revestido de la toga escarlata propia de su cargo y con todos los símbolos de majestad de la realeza, entró en una sala del Palacio de Justicia de París. Allí, bajo la imagen de la flor de lis, y rodeado por los magistrados del *Parlement* de París, el más alto tribunal del reino, pronunció un discurso sobre «el amor al país». La *patrie*, declaró, significaba amor al bien común, y no amor al monarca, y estaba formada por «el cuerpo de ciudadanos que gozan de una igualdad perfecta» y de una «fraternidad» asimismo perfecta. Y lo equiparó con lo que ahora llamamos republicanismo. En las repúblicas, prosiguió,

cada ciudadano, desde la edad más temprana, prácticamente desde su nacimiento, crece habituado a servir al estado como a algo propio. Esta igualdad perfecta, y el tipo de fraternidad civil que convierte a todos los ciudadanos en una sola familia, los hacen partícipes a todos, y en pie de igualdad, en las fortunas y desgracias de la patria.<sup>14</sup>

D'Aguesseau no era ningún revolucionario. Su discurso era una exhortación moral, más que una exigencia de cambios. Y no iba, ciertamente, dirigido contra la monarquía, de la que él era un ministro leal, aunque no acrítico. Su llamamiento a algo más allá de la nación de la que Luis XIV creía ser personificación formaba parte de un cambio en el lenguaje político, un cambio que quería abarcar, en tonos nuevos e

14. David BELL, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism 1680-1800*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001, pp. 51-54, con una brillante evocación de la escena y buen análisis de la oración; Peter CAMPBELL, «The language of patriotism in France, 1750-1770», *e-France*, 1 (2007), p. 14; y, del mismo autor, «The politics of patriotism in France (1770-1788)», *French History*, 24 (2010), pp. 550-575.

ilustrados, algo mucho más grande que la estrecha identificación de rey con país y de súbdito con rey.

Para hombres como D'Aguesseau, el objeto del amor en la frase «amar a la *patrie*» se había trasladado desde el «padre» a la familia, desde la persona a la comunidad. Era esto lo que él entendía por el término «república», y no una forma de constitución. «El filósofo sabe que esta palabra [*patrie*] procede del latín *pater*», escribió Louis Chevalier de Jaucourt en la entrada que escribió sobre tal término en la *Encyclopédie*. La palabra, explicó,

representa al padre y a los hijos, y por consiguiente expresa el significado que atribuimos a los de familia, sociedad y estado libre, del cual somos miembros y cuyas leyes aseguran nuestras libertades y nuestro bienestar.<sup>15</sup>

La patria era, pues, una comunidad, un grupo. Le debías tu amor y tu vida, pero formabas también parte de ella. De manera crucial, eras un ciudadano, no un súbdito, puesto que no tenía padre. La concepción antigua del gobernante como *pater patriae* ahora parecía propia tan solo del despotismo «oriental», como era el caso del sultán otomano o del emperador de la China, cuyo despotismo consistía precisamente en el hecho de que no sabían distinguir entre un padre y un soberano. «Los emperadores de China», escribió Montesquieu, «desean vivamente que la gente crea la máxima del filósofo chino de que el imperio es una familia y que el emperador es su padre».<sup>16</sup> Este elaborado engaño permitía al emperador, «por el procedimiento de referirlo todo tan sólo a sí mismo», reducir «el estado a su capital, la capital a la corte, y la corte a su única persona». Tal como Jaucourt observó, «no hay *patrie* bajo el yugo del despotismo». Y prosiguió: «El amor que le debemos conduce a la bondad de costumbres y la bondad de costumbres conduce al amor a la *patrie*». Bajo un gobierno libre, añadió, el patrio-

15. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné de sciences, des arts et des métiers*, Ginebra, 1778, xxiv, p. 1006.

16. MONTESQUIEU, *Spicilège*, 483.

tismo no era «un deber quimérico», sino «una obligación real».<sup>17</sup> Y nuestro amor por ella debía ser juicioso, reflexivo y crítico.

Este concepto de *patrie* se convirtió en una versión no ubicada de la *polis* griega y de la *civitas* romana, las cuales, pese a que no implicaban necesariamente un gobierno republicano, contaban, y mucho, con algún tipo de sentimiento republicano laxamente concebido. Cuando el término latino *respublica* era entendido de modo general en su sentido original de «los asuntos públicos», como era claramente el caso de D'Aguesseau, describía un tipo particular de sociedad, más que una constitución específica, una sociedad que estaba sostenida por lo que Montesquieu llamó «virtud política». Esta virtud política no debía confundirse con las virtudes morales tradicionales de raíz aristotélica y cristiana. No determinaba la relación de los individuos respecto de sí mismos o entre unos y otros. Antes bien, solo gobernaba las relaciones de los individuos con las esferas más amplias sociales y políticas a las cuales pertenecían en cuanto que ciudadanos. «Podemos definir esta virtud», escribió Montesquieu, «como amor a las leyes y a la *patrie*. Este amor requiere preferir continuamente el interés público al particular y produce, así, todas las virtudes individuales; tan sólo ellas son la preferencia».<sup>18</sup>

Además, la virtud política era concebida como un sentimiento, y no —en expresión de Montesquieu— como «la consecuencia del conocimiento». Ciertamente, los ciudadanos virtuosos debían ser capaces de distinguir las buenas leyes de las malas, pero no precisaban de ningún conocimiento especial para ello; no necesitaban comprender qué cosa era precisamente una república ni cómo operaban sus instituciones, así como tampoco hacía falta que se involucraran activamente en la misma —tal como los antiguos hubieran pensado que ellos, en efecto, hacían— para, de este modo, amarla, ya que «el últi-

17. *Encyclopédie*. A continuación Jaucourt parafrasea a Montesquieu. Véase Jean-René SURATTEAU, «Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumières», *Annales Historiques de la Révolution Française*, 25 (1983), pp. 364-389.

18. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, IV, 5.

mo hombre en el estado puede tener este sentimiento tanto como el primero». <sup>19</sup>

En otras palabras, lo que había sucedido era un cambio en el objeto del «amor», desde la imagen divinizada del rey a la «familia» del rey, y desde la idea de la familia como grupo de personas emparentadas a un ideal abstracto de un grupo de personas vinculadas entre sí por un compromiso hacia un cuerpo de leyes. Y era esta percepción de la relación que debía ahora existir entre el gobernante y aquellos que ya no eran sus súbditos, sino sus conciudadanos, lo que permitió a Federico el Grande de Prusia, en 1752, describir al soberano como «el primer servidor del estado». Este era el tipo de relación que Diderot quería para Catalina la Grande de Rusia y el que Gaspar de Jovellanos reconocía en Carlos III de España. Si uno debía amar al monarca, argumentó Jovellanos, semejante amor emanaría tan solo del reconocimiento de que había llevado a España «este espíritu que faltaba a la nación. Ciencias útiles, principios económicos, espíritu general de ilustración: ved aquí lo que España deberá al reinado de Carlos III». Era en este sentido como se entendía la palabra «patriota» en las diversas «sociedades patrióticas» fundadas en España a finales del xvii. <sup>20</sup>

Hablando en general, este es el que ha sido llamado en tiempos recientes «patriotismo cívico». Esta evolución contenía otro giro. La concepción inicial de «patriotismo» dependía de relaciones personales, si bien comportaba también el amor hacia un lugar determinado. Ahora, en cambio, la patria podía transformarse en una versión flotante del «centro cívico común» de Aristides, de manera que el lugar físico ya no debía jugar necesariamente ningún papel en ella. Mi patria podía encontrarse en cualquier sitio, es decir, en cualquier sitio donde las leyes y la constitución fueran merecedoras de mi devoción. De ahí la expre-

19. *Ibidem*, v, 2.

20. Gaspar Melchor de JOVELLANOS, «Elogio de Carlos III, leído en la Real Sociedad Económica de Madrid el día 8 de noviembre de 1788», en sus *Obras completas*, eds. V. Llombart Rosa y J. Ocampo Suárez-Valdés, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, Gijón, 2008, pp. 10, 669-672.

sión *Ubi libertas, ibi patria* —«allí donde hay libertad, allí está mi patria»—, que se suele atribuir a James Otis y a Benjamin Franklin. Nadie iba a «querer» una tiranía, nadie iba a morir voluntariamente por ella, fuera o no el lugar donde uno había nacido.

Los padres fundadores de los Estados Unidos, y Benjamin Franklin en particular, tenían muy presente esta consideración. Se llamaban a sí mismos «patriotas», pero su patria sencillamente no existía como lugar, no era más que un conglomerado de trece colonias de la Corona británica. Lo que hicieron, primero en 1776 y seguidamente en 1787 —de lo cual no había precedente conocido—, fue precisamente crear *ex nihilo* un estado, una *patria*, que no estaba determinado por el espacio que ocupaba (concepto que deliberadamente no se concretó) ni tampoco por sus gobernantes, ni siquiera por las gentes que habitaban en él, sino por su Constitución.<sup>21</sup> No es fácil captar el papel central, casi fetichista, que la Constitución desempeña —como idea y como documento— en la vida política estadounidense de hoy en día, salvo que comprendamos tales hechos.

En esta nueva concepción de patria, despojada de su componente tribal, parecía posible reconciliar las dos partes de la ecuación de Diógenes: querer a la *polis*, la ciudad, a la *patria*, y al mismo tiempo a esa gran abstracción, la Humanidad. «El patriotismo real», escribió el historiador suizo Isaac Iselin en 1763 —y quizá resulta significativo que fuera suizo—, «es sólo una emanación del puro amor a la Humanidad».<sup>22</sup> Eran muchos los que a finales del siglo XVIII pensaban así. Uno de ellos, quizá de manera sorprendente, era el filósofo e historiador

21. El establecimiento de la República holandesa en 1588, si bien era tomado en cuenta a menudo como precedente, y también por los padres fundadores, era en realidad la confederación de una serie de provincias preexistentes, las cuales, a diferencia de las trece colonias, tenían largas historias políticas y culturales propias; eran, en otras palabras, *patriae*.

22. Citado por Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Fayard, París, 1963. [Hay trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1985, 2.<sup>a</sup> ed.]

alemán Johann Gottfried von Herder, el más brillante y fastidioso discípulo de Kant, al que se considera padre del nacionalismo alemán moderno. Herder habla constantemente de «patria» y de pueblo, *Volk*, como de un grupo étnico diferenciado. Creía que todos los pueblos del mundo habían sido separados uno respecto del otro por la Naturaleza y, en general, despreciaba los ideales franceses (y kantianos) de cosmopolitismo. Pero había igualmente rechazado, con la misma intensidad, la idea de obediencia ciega al estado contenida en la sórdida frase «mi país, con razón o sin razón». Según creía, todos tenemos una obligación, en cuanto que ciudadanos, de conducir a la patria por el camino debido. Y aún más importante, la idea de patria

relaciona a la especie humana en una cadena de miembros continuos, que son hermanos y hermanas entre sí, esposos, amigos, hijos, padres... Las patrias, así, no se mueven unas contra otras, sino que yacen juntas y en paz las unas junto a las otras y se ayudan recíprocamente como familias. *Patrias contra patrias* en una batalla sangrienta es la peor barbarie en el lenguaje humano.<sup>23</sup>

Esto se acerca mucho a lo que el politólogo alemán Dorf Steinberger llamó «patriotismo constitucional» en la década de 1970, la identificación no con un lugar, una religión o una lengua, ni siquiera con una cultura, sino con la constitución adoptada y defendida por un grupo determinado de gentes y, por tanto, extensible, al menos en teoría, a todos los pueblos. La idea fue retomada por Jürgen Habermas en 1986 y desde entonces se ha convertido en un tema de acalorados debates, en particular en el contexto de la evolución de la Unión Europea, para la que no hay territorio, ni idioma ni grupo étnico a los que sus potenciales patriotas puedan dirigir sus afectos.<sup>24</sup>

23. Johann Gottfried von HERDER, *Letters for the Advancement of Humanity* (1793-1797), en sus *Philosophical Writings*, trad. y ed. M. N. Forster, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 378-379.

24. Descrito y analizado por Jan-Werner MÜLLER, *Constitutional Patriotism*, Princeton University Press, Princeton, 2007, pp., 16-22.

Cualquiera que adopte esta postura podría quizá ser descrito no como patriota sino como cosmopolita. El hombre que, según escribió Voltaire, «no quiera que su patria sea ni más grande ni más pequeña, ni más rica ni más pobre (que las demás)», no sería un patriota, de ninguna manera. Por el contrario, sería «un ciudadano del universo».<sup>25</sup> Pero surgían tres problemas con el cosmopolitismo y los tres siguen aún presentes.

El primero de ellos es el argumento, asiduamente repetido, de que los «cosmopolitas» eran simplemente seres desarraigados. Su amor, supuestamente reservado para «la Humanidad», es demasiado difuso como para tener sentido. La percepción común del estoicismo como una negación exangüe de lazos pasionales de cualquier tipo no parecía sino confirmarlo. «Los supuestos cosmopolitas», tal como Rousseau los llamaba, «presumen de querer a todo el mundo para disfrutar del privilegio de no querer a nadie.»<sup>26</sup> Para Rousseau y otros muchos, el chovinismo era un buen cemento ideológico. «Cada patriota es rudo con los forasteros», escribió, pues «son sólo hombres [en cuanto que distintos a ciudadanos] y los tienen por nada». Y aconsejó a los futuros arquitectos de su estado ideal: «No os fiéis de aquellos cosmopolitas que van a buscar lejos, en sus libros, aquellos deberes que desdeñan cumplir en su entorno inmediato».<sup>27</sup>

Los nuevos patriotas ilustrados, sin embargo, parecían tener lo uno y lo otro. No solo podían ahora presentarse como cosmopolitas y patriotas; podían también argumentar que la única manera de ser un cosmopolita auténtico era la de ser patriota, y viceversa. Conforme el

25. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, ed. A. Pons, Gallimard, París, 1994, «Patrie», pp. 419-420. [Hay trad. esp.: *Diccionario filosófico*, Akal, Madrid, 2007.]

26. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social* (primera versión), I, II, en *Œuvres complètes*, eds. B. Gagnebin y M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1959-1995, III, p. 287. Este pasaje fue eliminado en la versión definitiva.

27. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, en *Œuvres complètes*, III, p. 178. [Hay trad. esp.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1988.]

individuo avanza hacia afuera a través de los círculos estoicos, no se desprende de nada del equipaje que ha acumulado a lo largo del viaje.

A mediados del siglo XIX enraizó una nueva concepción de la entidad adecuada para ser objeto de lealtad, que era lo que el gran sociólogo francés Émile Durkheim llamó «esa oscura idea mística» de la nación. El término *nación*, según lo utilizamos hoy, es relativamente reciente. Derivaba del concepto latino de «nacer» y significaba también raza, grupo, especie. Se usaba en la Roma antigua y hasta bien entrado el siglo XVI para designar a un grupo de residentes forasteros, habitualmente mercaderes y estudiantes. Más adelante fue utilizado para las élites sociales y políticas, y en el siglo XVIII acabó designando a un pueblo, un linaje extenso, una etnia, aunque en realidad esta era tan solo imaginada. La nación estaba formada por un pueblo. Tal como Kant expuso, «los seres humanos que constituyen un pueblo (*Volk*) pueden ser considerados análogamente a los descendientes de una serie común de ancestros (*congenitti*), incluso aunque, en realidad, no lo sean». <sup>28</sup> Es decir, pertenecen a un único linaje, si bien este es «intelectual» y se le concibe «desde la perspectiva de los derechos», más que natural, cuya madre común es la república, entendida como una constitución, y no como un pedazo particular de tierra. Por consiguiente, una nación era una *gens* o *natio* conceptual y legal, no biológica. <sup>29</sup>

Era un pueblo que vivía en una parcela determinada de tierra y que hablaba un mismo idioma, rasgo que seguidamente acabó siendo considerado como componente esencial de una identidad nacional. Se trataba de una identidad y de un sentimiento. El patriota cívico o constitucional podía amar a su nación, a su terruño, pero no tenía obligación ninguna de hacerlo. Lo que se le invitaba a querer era la justicia y la libertad que esa parcela de tierra representaba. Los nacionalistas, en

28. Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, AK 6:343.

29. El patriotismo verdadero, insistía, deriva su nombre «de *patria*, no de *pater*, ya que el gobierno paternal... es el peor»: *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, n. 7979 AK 19: 570.



cambio, amaban a un lugar, a un pueblo y a su modo de vida, cultura, lenguaje, religión y demás, pero no veían motivo alguno para amar algo tan etéreo como las leyes, la justicia, la libertad o la constitución. Así pues, el nacionalismo del siglo XIX suponía, en muchos aspectos, una regresión a una concepción muy anterior de comunidad, salvo que ahora esta abarcaba más allá de cualquier grupo de parentela real para abrazar a gentes que tenían ninguna o muy pocas afiliaciones étnicas entre sí. La nación devino una ficción política, legal y emocional. También se hallaba ahora investida de algo que hasta entonces había estado reservado a los individuos: una identidad espiritual. «Una nación es un alma, un principio espiritual», escribió Ernest Renan en la que probablemente es todavía la descripción más volátil de nación, *Qu'est-ce qu'une nation?*, de 1882.

Presupone un pasado, pero está resumido en el presente por un hecho tangible, a saber, el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar en una vida en común. La existencia de una nación es, si me permitís la metáfora, un plebiscito diario, igual que la existencia de un individuo es una afirmación perpetua de vida.<sup>30</sup>

El nacionalismo era la expresión de ese plebiscito, era lo que ligaba a la gente en su consentimiento diario tácito a la existencia y a la prioridad de la nación a la que pertenecían.

La idea de que la única fuente natural de identidad y, por tanto, de lealtad y obligación, radica en la nación echó raíces en Europa, en gran parte como reacción contra el imperialismo napoleónico, el cual, en su pretensión de exportar la libertad y los derechos del hombre a toda Europa, parecía, a ojos de muchos, otra forma de cosmopolitismo o, más bien, parecía el cosmopolitismo en su forma verdadera, por debajo de una capa exterior a menudo piadosa. Y esto me lleva al segundo problema con el cosmopolitismo.

30. ERNEST RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?*, ed. P. Forest, Pierre Bordas, París, 1991, p. 43. [Hay trad. esp.: *¿Qué es una nación?*, Alianza, Madrid, 1987].

Se solía pensar que ser ciudadano del mundo significaba rechazar los lazos, de corto vuelo, de familia y país, el sofocante fanatismo de lo local, y adoptar, en su lugar, el cosmos como tu ciudad. Pero también podía pensarse que significaba algo muy distinto: no convertir a tu ciudad en el mundo, sino, al contrario, convertir el mundo en tu ciudad. El pasaje de Zenón de Citio que cité más arriba ha sido invocado una y otra vez por los defensores modernos del cosmopolitismo, pero el contexto del cual procede no suele ser mencionado.<sup>31</sup> Ello se debe quizá a que las palabras de Zenón han llegado hasta nosotros porque fueron registradas por Plutarco, filósofo y biógrafo grecorromano del siglo I. Y si Plutarco se tomó la molestia de referirlas fue solo porque vio en Alejandro Magno la encarnación de lo que Zenón llamó «un sueño o una imagen de un gobierno y de una buena constitución filosófica».<sup>32</sup> Si toda la Humanidad debía ser una, entonces la humanidad debía pertenecer a una comunidad, una ciudad, una *polis*. Posiblemente para Zenón, y sin duda para Plutarco, la ciudad había sido el imperio de Alejandro.

En otras palabras, el cosmopolitismo no era más que una versión, ligeramente disfrazada, del imperialismo. De hecho, era concebido—del mismo modo que el mundo romano lo había sido por Aristides— como un imperio del tipo al que Thomas Jefferson llamaría «imperio de libertad», pero se trataba de un imperio, un *estado* universal, y no de una comunidad de individuos libres. Tal como Montesquieu observó acerca de la que llamó «la secta estoica», solo ella «sabía formar ciudadanos; sólo ella era capaz de forjar grandes hombres; sólo ella hacía grandes emperadores [...]. Nacidos para la sociedad, todos creían

31. Martha NUSSBAUM, por ejemplo, saca a Zenón fuera de contexto para apoyar su argumento de que «debemos considerar nuestras deliberaciones como, primeramente y sobre todo, deliberaciones sobre problemas humanos de gente que se encuentra en situaciones particulares y concretas, y no como procedentes de una identidad nacional que es completamente distinta a la de otros»: *For Love of Country Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston, 1996. [Hay trad. esp.: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, Paidós, Barcelona, 1999].

32. PLUTARCO, «Fortuna o virtud de Alejandro», 329B (*Moralia*, vol. 5, p 241).

que su destino era trabajar para ella [...], parecía que sólo la felicidad de los demás podía incrementar la suya propia». <sup>33</sup>

Por esta razón, y no por otra, no ha de causar sorpresa que fuera el nacionalismo, y no el patriotismo cívico y menos aún el cosmopolitismo, el factor que se convirtió en el instrumento principal de la ruina de los grandes imperios europeos, primero en la propia Europa y después en Asia y África. La nación, la fusión de un pueblo, una lengua, una cultura y, supuestamente, un destino, se convirtió, en palabras de Hegel, en una «entidad completamente espiritual». Era, dijo, «espíritu en su racionalidad substancial y realidad inmediata, y, por consiguiente, constituye el poder inmediato en la *Tierra*». Fue esta concepción de la nación como un todo orgánico lo que, tras el derrumbamiento del orden napoleónico, parecía ofrecer a aquellos que vivían, de forma directa o indirecta, bajo la sombra de las grandes potencias europeas, el camino más cierto hacia la modernidad.

Cuando a Giuseppe Mazzini, el arquitecto intelectual de la unidad italiana, unos hombres a los que describió como «honorables, motivados por la mejor de las intenciones», le dijeron que «no creemos ya más en la nación: creemos en la Humanidad, somos cosmopolitas», su respuesta fue que era el cosmopolitismo lo que representaba «una idea un tanto anticuada» y que resultaba «mucho más vago y difícil de llevar a la práctica que la idea de nacionalidad». El cosmopolitismo, según lo entendían esos «hombres honorables», se había convertido —remachó— en un «sentimiento estéril de reacción contra un pasado que en nuestros corazones está muerto para siempre». <sup>34</sup> Todos, por supuesto, somos cosmopolitas, prosiguió Mazzini, si entendemos por ello aceptar

33. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, xxiv, cap. 10. [Hay trad. esp.: *El espíritu de las leyes*, Alianza, Madrid, 2003]

34. Giuseppe MAZZINI, «Nationality and cosmopolitanism» (1847, escrito originariamente en inglés), en *A cosmopolitanism of nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building and International Relations*, ed. y trad. S. Recchia y N. Urbinati, Princeton University Press, Princeton, 2009, p. 58. [Traducción de diversos escritos del autor, Tecnos, Madrid, 2004].

un sentido general de benevolencia y obligación hacia nuestros semejantes y trabajar para «la destrucción de todas las barreras que separan a los pueblos y que les generan intereses contrapuestos».

Pero esto no era todo. En el mundo en que Mazzini vivía la benevolencia cosmopolita no tenía poder ninguno. Y es que —y este es el tercer problema— aquello en lo que el cosmopolitismo estaba finalmente interesado eran los individuos. El cosmopolita, arguyó Mazzini en su manera de entender los círculos estoicos, se encuentra «en el centro de un círculo inmenso, que se extiende alrededor suyo, cuyos límites están fuera de su alcance». No es que el cosmopolita esté equivocado, sino que es ineficaz. Hace todo lo que puede en la medida de sus capacidades, pero, al fin y al cabo, todo ello se queda en caridad y en un «mero dar limosna», algo que difícilmente podía proporcionar una solución adecuada a «los problemas sociales que reclaman nuestra atención hoy en día».<sup>35</sup>

El mundo moderno era, de forma ineludible, un mundo de naciones-estado. La caída del imperio napoleónico —el último intento, antes de 1939, de levantar un imperio en suelo europeo— había arrastrado consigo la temprana esperanza de lo que Kant había llamado una federación mundial de pueblos. Tras el Congreso de Viena de 1815, Europa se encontraba bajo la tenaza férrea de la llamada «Santa Alianza», formada por Prusia, Rusia y Austria, los nuevos «señores del mundo, unidos contra el futuro», tal como Mazzini los llamó.<sup>36</sup> La única potencia que podía hacerles frente era la nación-estado, rejuvenecida. Pero esta nueva «nacionalidad» no iba a suponer «una guerra amarga con el individualismo». No estaba pensada para alimentar nuevos sectarismos. «El nuestro no es un proyecto nacional», argumentó Mazzini, «sino uno internacional.»<sup>37</sup> Los mismos términos «nacionalismo» e «in-

35. *Ibidem.*

36. MAZZINI, «Towards a Holy Alliance of Peoples» (1849, escrito en italiano), *ibidem*, pp. 117-119.

37. MAZZINI, «From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe» (1850, escrito en italiano), *ibidem*, p. 134.

ternacionalismo» fueron acuñados más o menos en la misma época. Los dos querían ser inseparables. El nacionalismo de Mazzini —el nacionalismo liberal— tenía, como objetivo último, la reconciliación entre «país» (*patrie*) y «humanidad». En su forma final, todo ello había de redundar en lo que llamó «mezcla» conjunta de pueblos muy diversos, de manera que, con el paso del tiempo, sería incluso posible imaginar lo que llamó unos «Estados Unidos de Europa», expresión que fue uno de los primeros en utilizar.

Pero no iba a ser así. La nación, por lo menos en la acepción que el término tenía a finales del siglo XIX, resultó ser tan excluyente, orientada hacia sí misma y, en última instancia, destructiva como la antigua idea de patria. El fallo en la visión mazziniana de «unidad en diversidad» —para decirlo con la máxima de la Unión Europea— era que, por mucho que Mazzini desconfiara de lo que para él era la «adoración de la fuerza» en Hegel, su propia manera de entender la nación —a diferencia de la patria cívica o constitucional— era, pese a todo, lo que el mismo Hegel llamó una «totalidad ética», por medio de la cual «los individuos encuentran expresada su naturaleza esencial». Para Mazzini, ello comportaba algún tipo de vínculo comunitario. Para Hegel y sus coetáneos alemanes, sin embargo, la verdadera expresión de la nación era «un esforzarse enérgico para la posesión de importancia y esplendor».<sup>38</sup>

A ningún ciudadano se le pedía que amara a un estado despótico, admitido, y la opinión de Hegel sobre lo que hacía que una comunidad fuera merecedora de lealtad se acerca mucho a una forma de «patriotismo constitucional». Pero si el estado, para merecer amor, tenía siempre que elevarse por encima de los demás estados, era razonable pensar que ello solo podría alcanzarse mediante, como mínimo, un tipo de competición. Y el tipo de competición definitivo era la guerra. A partir de sentimientos de esta índole, no se necesitaba ningún gran paso

38. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 367, 368 (331, 335). [Hay trad. esp.: *Elementos de la filosofía del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998]

para alcanzar el tipo de nacionalismo alentado por los nazis y los fascistas.

El auténtico problema con las nociones anteriores de patriotismo y de nacionalismo como intentos de crear cohesión en el mundo moderno —y por moderno entiendo tan solo posimperial— radica en la palabra «amor». Se ha dicho con frecuencia que el Cristianismo inventó el amor, por lo menos en Occidente y según nosotros lo entendemos. Es una afirmación dudosa, pero sí creo que es correcto decir que era algo desconocido en el mundo pagano antiguo. El amor es una pasión y, como tal, necesita un objeto. Este objeto es siempre una persona o un dios imaginado como persona o, en este caso, un grupo de personas imaginado como una persona. El amor también es excluyente, como sabemos, o, de otro modo, es simplemente metafórico. Y solo amamos aquello que conocemos. Había algo de cierto en la burla de Rousseau cuando decía que el cosmopolita «ama a los tártaros para no tener que amar a sus vecinos».<sup>39</sup>

La implicación latente en la expresión «amar al país» es la posibilidad de experimentar un apego emocional profundo hacia personas en cuanto que miembros de un grupo, a las cuales uno no conoce realmente y a las que, en cuanto que individuos, uno bien puede detestar, tan solo porque *son* miembros de un grupo. Con todo, y tal como David Hume advirtió, «no hay en la mente humana una pasión que consista en amar a la humanidad, simplemente como tal, al margen de cualidades personales, servicios o de relación con nosotros mismos».<sup>40</sup> Y cuanto mayor o más extraña y abstracta se hace la cosa que uno debe amar, más imposible resulta imaginar lo que ese amor pueda comportar. De ahí la necesidad de dar forma antropomórfica a los dioses y a los animales, y, por supuesto, a las naciones.

Este es uno de los principales defectos de la idea de que uno puede «amar» una constitución o un cuerpo legislativo. Tal como he inten-

39. ROUSSEAU, *Émile*, en sus *Œuvres complètes*, IV, p. 249.

40. David HUME, *A Treatise on Human Nature*, eds. L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 481. [Hay trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1998]

tado exponer, se hizo plausible adaptar el lenguaje de amor humano a la patria y a la nación porque ambos estaban conceptualizados originalmente como la extensión de una familia. Pero difícilmente una constitución podrá ser presentada como una persona. No puedes antropomorfizarla ni tampoco convertirla en un grupo de símbolos convincente. Ni tan solo los estadounidenses, para quienes la Constitución ha llegado a ser un objeto fetiche, han logrado conferirle una identidad de persona y nunca hablan —en la medida de mis conocimientos— de *amarla*. Todo esto está reservado para «el pueblo americano», el cual, por supuesto, debe su existencia a la Constitución.

La Unión Europea se ha esforzado, en vano y, a mi parecer, equivocadamente, en fomentar algo análogo a una «identidad nacional», algo que debe ser amado y que pueda trascender sus fronteras nacionales. Nada de ello ha cosechado mucho éxito, como tampoco lo ha cosechado el intento de servirse de algunos de los arcos más obvios del nacionalismo: una bandera, un himno «nacional», algunas fiestas colectivas y demás, precisamente porque lo que se encuentra detrás de todos ellos no son sino más abstracciones.

Si «amar a la Unión Europea» parece ligeramente absurdo, ello se debe quizá a que la propia idea de amar algo que no sea un individuo o posiblemente una familia es en sí misma un absurdo, la falsa apropiación de una pasión humana básica en un intento secular de asimilar lo colectivo con lo individual. El «plebiscito diario» de Renan era un acto de voluntad desarrollado por individuos. Pero por sí mismo no puede generar amor, como él imaginaba que podría hacerlo, salvo en los términos más hiperbólicos.

Amar una abstracción se convierte demasiado a menudo en una mera forma de autoafirmación y en la expresión de una identidad. El caso reciente del intento escocés de secesión respecto del Reino Unido es, quizá, un buen ejemplo. De hecho, los escoceses tenían una fuerte razón política para la independencia. El Partido Nacionalista Escocés es en la actualidad —aunque no en sus inicios— un partido claramente mayoritariamente de izquierdas y Escocia tiene una manifiesta tradición política de izquierdas. De hecho, tan solo hay un miembro escocés

del Parlamento británico que pertenece al Partido Conservador. Este era, en efecto, uno de los argumentos para la separación (a este respecto resulta ilustrativo que la única ciudad que votó «sí» de manera mayoritaria en el referéndum fuera Glasgow, que tiene la tasa de desempleo más alta del Reino Unido). Pero gran parte de la retórica de los nacionalistas se ha enfocado —como así han hecho siempre— hacia una abstracción llamada «Escocia», una cultura, un estilo de vida, una «identidad». Como observó con acierto el editorial de *The Economist* del 13 de septiembre, «al final el referéndum versará [...] sobre identidad y poder». Sin embargo, uno de los problemas con la identidad escocesa es que mucho de lo que pasa por cultura escocesa, salvo algunas regiones apartadas, está en realidad tan estrechamente entretrejado con la vida del resto del Reino Unido, que no resulta más distintiva que, digamos, la cultura de Cornualles. Gran parte de sus manifestaciones más claras son asimismo una invención de la revolución romántica del siglo XIX. Tal como David Hume dijo de sí mismo, en una frase famosa, él era un «británico del Norte», y gran parte de los escoceses actuales de las *lowlands* dirían probablemente lo mismo. En cambio, de lo que los nacionalistas no trataron, o al menos no de un modo consistente ni muy persuasivo, fue del beneficio real que la independencia respecto de Gran Bretaña les iba a reportar, más allá de la esperanza, vaga e inmaculada, de que el petróleo del Mar del Norte ayudaría a reflotar una economía renqueante y que lo haría de forma duradera. Sin embargo, para la mayoría de los escoceses estaba claro —tal como el referéndum al final demostró— que la auténtica cuestión no atañía a la identidad sino a los beneficios, y muchos pensaron que les iría mejor dentro del Reino Unido que fuera de él, en particular habida cuenta de que nadie amenazaba las señas de identidad cultural escocesa y de que la ley de devolución de 1997 les había ya dotado de un grado de soberanía interna muy elevado. En todos estos aspectos el caso escocés se parecía menos al catalán que al quebequés de 1995.

Lo que podamos inferir de todo ello, y de cualquier posible intento futuro de otras regiones de apartarse de las naciones de las que forman parte —Cataluña, Flandes, Padania—, está por ver. Pero tanto la vo-



luntad escocesa de tomar en consideración la separación de la nación-estado de la que ha sido parte integral desde 1707, y con la que estuvo estrechamente vinculada desde 1603, como su fracaso final, apuntan por lo menos a un debilitamiento sustancial de los lazos de la nación-estado y, por lo menos entre los que votaron «no», a un debilitamiento de la tendencia a privilegiar la identidad y el poder (real o imaginado) por encima de los beneficios.

Permítanme, entonces, regresar a la formulación de Montesquieu de los círculos estoicos, que se encuentra en la raíz de todas las formas de cosmopolitismo. Lo que dijo fue: «Si supiera que algo es útil para mí y dañino para mi familia, me lo quitaría de la cabeza. Si supiera que algo es útil a mi familia, pero no para mi país, intentaría olvidarme de ello. Si supiera que algo es útil a mi país y dañino para Europa, o útil para Europa y dañino para la Humanidad, lo consideraría como un crimen». A nadie se le pide en esta cita «que ame». «Utilidad» y «daño» son los términos clave, una reformulación, extrañamente epicúrea, de una imagen estoica. En el mundo en el que vivimos la nación-estado, según fue concebida en el siglo XVII y reinventada en el XIX, empieza a desaparecer lentamente, muy lentamente, y tan solo en algunos lugares. El tipo de nacionalismo fiero del pasado, que reclamaba el rechazo de los intereses de otros pueblos, a menudo por el simple hecho de que eran otros, un tipo de nacionalismo que ha conducido al genocidio, a la limpieza étnica y a todo tipo de horribles resurgimientos religiosos, empieza a desaparecer.

La modernidad es ineludiblemente cosmopolita o, por lo menos, lo será. Esto se ha convertido en una realidad diaria para la mayoría. Alguna forma de la concepción de Montesquieu de lo que esto comporta, como medio de minimizar el dolor y de proporcionar las mejores condiciones posibles para la vida humana; alguna versión de la Unión Europea como forma de constitución a la que las diversas nacionalidades puedan expresar su consentimiento; un auténtico plebiscito diario, si quieren, por el que incluso luchar si fuera necesario; pero al que no haya nunca que *amar*, esta es probablemente la mejor manera de entender el futuro que nos pueda aguardar. En esta imagen más grande,

algún tipo de «patriotismo» —cívico y constitucional más que patriarcal— estará ligado a una conciencia, siempre presente, de que cada patria, cada nación, estado o pueblo nunca puede ser sino parte de un mundo más amplio del cual no podemos ahora escapar. Por contra, el nacionalismo, el grupo étnico mítico y místico —que sirvió como instrumento poderoso para disolver los viejos imperios europeos, tanto dentro como fuera de Europa—, debe pasar al olvido de igual manera que la misma nación a la que dio lugar se marchita sin pausa.

## DOSSIER

Formes simbòliques  
de representació del poder.  
Les entrades virregnals  
en la monarquia hispànica

# Introducción

## Reyes inmediatos\*

MARÍA ÁNGELES PÉREZ SAMPER

Universidad de Barcelona

En la época moderna el sistema de gobierno por excelencia en Europa era la monarquía. Un poder, encarnado en la cúspide por el rey, que abarcaba territorios más o menos extensos y diversos y que tenía bajo su dominio, en ocasiones, no uno sino varios pueblos.

La unión del rey y del reino era algo que se consideraba sagrado, eran dos, pero constituían un solo cuerpo. Ya en la ley de la Segunda Partida el rey era llamado corazón, alma y cabeza de su pueblo:

Los santos dixeron que el rey es puesto en la tierra en lugar de Dios para cumplir la justicia e dar a cada uno su derecho. E porende lo llamaron corazon e alma del pueblo. Ca assi como yaze el alma en el corazon del ome, e por ella biue el cuerpo, e se mantiene, assi en el rey yaze la justicia que es vida e mantenimiento del pueblo de su señorío. E bien otrosi como el corazon es uno e por el reciben todos los otros miembros unidad, para ser un cuerpo, bien assi todos los del reyno, maguer sean muchos, porque el rey es, e deue ser uno, por esso deuen otrosi ser todos unos con el, para seruirle, e ayudarle en las cosas que el ha de fazer. E naturalmente

\* La autora es coordinadora del Grupo de Investigación Consolidado de la Generalitat de Catalunya GEHMO, «Grup d'Estudi d'Història del Mediterrani Occidental», ref. 2014SGR173.