



LA LEALTAD POLÍTICA

Esteban ANTXUSTEGI IGARTUA

Aproximación a la idea de lealtad política (1)

La lealtad es un sentimiento dirigido a quienes nos son próximos (no lejanos o extranjeros), que consiste en la conciencia de pertenecer a un grupo humano, pequeño o grande, y estar concernido por la suerte común. Los casos elementales de lealtad se refieren a personas que conocemos (amigos, familiares o vecinos). Pero, por extensión, experimentamos también tal sentimiento hacia ciertos grupos de los que nos son desconocidos muchos de sus miembros. Así, puede haber lealtad hacia empresas, cuerpos profesionales, clubes de fútbol o partidos políticos, por ejemplo. En un nivel de abstracción aún más elevado, la lealtad puede aplicarse a los pueblos, las naciones o los Estados. Asimismo, hablamos de lealtad hacia unos principios, de igual manera que los creyentes pueden concebir su fe como una expresión de lealtad hacia Dios.

(1) Cuando analicé la lealtad política, este concepto apenas había sido estudiado en la literatura política española. Recientísimamente, sin embargo, ha aparecido en Paidós el estupendo libro de Albert Calsamaglia, *Cuestiones de lealtad*, que contribuye decisivamente a rellenar este vacío, a la vez que sugiere nuevos aspectos no incluidos en mi estudio.

Una primera aproximación al concepto de lealtad nos pide aquí distinguir dos grandes tipos de lealtades: uno privado y otro público, caracterizados ambos por su referencia a un *nosotros*, entendido éste en un sentido más restringido o más amplio (con una explícita función política). Aquí nos vamos a referir a esta segunda lealtad, pública o política, entendida como la lealtad a la comunidad política de la que formamos parte. La diferencia sustancial entre ambas lealtades es que, mientras la lealtad privada es mucho más selecta (sobre ella se ejerce un mayor control y, por lo tanto, es más difícil que sea fingida o aparente), la lealtad pública, sin embargo, es condición necesaria para la vida pública y por tanto afecta y puede ser exigida a todos.

Los usos diversos de la lealtad política

De modo introductorio, hagamos un repaso de algunos autores que muestran los diferentes usos que, a lo largo de la historia, se ha hecho de este concepto. Así, Sócrates, en la *Apología*, se refiere a la lealtad que debe a su ciudad por la cual incluso acepta acatar unas leyes que considera injustas; se trata, pues, de una *lealtad a las leyes de la ciudad*, a las instituciones que se consideran propias. Para Aristóteles, en la *Política*, el ideal de una comunidad política exigiría una *amistad política* entre sus miembros. Esa amistad vendría a ser lo mismo que la lealtad hacia (y entre) los ciudadanos, su cemento o nexo social previo a todo nexo político, es decir, una condición prepolítica absolutamente necesaria: indica que hemos elegido vivir en común. «Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad, pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que ésta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica. Sin embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fraternidades, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad. El fin de la ciudad es, pues, vivir bien, y esas cosas son para ese fin» (*Política* III, 1280b).

Cicerón, por su parte, concibe la lealtad política como la *lealtad a la patria*, y más concretamente al régimen político republicano romano, cuando dice, por ejemplo: «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?» (*Catilina* I:11). En su primer discurso contra Catilina, afirma que «nuestro país me es mucho más querido que mi vida», y recalca que el amor a la patria impone sobre aquellos que rigen la república la obligación de cuidar por el bien de toda la comunidad. El amor a la patria, por tanto, 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 razonable que cada ciudadano quiera preservar.

Un clásico como Maquiavelo, sin embargo, al referirse a lealtad política, toma como punto de partida su realista concepción del ser humano y afirma que el ejercicio de la lealtad en general no es precisamente una característica del hombre. Así, cuando se refiere a la actividad política del príncipe, manifiesta que «un señor prudente no puede ni debe guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y desaparecen los motivos que determinaron su promesa.» (*El Príncipe*, XVIII: 90-91). Añade, además, que «jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas», con lo que la lealtad o deslealtad a conveniencia se convierte en un norma de conducta adecuada para el príncipe.

La lealtad particular, o mas bien la apariencia de esa lealtad en política, según Maquiavelo, no será, pues, más que un medio para un fin. Y ese fin es la defensa de la república: «La patria está bien defendida de cualquier manera que se la defienda, con ignominia o con gloria (...), pues en las deliberaciones en que esté en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o a lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad» (*Discursos*, III:41). Es decir, un príncipe debe ser más leal a su patria que a todas las promesas que se ha comprometido a cumplir. Para Maquiavelo, pues, cualquiera de las formas de *lealtad del gobernante*, sea en sus relaciones con los súbditos o con otros príncipes, están sujetas todas ellas a una lealtad superior: la debida a la propia república.

Esta lealtad republicana se eclipsa en la Europa continental en los siglos XVI-XVII y su declive se debió primordialmente al desfavorable contexto político, puesto que en las monarquías absolutas o principados no se alentaba el uso de un lenguaje de libertad común y compromiso con el bien público (característico de la república). También se debía a la fuerza ideológica de un lenguaje político —el de la razón de Estado— que afirmaba,

contra el principio del republicanismo, que la obligación más importante para el súbdito no es con la patria, sino con el Estado personificado en el soberano. Los críticos del republicanismo, por tanto, equiparaban lealtad a la patria con *lealtad al monarca*.

Hegel, en cambio, se referirá a la *lealtad al Estado*, al que considera el organismo superior que antecede al individuo, el cual, incluso a expensas del peligro y el sacrificio de su vida, de su opinión y de su riqueza material, debe someterse a la independencia y a la soberanía del Estado, por lo que «el sacrificio por la individualidad del Estado es la condición sustancial de todos y por lo tanto un *deber general*» (*Filosofía de la historia*, 325). Para Hegel (como sostiene en su *Filosofía del Derecho*), la lealtad es un sentimiento político, basado en una convicción y una volición que se ha convertido en costumbre.

La lealtad entendida como el espíritu de la corporación que forman los ciudadanos, en términos hegelianos, no tuvo, sin embargo, mucho arraigo en el discurso político del siglo XIX. Más éxito obtuvo el paradigma romántico de *lealtad a la nación* propulsado por Herder y Fichte, del que nos ocuparemos más adelante.

En las lealtades arriba mencionadas se han omitido expresamente aquellas reflexiones que se consideran claves a la hora de explicar los tipos de comunidad política actualmente vigentes —liberal, comunitaria y republicana— y sus nociones respectivas de lealtad, modelos que analizaremos más adelante.

Lealtad del individuo a la comunidad política

Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, afirma que el «auténtico problema» del hombre es *poder* hacer promesas, convertir en «instinto dominante» el «orgullosa conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la consciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino» (1972:65-68). Lo que Nietzsche quiso advertir fue que el poder cumplir con las propias obligaciones es un logro personal y cultural, no un hecho natural o garantizado.

Para la conservación de toda institución es necesario que se cumplan las obligaciones asociadas a ella. De modo que para todo aquel que quiera —de forma expresa o tácita— la continuidad de la institución, surge un deber *prima facie* de cum-

plir con las obligaciones. Podemos definir la lealtad como aquella virtud o disposición que nos recomienda cumplir con nuestras obligaciones y promesas. H. Arendt (1973:99-100) considera ese «asentimiento» o lealtad como la «condición prepolítica» de todos los demás actos políticos, en el sentido de que sin esa capacidad de hacer y mantener promesas o pactos, no habría seguridad respecto a la conducta futura de los ciudadanos en la comunidad política. Es, pues, el consenso requerido para el funcionamiento y la permanencia de cualquier sistema político.

Al teorizar la relación del individuo con su comunidad política, la categoría habitual ha sido y sigue siendo al de obediencia u *obligación política*. Sin embargo, hay que distinguir la obligación de la *lealtad política*. Ésta no aparece necesariamente como una *imposición*, sino como una *adhesión* del individuo respecto a su comunidad. La lealtad sería más una disposición a la obediencia, que la obediencia misma, que sería su resultado. Es decir, se trata de un *apego* hacia la comunidad pública de la que uno se siente parte, que le predispone a cumplir con los deberes y las obligaciones hacia la misma. Las preguntas clave para medir la lealtad política serían: ¿Qué estarías dispuesto a hacer por la comunidad? ¿Qué espera la comunidad de tí? ¿Qué esperas de la comunidad? Recordemos las palabras de aquel famoso discurso de J.F. Kennedy: «No os preguntéis por lo que América estaría dispuesta a hacer por vosotros, sino lo que vosotros estaríais dispuestos a hacer por ella».

Por supuesto, el concepto de lealtad está estrechamente relacionado con otras categorías o emociones afines, como la *solidaridad* (puesto que la lealtad siempre implica solidaridad hacia los miembros del grupo), *confianza* (en el sentido de esperar reciprocidad) (2), *orgullo grupal* o narcisismo colectivo (como pasión nacionalista) (3), *piedad por*

(2) Concepto este, el de la confianza (*trust*), últimamente en boga, gracias a las obras de Fukuyama y otros. (F. Fukuyama, *La confianza*. Ediciones B. Barcelona.)

(3) «Ahora bien, es evidente que el orgullo del que se acompaña, en el hombre, la voluntad de ponerse como distinto al resto del mundo es infinitamente más fuerte cuando pronuncia esta voluntad en nombre de su nación que en nombre de su persona (...) Mientras que se avergüenza de ciertos actos que comete para la prosperidad de su persona, venera esos mismos actos si tienen como fin el interés de su nación. El robo, la mentira, la injusticia, son entonces virtudes. El egoísmo, al hacerse nacional, se ha convertido en egoísmo "sagrado"», Julien Benda, *Discours à la nation européenne*. Gallimard (Folios) 1933 y 1979, pág. 121.

la patria (tal como lo usa, por ejemplo, Simone Weil) (4), etcétera.

Pero, en todo caso, si hablamos de la lealtad como forma de adhesión política, es claro que se expresa en distintos niveles, y es evidente también que es en momentos de conflicto y de guerra cuando la comunidad política requiere un mayor grado de lealtad y de espíritu de colaboración —o de sacrificio, si es preciso— en pro de la causa común. En esos casos es cuando peor valorada está la falta de lealtad, es decir, la *deslealtad*, o para referirnos a un término cuya connotación es todavía más peyorativa, la *traición* (5). Puede preguntarse, por tanto, como haremos también más adelante, si al hablar de lealtad política es necesario realizar actos positivos o es suficiente abstenerse de realizar los negativos, o contrarios a la comunidad. Es decir, en el caso de la lealtad hacia una nación, la adhesión al enemigo de la misma es considerado como *traición*. ¿Sería suficiente evitar ésta para considerarse leal a la patria, o es necesario hacer también actos positivos de patriotismo para ganarse ese calificativo? Puede decirse que el fundamento mínimo de la lealtad se basa en la definición de traición: es decir, para ser leal a un país, no se nos pide que nos «adhieramos» emocionalmente, sino que es suficiente con no pasarse al enemigo.

Algunos teóricos ofrecen una teoría diádica de la lealtad, mientras que otros insisten en su carácter triádico. Según la teoría diádica, el sujeto que ofrece su lealtad y el beneficiario que la recibe son suficientes para describir la relación de lealtad. Un buen ejemplo de esta definición la da Josiah Royce (*The Philosophy of Loyalty*, 1908), quien trata la lealtad como una clase de

(4) «La compasión por la patria es el único sentimiento que no suena a falso en estos momentos (...) Mientras que el orgullo por la grandeza nacional es por naturaleza exclusivo y no puede trasponerse, la compasión es esencialmente universal, sólo que es más virtual para las cosas lejanas y extranjeras, más real, más carnal, más cargada de sangre, lágrimas y energía eficaz para las cosas próximas. (...) La fraternidad germina fácilmente en la compasión por una desgracia que, infligiendo a cada uno su parte de sufrimiento, pone en peligro algo mucho más preciso que el bienestar de cada uno. El orgullo nacional, en la prosperidad como en la desgracia, es incapaz de suscitar una fraternidad real, calurosa. No existía entre los romanos; ignoraban los sentimiento verdaderamente tiernos. Un patriotismo inspirado en la compasión da a la parte más pobre del pueblo una situación moral privilegiada. La grandeza nacional no es un estímulo en las capas sociales más bajas sino en los momentos en que cada uno puede esperar, al mismo tiempo que la gloria del país, una parte personal en esta gloria», Simone Weil, *Raíces del existir*, Sudamericana, Buenos Aires, 1954, págs. 178-180.

(5) De hecho, el delito de traición en caso de guerra es uno de los más firmemente castigados en la mayoría de los países.

unión voluntaria, una «devoción voluntaria y profunda a una causa». Sin embargo, para los defensores de la teoría triádica (G. Fletcher, por ejemplo), las teorías diádicas cometen el error de exagerar el elemento de devoción que comporta la lealtad. La lealtad personal se convierte en amor; la lealtad a la nación, en patriotismo. La teoría triádica, sin embargo, subraya la dimensión mínima de la lealtad, que consiste simplemente en abstenerse de adulterio o de traición con respecto a una persona o a una nación.

Sea lo que fuere, y en suma, las principales cuestiones a las que nos debemos enfrentar a fin de evaluar las distintas lealtades son la de *lealtad hacia qué* y, especialmente, la de *lealtad cómo*. Es decir, de un lado, cuál es el ámbito público que abarca y, del otro, si se trata de una lealtad *crítica o acrítica, reflexiva o irreflexiva, condicional o incondicional*. Precisamente, como veremos, cuando se ha equiparado el patriotismo al nacionalismo, la lealtad política que se ha preconizado ha sido incondicional y acrítica, mientras que la lealtad republicana que varios autores o corrientes quieren recuperar o reinventar en la actualidad es una lealtad crítica y condicional. Tocqueville, en *La democracia en América* (I:222-223), diferenciaba el amor a la patria puramente instintivo («que tiene su fuente principal en ese sentimiento irreflexivo, desinteresado e indefinible que ata el corazón del hombre al lugar de su nacimiento») del «patriotismo reflexivo». Éste consiste en «hacer que el pueblo vea como una sola cosa el interés individual y el interés del país, pues el amor desinteresado a la patria huye para no volver».

La lealtad política como fundamento de legitimación

El lugar de los sentimientos en la política

Una de las formas de entender la filosofía política puede ser la de comprenderla como una *patología* política, y observar el lugar que las pasiones o los sentimientos (lo que suele tacharse de «irracional») tienen en ella. Al analizar los presupuestos subjetivos de la lealtad política habrá que ver si ésta, en tanto en que propia del ser humano, resulta una pasión política (si es una vía de *legitimación afectiva* del poder), o si, teniendo su origen en un sentimiento, puede desembocar en una disposición ya razonable y con pretensiones de universalidad. Dicho de otra manera, es interesante analizar el paso entre la lealtad como sentimiento (natural, espontáneo, inconsciente, etcétera) a la lealtad como actitud (consciente, reflexiva, deliberada, etcétera), idea que, como hemos visto, ya propusiera Tocqueville.

Sería conveniente, por tanto, esbozar una breve reflexión sobre las pasiones políticas, un tema que, sobre todo en los tiempos democráticos que vivimos, sufre de un injustificado olvido. En general, todos los filósofos han concebido la política como escenario (y a veces remedio) de las pasiones humanas, el material que los gobiernos debían calmar o satisfacer, casi siempre domeñar y dirigir, y en ocasiones exaltar. Pero si la política coincide en buena parte con la permanente tarea de racionalización de lo irracional en la vida pública de una sociedad, el *quid* reside entonces en restituir la importancia de lo irracional en política.

Si bien no resulta fácil señalar una nítida demarcación entre *pasiones políticas* y *pasiones sociales*, las pasiones que aquí denomino políticas son elementos primordiales de lo que Tocqueville llamó «estado social». «Las sociedades políticas son, no lo que las hacen las leyes, sino lo que las preparan a ser de antemano los sentimientos, las creencias, las ideas, los hábitos de corazón y de mente de los hombres que las componen, lo que el temperamento y la educación han hecho de ellos» (6). El estado social (que en ocasiones se identifica con la sociedad civil) da forma, a su vez, al Estado político. Y, una vez producida una transformación en el estado social, se produce la adecuación, lenta o apresurada, de las instituciones legales y políticas.

Pues bien, cabría clasificar las pasiones políticas en 1) las constitutivas de lo político como tal y 2) las que impulsan (o modifican o impiden...) la política en su diversidad de opciones. Las primeras pertenecen a la dimensión esencial de lo político y dan lugar a sus estructuras últimas; sobre todas ellas, el afán de poder, el miedo y la esperanza. Las otras serían, por un lado, aquellas pasiones capaces de producir efectos políticos de cualquier clase, es decir, cambios en la organización y distribución del poder en una comunidad. Aunque muy cercana al primer nivel, la lealtad política parece encajar más bien en el segundo.

Ciertamente, los motivos en que se funda la lealtad a la comunidad política pueden ser variados. Serán, de una parte, motivos prudenciales, instrumentales o pragmáticos cuando el Estado se entiende como protección individual contra el estado natural. Tal sería la posición de Hobbes y el liberalismo clásico, que hoy tendría como referente al ideal de

(6) Tocqueville, A. de, carta a Corcelle, 17 de septiembre de 1853, OC XV, 2 pág. 81, cit. en E. Nolla, «Introducción del editor» a *La democracia en América*, vol. 2, Aguilar, Madrid 1988, pág. LXII, n. 171.

Estado mínimo, y donde la lealtad política sería tan sólo requisito de supervivencia o producto del temor al castigo. Pero también ha de considerarse esa lealtad basada en otros factores emotivos, esa que se debe al Estado concebido como protección de una comunidad natural previa de pertenencia. Así entendida, la lealtad política sería por principio subsiguiente a la lealtad comunitaria. Y habría, por último, motivaciones racionales o de derecho que disponen a una lealtad al Estado en tanto instancia del desarrollo de los derechos individuales. Sobra decir que el ideal de una política democrática subraya este último género de lealtad como su fundamento; el problema radica en si puede prescindir de los anteriores.

Lealtad y legitimación políticas

La lealtad sería, en definitiva, el elemento constituyente o productor de la legitimación política, y ésta su producto último. Si se distingue en cierta medida de la legitimación entendida al modo weberiano, es porque ésta parece limitarse a la legitimación prestada a un modo de dominación o sistema de gobierno, mientras que aquí se extiende hasta abarcar a la comunidad misma formada por los conciudadanos. Pero, en todo caso, la lealtad política conforma y resume los motivos de obediencia. Habría que distinguir, por tanto, como ya se ha dicho, la lealtad entendida como disposición a obedecer, el sentimiento o conciencia de la obligación política..., de la obediencia misma.

De acuerdo con Habermas, como se sabe, la legitimación es la *conciencia* de legitimidad. La lealtad, por tanto, tiene que ver con la *legitimación* efectiva de ese gobierno o sistema político, es decir, con su aceptación social, no tanto con su *legitimidad* (ética). La legitimidad es más bien «el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político» (1981:243). Pero entonces no hay Estado (ni gobierno) que pueda prescindir de la producción incesante, y nunca suficiente, de lealtades: «Si equiparamos poder legítimo con dominación política, debemos, entre otras cosas, sostener que ningún sistema político está en condiciones de procurarse lealtad de masas, esto es, garantizar duraderamente la predisposición aquiescente de sus miembros, sin recurrir a legitimaciones» (1981:246). Es decir, si la lealtad es la disposición básica a la obediencia, a medida que la legitimación (la creencia en la legitimidad) aumente o disminuya, en esa misma proporción también lo hará la lealtad política.

En las sociedades democráticas es relativamente fácil medir el nivel de *legalidad* (nivel de cumplimiento de la ley) y *legitimación* (adhesión social al proyecto político), mientras que es bien difícil medir el de *legitimidad*, con la posible paradoja de que un sistema menos legítimo puede tener más adhesión social (legitimación social) que otro más legítimo. De hecho, las elecciones miden más bien el nivel de legitimación, que no el de legitimidad; por lo que los gobiernos están más pendientes de los índices de legitimación (que hacen posible la práctica de programas políticos) que preocupados por la legitimidad de su acción política.

El consentimiento social, la aceptación del hecho del poder y las justificaciones *a posteriori* que se invoquen son maneras ideológicas de legitimar una realidad que no puede recibir una justificación absoluta. No obstante, sin búsqueda de criterios de legitimidad no hay política posible. Esta es la paradoja constitutiva de la democracia: manifiesta más un proceso —de perpetua legitimación— que un estado alcanzado. De ahí la dificultad de definir la *legitimidad*. Autores como Tenzer (1994:164) ofrecen, más que una definición, un límite negativo, al afirmar que «es ilegítimo un gobierno en el que la idea de legitimidad carece de sentido por encontrarse suprimido en el orden político mismo».

La crisis de legitimación democrática, su crisis de representación, o incluso, la crisis misma de la política, de la que se viene hablando tanto en las últimas décadas está, por supuesto, estrechamente relacionada con la «lealtad difusa» (Habermas) o la «débil lealtad» que caracteriza a las democracias liberales contemporáneas. Pero, ¿qué clase de lealtad es la generalizada en nuestras sociedades y cuál sería necesaria para salir de este *impasse* democrático? Para intentar profundizar en estas cuestiones debemos recordar primero las clases de lealtades políticas que están —o pueden estar— en boga en las sociedades democráticas, y los paradigmas en los que se sustentan.

Paradigmas de la lealtad política

Al hablar de los usos de la lealtad, se han omitido expresamente aquellos autores que encabezan los principales paradigmas actuales de comunidad política —y sus lealtades correspondientes—. Ahora retomaremos este tema, de la mano de autores cuya reflexión sobre la lealtad política del individuo hacia la comunidad ha sentado las bases de las modernas formas políticas.

El primero es Locke, quien hace un análisis de la lealtad (*allegiance*) como *consentimiento*, inaugurando el paradigma contractual. Esta nueva visión hay que enmarcarla en la controversia sobre la comunidad natural, que mantiene con Robert Filmer quien, tomando como punto de partida el hecho de que nacemos en una comunidad dada, propugnaba que todo súbdito de un príncipe debe estar obligado a prestarle lealtad. Locke refuta esta idea afirmando que «es evidente que la humanidad jamás reconoció ni tuvo en cuenta esa sujeción natural a la que estaban obligados por nacimiento y que los sometía a este o aquel hombre, sin que hubiesen dado su propio consentimiento de sujeción a esos hombres y a sus sucesores» (7).

Esta concepción de la lealtad está recogida en la Declaración de Independencia de América de 1776, en donde se dice que «los gobernantes derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados». La conciencia de que la ley que uno tiene que acatar ha recibido el consentimiento de los gobernados crea cierta *predisposición a la obediencia*. La teoría democrática del contrato social es, ciertamente, una ficción ideológica, pero descansa de hecho en la mutua confianza.

Esta misma idea la encontramos en un autor más moderno como Renan, para quien la nación era una comunidad política basada en el consentimiento libre de los ciudadanos. Renan, a las doctrinas que entendían la 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 diario».

Rousseau, en la idea de *religión civil* (8), inaugura un nuevo paradigma de la lealtad, no entendida como adhesión a un país, a unas costumbres, como podía ser la libertad republicana clásica, sino de lealtad a los conciudadanos. La denomina *virtud cívica*, esto es, la fuerza moral del ciudadano que es capaz de luchar contra la corrupción y la opresión. Es una fuerza que

(7) Locke, John, *Segundo tratado de gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1999, epígrafe 114.

(8) Rousseau, J.J., «De la religión civil», Libro IV, cap. 8, del *Contrato social*. Tras pasar revista a los diversos tipos de religión, Rousseau se queda con la única que conviene al Estado como tal: «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, y corresponde al soberano determinar sus artículos, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimiento de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel», Alianza, Madrid, 1980, pág. 140.

procede de una indignación moral que enciende al alma y que alienta su voluntad a resistir y a luchar. La virtud cívica, por consiguiente, no es una interpretación racional, sino una *pasión*. 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 la amistad hacia nuestros conciudadanos.

Si queremos entender el significado de la virtud (política) en Rousseau, debemos recordar que para él también *patria* 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. Para merecer el amor de sus ciudadanos, la patria debe amarlos a todos y a cada uno por igual, lo que se expresará mediante una protección cuidadosa de la libertad y de los derechos políticos de todos los ciudadanos. De esta manera, una buena constitución política y un buen gobierno son condiciones suficientes para esta lealtad política, mientras que una mala constitución y un mal gobierno inducen a los ciudadanos a despreocuparse de sus deberes cívicos. Según Rousseau, por tanto, para que una constitución política sea legítima, debe implicar la obligación de tratar justamente a todos sus ciudadanos.

En definitiva, para Rousseau la lealtad no es una adhesión incondicional al monarca, ni a la patria en abstracto, sino a una patria que se constituye sobre la base de un pacto entre iguales. Sienta así las bases de un nuevo tipo de republicanismo y de un nuevo tipo de lealtad, cuya concreción será la nación revolucionaria francesa.

El tercer paradigma sería el propugnado por la concepción romántica. Herder, por ejemplo, entiende la nación como la cultura específica y la suma de la vida espiritual de cada pueblo en un momento dado de la historia. Reivindica el alma nacional, a la que considera como «la madre de todas las culturas que hay en la tierra» y de la que son expresión todas las culturas. Nación implica 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.

Para Herder, la cultura universal tiene que enraizarse en una cultura nacional particular. El nacionalismo, por tanto, quiere decir vinculación exclusiva a la cultura nacional propia, protegida contra el cosmopolitismo y la asimilación cultural. Este tipo de lenguaje sobre todo se levanta contra la contaminación e impureza cultural. Mientras la nación republicana era el re-

sultado de una inclinación moral y política, la nación de Herder es una creación natural, no un producto de los hombres, sino el trabajo de una fuerza orgánica viva que anima el universo. La cultura nacional, para él, es «inexpresable» y está 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.

En suma, se trata de dos lealtades opuestas. 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 común y convertirnos en verdaderos patriotas. Si en la concepción republicana nadie se convierte de forma natural en ciudadano, el amor por nuestra cultura nacional en Herder, es, por el contrario, una inclinación natural, una fuerza vital que la razón intenta corromper. Para otro de los grandes románticos como Fichte, la libertad no es, como la entendían los republicanos, la seguridad del individuo protegido por las leyes, sino «la necesidad de un pueblo para seguir siendo un pueblo original y no contaminado» (*Discursos a la nación alemana*). Así, 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 su patria.

Los autores mencionados prefiguran ya los modelos principales de lealtad correspondientes a otros tantos modelos de comunidad política (liberal, republicana y comunitarista, respectivamente). Los que hoy mismo están en liza.

Los modos actuales de lealtad política

En la teoría política contemporánea es común hacer la distinción entre tres modelos diferentes de comunidad política (o incluso entre tres modelos de *ciudadanía*). Cada uno de ellos implica un tipo de lealtad distinta por parte del ciudadano que, resumidamente, pueden presentarse así:

La comunidad liberal y la lealtad liberal

Puede entenderse por liberal aquella comunidad política al servicio de la identidad individual. Se enfatiza el individuo y su capacidad para trascender la identidad colectiva; el individuo tiene prioridad ontológica y es el punto de partida a partir del cual, y en función del cual, ha de explicarse cualquier entidad

colectiva. La defensa de los derechos individuales, es decir, el reconocimiento y la garantía pública de sus derechos en cuanto sujeto privado es su piedra angular.

Se entiende la ciudadanía como un *estatus*, antes que como una práctica política. El ciudadano liberal percibe las reglas sociales o las leyes como constricciones a su voluntad. Así, la maximización de la libertad exige la minimización del Estado. Su libertad es libertad negativa en el sentido más clásico (según la distinción de I. Berlin), como libertad frente al Estado. Sus preferencias son prepolíticas; sus gustos y sus querencias son tanto el punto de partida como el punto final: únicamente queda establecer reglas para coordinar los intereses contrapuestos (como la regla de la mayoría, por ejemplo).

El individuo liberal es el *homo oeconomicus*, el ciudadano que se comporta como un *ciudadano-consumidor* de bienes públicos. Asimismo, la única justificación que podrá encontrar para el Estado de Bienestar tendrá que ver con la mejor satisfacción de las demandas del ciudadano-consumidor. Por consiguiente, para el ciudadano liberal la actividad cívica será un mal necesario. Las obligaciones cívicas que se le demandan al ciudadano se limitan al respeto de los derechos ajenos y a la obediencia a las leyes emanadas de una autoridad estatal, dependiente en su legitimidad de la preservación de esos mismos derechos. Sus actividades como ciudadano se ajustan al patrón de la racionalidad económica: exige el cumplimiento de los contratos o ejerce su capacidad de elección. Frente a este ciudadano-consumidor estará el político-oferente, el profesional de la política, y los dos constituirán lo que hoy se da en llamar el «mercado político»: el votante expresa sus demandas y el político compite por satisfacerlas.

La comunidad liberal es aquella que defiende la primacía de lo justo sobre lo bueno, en el sentido de que los principios de la justicia en términos de derechos y deberes mutuos prevalecen sobre las distintas concepciones del bien que los ciudadanos puedan mantener. Ello implica la neutralidad ética del Estado, así como una neta distinción entre los ámbitos de lo público y de lo privado. Es decir, la primacía ontológica del individuo y la pluralidad axiológica sitúan en el centro de la vida social, no una forma de vida común, sino las condiciones que permitan a cada uno desarrollar su propia vida, sin interferencia de los demás. No hay otro «bien común» que la garantía de esas condiciones.

La *lealtad liberal* es, por tanto, la debida a las leyes, en cuanto garantes de los derechos y las libertades individuales. Es una le-

altad condicionada y situada dentro del marco de elección y deliberación individual. Se mantiene así una relación instrumental con la comunidad política, pues ésta no es sino el medio para servir a los individuos y dotarles de libertad y seguridad, con el fin de que cada uno encuentre su propia satisfacción o felicidad. En definitiva, el liberalismo plantea expectativas débiles respecto al comportamiento de los ciudadanos, concebidos como individuos interesados que tratan de minimizar en la medida de lo posible la actividad política, entendida ésta como una desviación de la búsqueda de su propio bien.

La comunidad comunitarista y la lealtad nacional

El modelo comunitarista puede entenderse como una comunidad política al servicio de la identidad comunal. El sujeto político principal no es el individuo, sino la comunidad, una comunidad considerada *natural* o como comunidad *de pertenencia*. Se enfatiza el grupo cultural o étnico, la solidaridad entre quienes comparten una historia o tradición. En el caso más típico, el nacionalismo, se considera la nacionalidad como prerrequisito de la solidaridad, así como condición para la identidad y para la legitimación del Estado.

Los comunitaristas critican firmemente los aspectos negativos de la concepción liberal dominante en las sociedades modernas: atomismo, desintegración social, pérdida del espíritu público y de los valores comunitarios, desorientación consiguiente al desarraigo respecto a las tradiciones que proporcionan la matriz social de las identidades de los individuos. En las modernas sociedades occidentales, concebidas como agregados de individuos con planes de vida propios y en la que cualquier invocación a algo como el «bien de la comunidad» es vista con recelo, se habrían deshecho, por tanto, las redes de solidaridad y compromiso social que la cohesionaban. Ello ha llevado a «la fragmentación, esto es, un pueblo cada vez menos capaz de formar un propósito común y llevarlo a cabo. La fragmentación aparece cuando las personas llegan a verse a sí mismas cada vez más atomísticamente y cada vez menos ligadas a sus conciudadanos en proyectos comunes y lealtades» (9).

Como afirman los comunitaristas, el yo siempre es un yo situado en una sociedad particular, en una situación histórica concreta. Ese «yo histórico» engendra deberes de lealtad hacia las

(9) Taylor, Ch., «La política liberal y la esfera pública», en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, págs. 365-366.

familias, los grupos y las naciones que participan de la definición de nuestro yo. Estos deberes pueden ser comprendidos como una expresión de autoestima o de aceptación de uno mismo. Para aceptarme o amarme a mi mismo, debo respetar y querer los aspectos de mi mismo que están ligados a los otros. Así, mi simple biografía crea obligaciones hacia otras personas, obligaciones que yo condenso bajo la noción general de *lealtad*. La sociedad vendría a ser como una sucesión de círculos concéntricos, con el Estado como círculo máximo; así, como círculos concéntricos, las distintas comunidades, desde la familia a la nación, mantienen una continuidad cualitativa con diferencias derivadas únicamente de la frecuencia de encuentros o relaciones, no de los valores. A lo largo de las distintas escalas, el cemento que mantiene la unidad es la participación en la misma idea de bien.

Para los comunitaristas, la socialización moral de los individuos tiene lugar en el seno de una comunidad particular. Así, la adquisición de la competencia lingüística se plasma en el aprendizaje de una lengua concreta, y no del lenguaje como tal. Del mismo modo el desarrollo personal de los juicios morales y políticos nacería en el seno de una moralidad concreta, y no a partir de una eticidad abstracta. Si para los liberales la universalidad y generalidad que caracteriza a las reglas morales se alcanza elevándose por encima de la particularidad social en la que se originan, para los comunitaristas estas reglas morales se alcanzan a partir de los bienes específicos y relativos en virtud de los cuales se justifican.

La *lealtad nacional* es, pues, la debida a la comunidad. La lealtad primordial es a la nación o a los conciudadanos en cuanto pertenecientes a esa nación, a esa identidad nacional. Es la lealtad a una concepción común de la vida buena, a una comunidad moral y política específica, que sólo puede ser asumida por quienes pertenezcan a ella. Se propugna, por tanto, el *patriotismo nacional*, definido como «un tipo de lealtad a la propia nación, lo que sólo aquellos que poseen esa particular nacionalidad pueden alegar» (MacIntyre, 1993:68), al que se considera como una virtud, puesto que es la condición de posibilidad para el desarrollo de la conciencia moral de los individuos.

Para MacIntyre, si sólo puedo aprehender las reglas morales en la versión en que se encarnan en una comunidad específica; si la justificación de la moralidad debe hacerse en los términos de los bienes particulares disfrutados en la vida de las comunidades particulares; y si sólo puedo existir y mantenerme como agente moral a través del tipo de sustento que me permite mi

comunidad, *entonces* resulta claro que el patriotismo puede ser considerado una virtud, necesario para el desarrollo de los individuos.

Como la pertenencia a una comunidad incide en la formación del carácter moral, el patriota estará obligado a abstenerse de criticar determinados aspectos de la comunidad a la que pertenece. En un contexto democrático, esta abstención de crítica —según MacIntyre— no se puede aplicar al *statu quo* del poder y del gobierno, sino que debe exigirse con respecto a *la nación entendida como un proyecto*, esto es, al de una comunidad moralmente distinta y portadora de una exigencia de autonomía política e institucional proyectada en el tiempo.

Entre las principales objeciones que puede hacerse a la lealtad política comunitaria está el hecho de que MacIntyre no da contenido etnocultural alguno a la idea de la nación, sino que lo define en términos de especificidad moral. Por tanto, la primera objeción estaría en que si la moralidad es siempre comunitaria, y si en función de ella se prescribe la lealtad política, las identidades culturales de los individuos necesariamente deberán de jugar un papel tanto en la moralidad como en la lealtad política.

Otro tipo de críticas al argumento patriótico se basan en que 1) la comunidad moral no tiene porqué ser el único ni el más importante ámbito de socialización moral de los individuos y, por tanto, el principal destinatario de su lealtad. 2) Aun aceptando que la lealtad como tal pueda ser una virtud, ya que contribuye a robustecer moralmente al ciudadano y formar su espíritu cívico, la existencia de otras agencias de socialización desvirtuaría al patriotismo como lealtad a la nación; 3) además, la lealtad del sujeto hacia su comunidad nacional puede ser de diversa naturaleza (sentimental o cultural, por ejemplo), pero no necesariamente política, es decir patriótica (10).

Por otro lado, al vincular la lealtad política con la idea de proyecto nacional (en la línea de MacIntyre) implícitamente se está descartando la connivencia de varias naciones en el seno de un mismo Estado, en tanto en cuanto supondría anudar proyectos nacionales potencialmente distintos a una misma estructura política.

(10) Estas objeciones están recogidas de F. Colom, *op. cit.*, págs. 223-224.

El modelo de comunidad política republicana puede entenderse como una expresión de la identidad *cívica*. Es decir, como aquella concepción de la vida política que preconiza un orden democrático dependiente de la vigencia de la responsabilidad pública de la ciudadanía. Por ello, su institución fundamental es precisamente la de ciudadanía, en su doble sentido: como conjunto de miembros libres de la sociedad política y como la condición que cada uno de ellos ostenta en tanto que componente soberano del cuerpo político.

Aunque comparte algunos de sus supuestos con el liberalismo y otros con el comunitarismo, no se confunde con ninguno de los dos. Comparte con el comunitarismo el hecho de que el ciudadano republicano también se sabe ligado, a la hora de configurar sus preferencias y su identidad, con su sociedad, y en que otorga importancia a la responsabilidad, a las obligaciones comunes. Comparte asimismo con el comunitarismo la crítica a la concepción individualista del liberalismo y su concepción puramente procedimental de la comunidad política. Sin embargo, afirma que el republicanismo no necesita compartir una noción cultural de una comunidad prepolítica, ni una idea sustantiva del bien común (no reconocen otro bien general que la libertad).

Tanto el comunitarismo como el republicanismo se vinculan con la historia y las tradiciones propias de la comunidad, pero la pregunta es: ¿cómo valorar estas tradiciones?, ¿hasta qué punto respetarlas? Para los comunitaristas —y especialmente para los nacionalistas— la mejor guía para la toma de decisiones futuras se encuentra en el pasado; del mismo modo, a la hora de decidir cuál es el modelo de vida —el ideal del bien— la pregunta debe responder a interrogantes del tipo ¿de dónde vengo? o ¿cuál es la comunidad a la que pertenezco? El republicanismo, en cambio, no está en absoluto comprometido con ese tipo de mirada al pasado (se mirará al pasado en busca de ejemplos valiosos, en todo caso, si los hay), porque la cuestión clave, abierta al futuro, seguirá siendo: ¿qué tipo de comunidad queremos construir? o ¿qué es lo que anhelamos llegar a ser colectivamente? La respuesta republicana, por tanto, se encontrará libre de ataduras del pasado.

Si para los comunitaristas la identidad de las personas se define desde su pertenencia a una determinada comunidad (a partir de su inserción en una «narración» que trasciende su propia vida), para el republicanismo esta definición de identidad se establece mediante un diálogo con la comunidad viviente (con las

generaciones actuales), puesto que ésta debe tener autonomía para decidir cuál es el modo en que quiere vivir.

De hecho, muchos de los pensadores más notables asociados al republicanismo erigieron sus principales argumentos en contra del valor de las tradiciones. Fue el caso típico de Thomas Paine (que escribió buena parte de sus trabajos frente a Edmund Burke y el pensamiento conservador que reivindicaba las «buenas tradiciones inglesas»). También Jefferson, amigo personal de Paine y republicano también, afirma la idea de que «la tierra pertenecía a los que estaban vivos». A partir de aquí nos podemos encontrar con una línea de pensamiento coherentemente republicana que es claramente *anticomunitarista*. Así, para el republicanismo, la veneración de las tradiciones tendió a ser vista como contraria al ideal del autogobierno, como una manera habitual y siempre repudiable de obstaculizar la concreción de dicho ideal (11).

El republicanismo comparte con el modelo liberal, por otro lado, la importancia que ambos conceden a los derechos y a la libertad negativa. El republicanismo hace suya la afirmación moderna de la autonomía y el pluralismo. Considera que la libertad está ligada a la garantía del orden normativo equitativo creado y mantenido por las instituciones públicas, en tanto éstas se nutren de la participación y el cumplimiento del deber cívico por parte de los ciudadanos. Así, mientras los liberales asocian siempre la libertad a la no interferencia, los republicanos la ligan con la ciudadanía entendiéndola como «no-dominación» (opuesta a la servidumbre, como insiste Pettit). Es decir, entienden la libertad como la *garantía* de no interferencia arbitraria por los demás en el ámbito legítimo de acción que se le reconoce a cada uno (sería un concepto más cualitativo que cuantitativo).

El republicanismo concibe la ciudadanía principalmente como *práctica política*, como forma de participación activa en la cosa pública. No se asienta sobre la primacía ontológica del individuo, ni sobre la defensa de sus derechos particulares, sino sobre un modo de vida compartido. De hecho, desde el republi-

(11) Pero el rechazo republicano de las tradiciones tampoco implicó un rechazo indiscriminado frente a las mismas. Así, muchos autores republicanos invocaron ciertas tradiciones del pensamiento clásico; también Paine pudo invocar «genuinas» tradiciones inglesas (que él consideraba igualitarias) frente a las tradiciones conservadoras que invocaba Burke. Pero, en todo caso, fue un caso instrumental, estratégico; es decir, algunas tradiciones tenían sentido en la medida en que estuvieran al servicio de la causa del autogobierno, ver R. Gargarella, 1999, págs. 178-180).

canismo no se habla de «derechos naturales», sino de derechos *ciudadanos*, es decir, derivados de acuerdos y normas, resultados de un proceso político, y no su presupuesto. La igualdad y los derechos están, por tanto, basados en el autogobierno, que requiere de la participación activa de la comunidad política.

La *lealtad cívica* sería la debida al marco universal de la constitución democrática, es decir, a la ley, como lo que permite y consolida la diferencia, el respeto a lo particular y la convivencia tolerante y pacífica en la diversidad. Porque, para defender esa libertad como no dominación y para que esté asegurada para todos los ciudadanos por igual, el mejor modo es crear un sistema jurídico e institucional que proteja la acción de los ciudadanos, confiriéndoles derechos mediante leyes y sanciones. De este modo, para el republicano, la libertad va unida a la ley y al sistema político que ésta produce. Se trataría de una relación no instrumental con la comunidad política; porque ésta se considera como un bien en sí misma. Más que en derechos, la ciudadanía republicana se basaría en deberes (12), que serían la base de los derechos: puesto que la libertad depende de la acción común, los ciudadanos tienen el deber de comprometerse con lo público, así como respetar la esfera de acción libre que corresponde legítimamente a sus conciudadanos.

Todo ello implica *virtud cívica*, que es la virtud política democrática o republicana, «compuesta de tolerancia, espíritu público, exigencia de información: es decir, una cierta sed de saber qué pasa en la esfera pública. Está compuesta, también, por una medida de *confianza* en la capacidad propia y la de la ciudadanía para intervenir y modificar —siquiera marginalmente— para mejorar las condiciones de la vida compartida» (S. Giner, 1998:81). Esta virtud cívica se plasmaría en la llamada «lealtad constitucional» y una de las preguntas capitales a este respecto es si basta la lealtad constitucional como sustituto de la lealtad nacional. O, dicho de otra manera, si aquella es capaz de susci-

(12) Skinner, por ejemplo, defiende que es necesario que los individuos comiencen a «colocar sus deberes [de participar activamente en la vida política de la comunidad] por encima de sus derechos». Polemiza así con la idea de Dworkin según la cual los derechos deben entenderse como «cartas de triunfo» frente a los reclamos de las mayorías. En este sentido reconoce la posibilidad de que el Estado utilice su poder coercitivo para «forzar a la gente a ser libre», forzándose a cumplir con el abanico completo de sus deberes cívicos. Ello implicaría que el Estado liberal abandonase su neutralidad respecto a las concepciones del bien que sus miembros escogen. Este será uno de los reclamos distintivos del republicanismo a lo largo de toda su historia: el de subordinar la organización política y económica de la sociedad a la obtención de buenos ciudadanos, pretensión que siempre ha tendido a ser rechazada por el liberalismo.

tar un grado de solidaridad y unión parecido o mayor que las identidades nacionales. Los comunitaristas niegan rotundamente esta posibilidad, subrayando la necesidad del patriotismo nacional como fuente principal de integración, solidaridad e identidad. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

El tipo de lealtad republicana ha estado históricamente asociado (distinguiendo el clásico del revolucionario francés) al concepto de patriotismo, al que prestaremos especial atención dentro de poco. Pero antes, será bueno enfocar más de cerca la forma contemporánea dominante del modelo comunitarista: el nacionalismo y la lealtad nacional.

Nacionalismo y patriotismo

El nacionalismo y la lealtad nacional

Si bien el patriotismo surge con la institucionalización política de toda sociedad libre, y así encontramos ejemplos de él desde las culturas más antiguas, el nacionalismo, en cambio, es un fenómeno de la modernidad. La irrupción de los Estados nacionales coincide con el hecho histórico de que la identidad étnica de sus miembros adquiere una potencialidad política. Los Estados nacionales exigirán homogeneidad cultural, lealtad política e intervención estatal en la sociedad. En conjunto, se han dado dos visiones diferentes, casi opuestas, de nación:

1) Nación revolucionaria (Idea de la Ilustración y del discurso revolucionario)

Es la que el abate Siéyès definía como «un cuerpo de socios que viven bajo una ley común y representada por la misma legislatura». Es en este sentido en el que Siéyès hace del Tercer Estado una «nación completa», ya que, al poseer cada orden en el antiguo Régimen sus derechos y sus deberes, la unidad de la nación se detiene en los límites de un orden y no llega a englobar la totalidad de los órdenes, que son, pues, como otras tantas naciones. Desde esta perspectiva, la nación procederá de la unión de las voluntades en una asociación libre, fundada en los principios del contrato social.

La nación se inscribe en una perspectiva constructivista o artificialista: más que un cuerpo al que se pertenece, la nación revolucionaria es un edificio que se construye a partir de un vínculo contractual y que ha de pensarse, pues, en términos de voluntad. Por tanto, la nacionalidad no es una determinación natural. No se nace, se hace uno francés, por ejemplo, mediante

un acto de adhesión voluntaria a la comunidad democrática o al contrato social. La nacionalidad se reabsorbe así en la ciudadanía y se define menos como lazo afectivo que como adhesión racional a unos principios. La patria, en el sentido revolucionario del término, es la comunidad democrática en cuanto espacio de los derechos del hombre. Si la nacionalidad procede de un acto de adhesión voluntaria, el acceso a esta nacionalidad nace de una elección libre, descansa en un compromiso que puede romperse.

Esta idea de nación se sitúa menos en la génesis de un nacionalismo definido por un culto de expansión vital que en el horizonte de un cosmopolitismo: de derecho, todo hombre puede, en efecto, adherirse a la nación así entendida, puesto que sus principios son los del humanismo en su traducción jurídica, a saber, la Declaración de los derechos del hombre. La nación revolucionaria, por tanto, se piensa en el horizonte del cosmopolitismo y en el de la paz perpetua.

2) Nación romántica (*Volksgeist*)

Es la nación-genio en contraposición a la nación-contrato (13), o lo que Joseph de Maistre determina por medio de la noción de alma colectiva. En esta concepción, la libre asociación es sustituida por la de la totalidad inclusiva; la idea de construcción, abierta a un futuro, es sustituida por la de tradición, enraizada en un pasado; la idea de adhesión reflexiva por la de vínculos naturales orgánicos, por la pertenencia a una comunidad viva de lengua y de raza. Mientras que la nación de los *Aufklärer* podía equivaler a la universalidad del género humano, la nación de los románticos, pensada bajo la idea de diferencia, al someter el horizonte del cosmopolitismo al del nacionalismo, se abre a la perspectiva de una irreductible heterogeneidad de las comunidades nacionales.

Por supuesto, no debe caerse en la tentación de reducir estas dos ideas de nación a una pura división entre dos culturas (alemana y francesa). Pero lo que nos interesa es que la sustitución de la perspectiva universalista por la diferencialista tiene consecuencias notables: el constructivismo cede su lugar a un enfoque naturalista de la idea nacional, fundado en el principio de que existirían diferencias naturales entre los tipos de hombres. Así que no es la adhesión, sino el arraigo en una naturalidad, lo que decide la pertenencia a una nación. Si la nación es una enti-

(13) Distinción que establece claramente, por ejemplo, A. Finkelkraut, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1978, pág. 31.

dad natural, la nacionalidad es igualmente una determinación natural, para la cual hay que cumplir ciertos requisitos mínimos naturales (o supuestos como tales), de los cuales el criterio de la lengua pasa al primer plano (14).

En la idea romántica de nación, la pertenencia no se elige: es, o bien natural, o bien reconocida como cuasinatural, como análoga a una naturalidad. En la misma lógica, es muy difícil concebir la pérdida de nacionalidad. Así, el emigrado sigue siendo de la nacionalidad de origen, porque su pertenencia es aquí infrarracional, infravoluntaria, dato natural que sólo la muerte puede suspender (15). En este sentido, la idea romántica de nación tiene un fuerte componente afectivo: inscrita en mi ser antes de que yo razone y elija, la dimensión nacional es sentida, experimentada, como se siente una filiación, la imagen de la madre-patria, que refuerza la dimensión de naturalidad, en el sentido en que, de la nación, todos somos hijos.

Uno de los aspectos más característicos de la formación de las modernas identidades nacionales radica en la invención *ad hoc* del pasado, papel éste que fue cumplido por las *intelligent-*

(14) La importancia de la lengua es una constante en autores nacionalistas vascos: «El idioma es la verdadera y genuina tradición nacional, es el espejo del complejo intelectual del alma, es el fiel inventario de los conocimientos del pueblo, la más exacta representación del carácter y de la civilización nacionales (...) Su léxico, pobre o copioso, altivo o encanallado, nos da preciosas indicaciones sobre la mentalidad, la moralidad, la suma de conocimientos y las etapas de la evolución del pueblo. La sintaxis, la conjunción y los modismos nos dejarán explorar íntimos repliegues del alma nacional que en vano se buscarán por los métodos psicológicos; nos descubrirán sucesos del pasado que no están consignados en los libros de historia», Luis Eleizalde, «La nacionalidad vasca», *Euskadi*, 13 de diciembre de 1914.

(15) «... nosotros los euskerianos, debemos saber que la Patria se mide por su raza, la historia, las leyes, las costumbres, el carácter y la lengua, y que esta Euskeria nuestra podría ser tan Euskeria, asentada en las estribaciones occidentales del Pirineo y en el Golfo de Bizkaya, como trasladada a una isla del Pácifico o a las costas de los Grandes Lagos africanos; así como no sería tal Euskeria la que, si las cosas siguen como hasta ahora, habría de resultar, andando el tiempo, constituida por la raza maketa en esta tierra», Sabino Arana: «Vulgaridades», *Bizkaitarra*, 18, 31 de diciembre 1894.

Para Arana la esencia de la nación vasca (Bizkaya en un principio) está en el lema «*Jaun-Goikua eta Lagi-zarra*» («Dios y Ley vieja»), por lo que afirmará que «una sola legua cuadrada en cualquier parte del mundo, donde se establezcan algunas familias con este lema, eso es Bizkaya», Sabino Arana «*Areitz orbekak*» —«Las hojas del roble»—, *Bizkaitarra*, 20, 16 junio 1895. Esta forma de pensar es una constante en lo que se ha denominado la «diáspora vasca», especie de país de origen irreal y mitificado en el que se siguen creyendo y recreándose muchos emigrantes vascos.

sias nacionales que tenían mucho que ganar al hacerlo (16). E. Renan ya advertía que «el olvido, e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad» (1983:14-15). O como F. Colom añade: «Las naciones suelen ser más bien el producto de ideólogos y literatos que de la naturaleza, la cultura o la historia» (1998:218).

Para este último autor, la relevancia que los elementos etno-culturales han tenido sobre los criterios de identificación política ha provocado que «con la impregnación etnocultural de la ciudadanía se creó la posibilidad de que las lealtades de los ciudadanos emancipados del absolutismo entrasen en conflicto» (1998:218). De ahí que el Estado ya ha terminado por asumir esta tutela, sin poder permanecer neutral frente a una serie de decisiones de hondo calado político, como la elección de una lengua para la instrucción y la administración pública, la determinación de los contenidos curriculares o la fijación de un calendario de fechas relevantes para la simbología nacional; y en este sentido, la existencia de una pluralidad de identidades etno-culturales en el seno de un mismo Estado se ha convertido en un problema político potencial.

Cuestión decisiva es la que Julien Benda (17) llama el equívoco fundamental del nacionalismo, y que se manifiesta en los dos movimientos sucesivos que en él se producen. El primer movimiento trataría de buscar semejanzas con sus connaturales, mientras que el segundo separaría a estos semejantes del resto: el *nosotros* frente a los *otros*. «Por el primer movimiento, abandona su egoísmo, abdica de su voluntad de ser una individualidad única, separada de todas las demás. Por el segundo, recupera esta voluntad en nombre del grupo del que se hace miembro. Toda formación de una nación comporta estos dos movimientos. (...) Todo ser colectivo supone una voluntad de asociación y una voluntad de oposición. Un amor y un odio» (118-119) (18).

(16) Dentro de este «género invencionista», y refiriéndose al caso vasco, destaca el análisis de Jon Juaristi sobre la literatura legendaria foralista del siglo XIX y su papel en la construcción de un halo ancestral en torno a la lengua y al folclore vascos. Este halo serviría posteriormente de apoyo ideológico para el nacionalismo político vasco, Juaristi J., *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid, Taurus, 1987.

(17) Benda, Julien, *op. cit.*

(18) Este «narcisismo de las pequeñas diferencias» está magistralmente ilustrado en el libro de M. Ignatieff *El honor del guerrero*.

Este componente de odio a los vecinos es una característica universal de los nacionalismos, y en el caso del vasco es evidente que se ha configurado en gran parte en contra de España. Así, en toda la literatura nacionalista vasca el término que más aparece es «España» y la animadversión a todo lo español es una constante desde su origen. A modo de ejemplo, veánse algunos artículos de la primera sociedad nacionalista, *Euzkeldun Batzokija*, fundada por Sabino Arana:

«Artículo 14.- Se prohíbe toda discusión sobre políticas españolistas entre sí mismas comparadas, a fin de que las frases que no pasen de ser expresión de juicios de la inteligencia, no las tome el que las oiga por signos de adhesión de la voluntad.»

«Artículo 34.- La Sociedad no se adherirá a ninguna manifestación pública que, iniciada por otros partidos u otras sociedades, tenga carácter anticatólico o españolista, y prohíbe a sus miembros el tomar parte en ninguna de ellas, bajo la pena de expulsión» (19).

Pero, según Julien Benda, la esencia del nacionalismo está en este segundo movimiento, a través del cual el individuo, por medio de su nación y no de su persona, se considera distinto del resto del mundo. Esta perversión de la lealtad hace que «mientras que se avergüenza de ciertos actos que comete para la prosperidad de su persona, venera esos mismos actos si tienen como fin el interés de su nación. El robo, la mentira, la injusticia, son entonces virtudes. El egoísmo, al hacerse nacional, se ha convertido en egoísmo “sagrado”» (1979:121).

La distinción entre patriotismo y nacionalismo

Como hemos visto en el recorrido histórico del inicio, en el discurso político tradicional el uso del término *lealtad* ha estado ligado con el del *patriotismo*, en forma de amor o lealtad a la patria, no entendida al modo nacionalista como amor a la tierra de un nosotros étnico, lingüístico, histórico o cultural, sino como adhesión cívica al derecho y al sistema de instituciones del país. Los antecedentes pueden documentarse en los textos de Tito Livio o Cicerón, hasta los de Maquiavelo y los humanistas del Renacimiento, Montesquieu o Rousseau y, por supuesto, en los textos de Kant sobre la paz en Europa y la paz

(19) Sabino Arana, *Proyecto del reglamento del Euzkeldun Batzokija*, 1980, págs. 279-291.

mundial, que defienden un republicanismo de alcance universalista, asumido ya en el siglo XX por autores como Arendt o Dahrendorf.

«Amor a la patria» y «lealtad a la nación», es decir, patriotismo y nacionalismo, han aparecido como sinónimos tanto en la literatura académica como en el lenguaje corriente (20). No obstante, hoy existe en la teoría política una corriente creciente que reivindica que el término «patriotismo» ha de ser desligado del de nacionalismo, y para ello abogan por la recuperación histórica o —mejor— por la *reinvenición* del *patriotismo republicano*.

Uno de los exponentes de esta corriente, Maurizio Virolli, lo afirma así: «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»(1997:15-16).

La diferencia entre ambas sería una cuestión de énfasis: mientras 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. Es cierto que, 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 la nación y la unidad cultural y espiritual de un pueblo se han invocado para apoyar la lucha por la libertad. Sin embargo, 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.

(20) En euskera el problema para expresar esta diferencia es mayor, puesto que, ya desde su inicio, los términos «*aberria*» (patria) y «*abertzaletasuna*» (lit., patriotismo) fueron inventados por Sabino Arana (en 1896) para referirse exclusivamente a «nación» y «nacionalismo». De este modo, no poseemos en nuestra lengua un modo de decirnos «patriotas» sin connotar con ello «nacionalista».

Si, entonces, entendemos el patriotismo como republicano o constitucional, debemos aclarar que el binomio patriotismo y constitución, a pesar de su componente emotivo, no puede entenderse sino como resultado de una adhesión política libremente razonada. La lealtad patriótica se funda en la libertad que la patria hace posible y que la Constitución reconoce y garantiza (21). Sin embargo, se puede hablar también de «un patriotismo no razonado, sino inducido a través de la inculturación o del adoctrinamiento. En ese caso, sin embargo, ausente el elemento racional, la diferencia con la idea de nacionalismo se atenúa» (J. M. Rosales, 1999:142).

Sin embargo, en general, podemos destacar estas dos notas distintivas básicas entre patriotismo y nacionalismo: 1) «el papel que la decisión racional y libre del ciudadano juega en la configuración de la lealtad colectiva: preconventional (es decir, inducida) o convencional (aún no universalista), adaptando la terminología moral de Kohlberg, en el caso del nacionalismo, y postconventional en el caso del patriotismo»; 2) la objetivación propia de cada tipo de lealtad, es decir, si el patriotismo representa una adhesión emocional al propio Estado o sus instituciones políticas, el nacionalismo sería una adhesión al propio «pueblo» o grupo etnonacional.

En definitiva, si la lealtad nacionalista se fragua en torno a la idea de pueblo (es decir, en torno a la historia y la cultura de un grupo étnicamente identificado, homogéneo), la lealtad patriótica se consolida en torno a un sistema de instituciones que, por principio, ha debido ser construido. Es decir, es la adhesión emotiva y racional a un sistema político, que no es interpretado como la creación del genio nacional, sino como producto del acuerdo de la comunidad.

El debate contemporáneo en torno a la lealtad política

Las identidades complejas y el conflicto entre lealtades políticas

Los modelos de comunidad y de lealtades estudiadas hasta aquí no son sino comunidades-tipo y lealtades-tipo: la realidad es más compleja. De hecho, nuestras identidades contemporáneas se forjan dentro de varios grupos de pertenencia y con diferentes y variados léxicos de identificación personal y comu-

(21) En este sentido, Sternberger (según cita Rosales, 1999: 141) recuerda a menudo la frase de La Bruyère: «*Il n'y a pas de patrie dans le despotisme*».

nal. Se habla tanto de identidades complejas (MacCormick, Taylor, Walzer) como de «ciudadanía compleja» (Taylor) para referirse a la superposición —a menudo conflictiva— de identidades y de lealtades.

El caso que mejor ejemplifica —y que de más cerca vivimos— un problema de *conflicto de lealtades políticas* es el de la primacía —en el nacionalismo— de la lealtad de pertenencia (la lealtad nacional) frente a la lealtad cívica. Dicho de otra manera, desde el punto de vista de la lealtad política, más interesantes que los casos de conflictos étnicos relacionados con la consolidación de procesos democráticos (hundimiento del comunismo, tránsito a la democracia y a la economía de mercado), serían aquellos donde no se cuestiona la estructura democrático-liberal, sino el tipo de relación entre las identidades nacionalmente definidas y el poder estatal (son los casos de Canadá, Bélgica o España, donde la organización territorial del Estado ha procurado dar una respuesta a la presencia de esas minorías).

Concentrémonos en el conflicto de identidades (cuando no coinciden nación y Estado) y de identidades políticas compartidas (ser vasco, español, europeo...). Tomemos la definición de *nacionalismo* que tomemos, todas ellas consideran «“la nación” como la unidad decisiva, como el núcleo de la lealtad humana» (Schwarzmantel, 1994:20). Y esta posición se asienta en dos principios, a saber: «La unidad nacional (la nación) y la unidad política (el Estado) deben coincidir y las obligaciones para con esta unidad (el Estado-nación) deben ser superiores y, en momentos de conflicto, imponerse a otras obligaciones o lealtades» (*ibid.*). Así, los movimientos nacionalistas suelen apelar a un acuerdo (la ley, el Estado de derecho) en tanto en cuanto les conviene, pero sin renunciar a su lealtad nacional. Esta incoherencia o este juego de conveniencias de la *doble lealtad* o *aparición* de doble lealtad (PNV, por ejemplo) lleva a una inestabilidad permanente del marco legal y político.

En este conflicto de lealtades encontradas, en la pugna entre la lealtad nacional la lealtad estatal, se plantea todo un abanico de cuestiones a cual más decisiva: el problema del sujeto político (si es individual o colectivo) y el de sus derechos (si son individuales o existen los derechos colectivos), así como el eventual derecho de autodeterminación (cuestiones a los que prestan especial atención, entre otros muchos, Taylor y Kymlicka). La lealtad nacionalista en el seno de un régimen democrático es una lealtad partida, una conciencia escindida entre derechos colectivos y derechos individuales, derechos históricos y derechos presentes, pueblo y sociedad, solidaridad con

los correlegionarios y con los conciudadanos, lealtad a los muertos y lealtad a los vivos, prevalencia del pasado o del presente. Pero siempre con el riesgo potencial de que, en caso de conflicto abierto, la lealtad al pueblo se imponga a la lealtad ciudadana.

En otros términos, surge el debate acerca de la posible incompatibilidad o incoherencia entre el nacionalismo (la lealtad nacional como principal lealtad) y la democracia (liberal, o incluso republicana). La compatibilidad sería posible si el nacionalismo supusiese una lealtad política, es decir, una adhesión a lo que se ha construido o a lo que se puede construir por medio de la democracia; pero ello abocaría a una contradicción: el nacionalismo ya no sería adhesión a algo anterior (a una esencia de claros contenidos históricos), sino a algo posterior (en permanente construcción o reconstrucción).

¿Sería posible desarrollar, en este sentido, un concepto «cívico» o político de nación, opuesto a una idea étnica de nación, que pudiera contribuir a la estabilidad democrática? (tal y como sugiere Schwarzmantel, 1994). Este es, planteado en otros términos, uno de los grandes retos contemporáneos: ¿es viable un patriotismo republicano, despojado de la exclusividad nacionalista? Es decir, una forma de amor a la patria que suscribiera las palabras de A. Camus (en *Cartas a un amigo alemán*): «Me gustaría poder amar a mi país sin dejar de amar la justicia. No deseo para él cualquier tipo de grandeza, y menos todavía la de la sangre y la mentira. Quiero que la justicia viva en él y le dé vida».

Posibilidad y pertinencia del «patriotismo republicano», el «patriotismo constitucional» y el «patriotismo federal»

Fue el politólogo alemán Dolf Sternberger quien introdujo en 1979 el concepto de «patriotismo constitucional» (*Verfassungspatriotismus*), idea que pertenece a la tradición republicana desde sus orígenes en Roma, y que ha adoptado y desarrollado posteriormente Habermas. Éste llega a plantear una analogía entre el papel que ha jugado el patriotismo constitucional en la formación de una nueva cultura política en Alemania y el papel que podría jugar un patriotismo contitucional trasladado al entorno de la Unión Europea en la formación y en la consolidación de la cultura política comunitaria.

El patriotismo constitucional, tal como lo expone Habermas, es 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. Sostiene que para articular una identidad colectiva no hace falta referirse a la propia tradición: el patriotismo constitucional tiene fuerza formadora de identidad, basada en criterios universalistas (el Estado nacional de la Revolución Francesa tuvo sentido cosmopolita; se trataría de reavivar ese elemento y desarrollarlo en el multiculturalismo). El mismo contenido universalista (los principios del Estado de derecho y de democracia) será asumido en cada caso desde su propio contexto histórico. Este patriotismo es crítico con las propias tradiciones: debemos reflexionar sobre qué tradiciones queremos seguir y cuáles no. En este sentido (y dirigiéndose particularmente al caso alemán), propone extender la responsabilidad también hacia el pasado. Sólo la sensibilización frente a los inocentes torturados puede generar una distancia reflexiva respecto a nuestra propia tradición. Por ello, nuestra identidad no es sólo algo que hemos encontrado, sino también es nuestro proyecto (y ésta es la principal crítica contra el comunitarismo y el nacionalismo). La tradición debe ser selectiva y debe pasar por el filtro de la crítica, por el filtro de la «conciencia de pecado» (1989:121).

Si la *polis* griega identifica comunidad política y comunidad moral, la república, en cambio, se constituye como comunidad de derechos que iguala a sus integrantes por el estatuto jurídico de la ciudadanía y no requiere para la pertenencia ninguna forma de solidaridad, salvo la solidaridad cívica con la república. El patriotismo republicano se traduce en una adhesión a la ley y al sistema político que hace posible el ejercicio de la libertad civil. Más allá de esa condición es, y debe ser, compatible con el pluralismo moral, y también, con el pluralismo cultural y étnico. Es decir, 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. Habermas recalca, por esta razón, que el patriotismo constitucional es la única forma de patriotismo aún al alcance y todavía posible para el pueblo alemán tras Auschwitz.

Habermas separa explícitamente su propia interpretación del patriotismo de la constitución del patriotismo, a la que considera una tradición intelectual derivada de Aristóteles. Virolli, por el contrario (probablemente influido por Taylor), considera tal interpretación como un grave error histórico, ya que el republicanismo moderno, particularmente las teorías republicanas de ciudadanía y patriotismo, deben mucho más a los autores republicanos romanos que a Aristóteles. E incluso después de la traducción de la *Política* de Aristóteles, la esencia de las teorías

humanistas sobre la ciudadanía y el patriotismo era romana, así como lo fue la inspiración para las teorías de Maquiavelo y posteriores teorías republicanas sobre la ciudadanía (como bien ha explicado Q. Skinner).

Desde la perspectiva del Estado constitucional, el pueblo aparece descrito como el conjunto de la ciudadanía, cuyo vínculo de unión no es natural, sino de carácter político. El Estado tiene un origen contractual, como también lo tiene la constitución. ¿Cómo unir, sin embargo, nacionalismo y constitucionalismo (republicano)? Ya experimentaron una fusión inicial con la Revolución Francesa; desde entonces, su relación ha sido conflictiva. Según afirma Rosales (1999:147), Sternberger y Habermas ponen en cuestión la viabilidad democrática de la vía nacionalista *por sí sola*: «La evolución hacia el republicanismo constituye la única alternativa democrática, pero ésta debe incorporar el componente nacionalista. El patriotismo constitucional representa una alternativa razonable de identidad política: supranacional y al mismo tiempo compatible con el pluralismo de identidades nacionales, como defenderá Habermas, en una línea similar a la idea del “*overlapping consensus*” de Rawls».

Virolli sugiere que el lenguaje del patriotismo republicano podría servir como «un fuerte antídoto» contra el nacionalismo. Ambos son lenguajes esencialmente retóricos, buscan «resucitar, fortalecer y dirigir las pasiones de un pueblo con una identidad cultural e histórica específica, más que obtener la aceptación por parte de agentes racionales impersonales. (...) 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 fraternidad que intenta convertir en fuerzas que sostienen la libertad en lugar de fomentar la exclusión o la agresión» (1997:24). Es decir, para que uno realice su parte, debe sentirse parte de algo, debe haber algún tipo de sentimiento de pertenencia o de ser miembro.

La retórica del liberalismo, que exhorta a los ciudadanos a verse, por encima de todo, como individuos dotados de una serie de derechos frente a las intrusiones por parte de otros individuos o por parte del gobierno, es muy difícil que genere el compromiso y la solidaridad necesarios para hacer que muchos trabajen juntos con vistas a regenerar a una nación. Del mismo modo, sostiene Virolli, aquellos llamamientos más allá de la particular lealtad al grupo, según las cuales sus miem-

bros —como individuos racionales y morales— deben compartir la lealtad a los valores universales de libertad y justicia, son insuficientes, porque «la comunalidad basada en valores universales compartidos es demasiado distante y general» (1997:31).

El patriotismo que aquí se reivindica es aquel que lucha contra todo el que intente imponer el interés particular por encima del bien común; es el que propugna el deber de oponerse a la discriminación y a la exclusión, sin que lleve parejo ninguna obligación de homogeneidad cultural, o étnica, o religiosa. 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 los derechos comunes. Muchos de los filósofos políticos contemporáneos, sin embargo, han considerado 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 les importa a los ciudadanos contemporáneos, afirman estos pensadores, no es la virtud cívica sino la libertad, es decir, para utilizar la famosa distinción de Benjamin Costant, quieren la libertad de los modernos, no de los antiguos. Ante esta visión que afirma la inviabilidad actual de la virtud cívica de los antiguos, otros pensadores (como S. Giner o V. Camps, por ejemplo) reivindican, en cambio, su necesidad y su centralidad.

Otra pensadora que ha presentado el patriotismo como un buen antídoto contra el amor nacionalista a la patria, entendido como conjunto de bienes que han de ser preservados a toda costa con sus características y particularidad, porque son nuestros, es Simone Weil y su concepción de la «piedad por la patria» (patriotismo de la compasión), a la que ya hicimos alusión. Como el nacionalista, el patriota también mira a la historia de su patria, y también se siente vinculado a ella, pero no ve razones para avergonzarse. Al nacionalista la cultura de su nación le parece una riqueza amenazada por la invasión política y cultural extranjera, o por la debilidad de sus compañeros. El patriota, sin embargo, tiene una imagen más variada, compuesta de grandeza y gloria pasajeras, crímenes y escándalos, humillaciones y miserias, tanto pasadas como presentes. Todo es suyo y no quiere olvidar.

Entre nosotros, F. Colom, por su parte, aboga por un «patriotismo federal» que instaure aquella «lealtad política compartible por los ciudadanos de Estados plurinacionales» (1998:231). De acuerdo con el pensamiento rawlsiano, la condición de posibilidad de este patriotismo estribaría en el logro de un parti-

cular consenso constitucional, es decir, un *consenso federal*: un acuerdo estable sobre la proyección política atribuible a las identidades nacionales en la estructura territorial del Estado. «El patriotismo federal sería, pues, una particular forma de *lealtad constitucional*. Sin embargo, a diferencia de las connotaciones procedimentales del concepto habermasiano de *patriotismo constitucional*, en los Estados plurinacionales dotados de instituciones territoriales de autogobierno el patriotismo federal supondría un ejercicio simultáneo de lealtad a una doble condición de membrecía y, por consiguiente, de *identificación* de sus ciudadanos: etnonacional y estatal-nacional» (1998:232). Las virtudes políticas vinculadas a esta idea de patriotismo se resumirían en una: la de una lealtad federal exigible a todos. «Esta lealtad entrañaría la renuncia a la utilización estratégica del poder con fines distintos de los plasmados en el consenso federal».

Dicho de otra manera, el patriotismo federal, más que a un compromiso con la libertad común de la *res publica*, siempre susceptible de ser denunciada como libertad ajena por las minorías nacionales, apelaría a «una implicación en las *libertades comunes* atribuibles a un Estado democrático y compuesto, siendo conscientes de que la garantía de la libertad y de la identidad propias, por ese orden, depende del compromiso razonable con las libertades e identidades que reclamasen para sí los demás conciudadanos de un país» (1997:233).

¿Hacia identidades y lealtades postnacionales?

Al estudiar la *identidad del yo*, Habermas afirma que es necesario conjugar en esa identidad el doble carácter del sujeto de *persona* e *individuo*, ubicando el yo entre lo universal y la particularidad. Pero el nudo del problema estriba en que la identidad de un yo maduro requiere estructuras universalistas, lo que desborda el marco grupal, étnico, o incluso nacional-estatal en que se había desarrollado la dialéctica entre *identidad del yo* e *identidad colectiva*. El problema es el siguiente: ¿cómo puede entenderse la identidad colectiva para que sea una «identidad racional», más allá del etnicismo, del nacionalismo, y en consonancia con el cosmopolitismo al que empuja nuestra situación civilizatoria y que es necesario retomar y profundizar con criterios éticos universalistas?

Habermas responde a esta cuestión con su propuesta de una «identidad postconvencional», «postradicional» o incluso «postnacional». Tal es la identidad correspondiente al «patriotismo de la constitución», que asume con criterios cosmo-

politas lo que es la realidad actual del Estado: esto es, su rebasamiento por arriba mediante su progresiva inserción en organismos supraestatales, y por abajo a través de su fragmentación en instancias autonomistas o federalistas. Los nacionalismos han sido una solución en falso, y la forma necesaria de identidad colectiva no hay que asentarla ya sobre la afirmación tendencialmente irrestricta del Estado y su poder, sino desde sus límites tal como son postulados por la universalización de la democracia y de los derechos humanos (ver Habermas, 1989:88-93). Estos son los límites en cuyo interior cabe el «patriotismo de la constitución», centro de gravedad para una identidad colectiva «racional», abierta a lo universalista.

La pregunta que brota a renglón seguido es la de si estos géneros de patriotismo propuestos tendrían la suficiente fuerza para crear firmes vínculos de unión y solidaridad entre los ciudadanos. Es decir, si podrán sustituir de manera eficaz la adhesión al *nosotros* comunitario que crea la retórica nacionalista. Dicho de otra manera, si confiaremos únicamente en razones universalistas —como dice Habermas— sin recurrir a argumentos que se refieren a una «historia común y a un origen común». De hecho, ésta es la principal crítica que los comunitaristas (como hemos visto en el caso de MacIntyre y su justificación del *patriotismo nacional* en tanto que virtud necesaria para el desarrollo de la identidad personal y grupal) dirigen a Habermas y demás propulsores del patriotismo republicano. Según los comunitaristas, sólo la identidad nacional, el fuerte sentimiento de pertenencia a un grupo y una tradición nacional, fomenta los lazos de solidaridad interna de una comunidad. Pero olvidan mencionar que la permanente labor de *construcción nacional* suele estar basada en la exclusión de los otros, de los foráneos a esa comunidad. ¿Sería suficiente, en suma, la adhesión cívica a los principios de la constitución para producir un sentimiento de solidaridad semejante entre los miembros de una comunidad?

Gian Enrico Rusconi, por ejemplo, considera que la lealtad y solidaridad cívicas que la democracia requiere para funcionar no sólo se originan en el principio universalista de ciudadanía, sino que demandan la identificación con la comunidad concreta, cultural y política que llamamos «nación». Una nación democrática está, por tanto, fundada sobre vínculos de ciudadanía «motivados por lealtades y recuerdos compartidos» formados por raíces étnicas y culturales y buenas razones políticas para vivir juntos; de una parte, el *demos* (ser miembro voluntario de una comunidad política): de la otra, el *ethnos* (ligazón a raíces comunes, históricas y culturales).

Virolli, sin embargo, considera que, aunque sea indudable que la democracia necesita de ciudadanos con virtud cívica, no exige el tipo de virtud que propone Rusconi. Es cierto que las virtudes cívicas de lealtad y solidaridad descansan sobre raíces etnoculturales comunes, «pero si queremos una ciudadanía democrática más fuerte, todo lo que necesitamos es amor a la libertad en común» (1997:217). Y, así, Virolli aboga por un «patriotismo sin nacionalismo», un patriotismo que recalca que el amor del ciudadano puede y debe conseguirse por medios políticos, es decir, mediante el buen gobierno y la justicia (protección de los derechos civiles y los derechos políticos de los ciudadanos). Este patriotismo no debe tolerar la discriminación ni los privilegios y debe permitir que los ciudadanos participen en la vida pública. Para este «patriotismo de la libertad» no necesitamos fortalecer la homogeneidad (social, cultural, religiosa o étnica), ni la unidad, sino «trabajar para fortalecer la práctica y la cultura de la ciudadanía» (*ibid.*:229). La unidad cultural, religiosa o social de las antiguas repúblicas no se puede reproducir en el mundo moderno. Pero esto no quiere decir que la virtud cívica sea inalcanzable: «Lo que Rousseau 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».

El horizonte dibujado por autores como Virolli, con todo, es contrastado por otros observadores de la realidad política contemporánea. Así, mientras el pensador italiano es partidario de un «patriotismo sin nacionalismo», Lipovetsky sostiene, por el contrario, que en los últimos años se ha potenciado un «nacionalismo sin patriotas». El despertar parcial de la idea nacional que vivimos desde los años ochenta (y cita la floración de estas retóricas nacionales en países como Gran Bretaña, EE.UU. y Francia) no es sino el de un «nacionalismo sin patriotas»: han vuelto a aumentar los panegíricos a la nación, pero lo que no está en boga es la idea de sacrificio supremo por la misma (22).

(22) Cita encuestas de opinión de 1981, donde sólo el 40% de los europeos declaraba estar dispuesto a luchar por su país, y sólo el 5% afirmaba estar dispuesto a sacrificarse por él (Lipovetsky, 1994:196). Múltiples ejemplos nos muestran que, en la actualidad, en nuestro país tampoco despierta a las masas el llamamiento a la defensa de la nación. De hecho, en la campaña de captación del Ejército español en 1999, en la prensa aparecieron dos tipos de anuncios: en una la frase principal, en letra grande, rezaba así: «Un sueldo desde el primer día»; en la otra, con un fondo de una bonita y sonriente mujer soldado, decía algo así como «la profesión para la mujer del futuro». En ningún caso se hacía referencia al deber de servir y defender a la patria.

En efecto, nos dice, la reivindicación del nacionalismo no viene sólo de las naciones sin Estado, que reivindican su estatalidad para preservar la nación (bien supremo), sino por los Estados mismos, que consideran imprescindible la retórica del «proyecto nacional» para crear lazos de lealtad entre sus conciudadanos, para que estemos dispuestos a hacer *cosas* por ellos (pagar impuestos, políticas de solidaridad, etcétera), cuestiones todas estrechamente relacionadas con el mantenimiento del Estado de bienestar.

Ello se debe a que en nuestras democracias contemporáneas impera una *débil lealtad*, que es poco más que *consentimiento* del sistema y de su marco jurídico. Tradicionalmente, el concepto de lealtad (a la patria) ha supuesto el compromiso a cumplir ciertos *deberes* para con la comunidad, incluso a sacrificarse en tiempos difíciles cuando pende una amenaza contra esa comunidad. Sin embargo, si afirmamos con Lipovetsky (1994) que vivimos en el «crepúsculo del deber», donde toda noción de obligación hacia la comunidad ha quedado desfasada, y donde impera el culto de la esfera privada y la indiferencia hacia la cosa pública, debemos reconocer que esa *débil lealtad* es aquella que no requiere ningún esfuerzo o ningún sacrificio por parte del ciudadano, al menos en circunstancias normales.

Bien es verdad que, aunque los deberes *positivos* hayan quedado prácticamente traspasados (con la derogación, incluso, del servicio militar obligatorio), los *negativos* —como en compensación— se han multiplicado. Así lo cree reconocer Lipovetsky (1994:203-204): «Asistimos a la erosión de los deberes de renuncia a uno mismo, de participación y de implicación colectiva, pero simultáneamente a la persistencia de la valoración de un cierto número de prohibiciones relativas a la *república*. Así, el espionaje contra el propio país, el asesinato político, la corrupción suscitan la reprobación de la mayoría de los europeos sin que esto esté, por nada del mundo, en contradicción con la atenuación de las obligaciones cívicas. Lo que amenaza nuestra seguridad individual o colectiva y reprueba la opinión pública es lo que tiene que ver con la violencia, la sangre y la muerte: los deberes *positivos* de entrega a fines superiores ya no gozan de crédito, sólo lo tienen los deberes *negativos* que prohíben acciones perjudiciales a los particulares y a la tranquilidad pública.(...) Sólo reconocemos el valor de los *deberes débiles* concomitantes de la preponderancia del derecho individualista a vivir aparte».

De suerte que la atonía del espíritu cívico, la pérdida del sentido de deuda hacia la colectividad y la cultura neoindividualista vigente en las democracias liberales, por un lado, obliga a pregun-

tarse: ¿hacia dónde van nuestras democracias desembarazadas de toda «religión civil», de toda fe en los proyectos colectivos? Ahora bien, a pesar de que no se distinga por una lealtad devocional, por una adhesión más allá del mantenimiento de los principios individualistas, tampoco estamos ante una ciudadanía indiferente hacia las formas de violencia política y social. En último término, Lipovetsky es optimista: «Cuanto menos religión de la política y de la moral del sacrificio, más demanda de contrapoderes y de transparencia, de pluralismo y de preocupación por los procedimientos, de profesionalismo y de negociación en las formas de regulaciones y decisiones administrativas» (1994:205).

Habermas observa también (1989:120) que, una vez que el *dulce et decorum est pro patria mori* de Hegel (supremo deber ético sobre la tierra) ha pasado a ser una cuestión moralmente discutible, se ha producido una exigencia de *moralización de la política*. Por eso, pese a que en las sociedades liberales predominan esas características de lealtad débil o difusa, los llamamientos para una mayor participación ciudadana y el importante debate teórico de los últimos años sobre el liberalismo político y la superación del marco nacional, son un aliciente más para profundizar en su propuesta de una identidad postnacional fundamentada en valores universales.

Lealtad y justicia, parcialidad e imparcialidad: los círculos concéntricos

Pero los interrogantes suscitados no acaban ahí. De hecho, aún se apunta a uno de los grandes temas de la filosofía moral y política de nuestros días: la dicotomía entre parcialidad e imparcialidad, la lealtad (entendida tradicionalmente como *parcialidad*, la lealtad a un *nosotros* reducido) y la justicia (entendida de manera kantiana o rawlsiana, como *imparcialidad*). Pero ¿es esta dicotomía sostenible? ¿Pueden plantearse estos opuestos con un léxico nuevo, bajo una nueva luz? Veamos que refieren algunos pensadores contemporáneos al respecto.

Si la lealtad, igual que la justicia, es un elemento político, ¿cuál es su presupuesto? ¿Qué ocurre ante el dilema/conflicto entre *lealtad* y *justicia*? ¿Qué ocurre, por ejemplo, si un familiar nos hace cómplice del asesinato que ha cometido? Son lealtades en conflicto: lealtad a nuestra familia y lealtad a un grupo más amplio. Pero cuando las cosas se ponen mal, somos más leales a nuestros cercanos que a los lejanos. Así las cosas, ¿ha de contraerse el círculo por lealtad o expandirse por justicia? Las democracias ricas, por ejemplo, habrían de elegir entre perpetuar sus propias instituciones ricas o tratar de hacer justicia con el

Tercer Mundo. ¿En qué ha de consistir ser leales a sí mismas? ¿Habrá de mantener sociedades libres para un tercio de la humanidad, a expensas de los otros dos? ¿No deberán tender a la libertad política o a la justicia económica igualitaria?

Pues bien, estos dilemas morales, ¿son conflictos entre lealtad y justicia, o más bien conflictos entre lealtades (a grupos más pequeños o más amplios)? Y la pregunta clave parece ineludible: ¿Sería la justicia una lealtad a grupos muy amplios (justicia como lealtad ampliada) o sería algo distinto a la lealtad? A la hora de afrontar esta cuestión, Rorty (1998) critica la clásica diferencia platónico-kantiana entre razón y sentimiento. Según los kantianos como Habermas, la justicia surge de la razón y la lealtad del sentimiento (se da a nivel afectivo). Habría, por lo tanto, que distinguir claramente entre razón (que es la única que puede imponer obligaciones morales incondicionales y universales) y sentimiento (consenso histórico). Rorty, por el contrario, pretende superar esta dicotomía con oportunas precisiones. Para ello parte de la tesis de Annette Baier, según la cual la moralidad comienza, no como una obligación, sino como una relación de confianza, o de lealtad, entre los miembros de un grupo estrechamente vinculado (familia o clan). Comportarse moralmente es respetar la confianza que los otros han depositado en uno mismo. La obligación, como algo opuesto a la confianza, sólo surge cuando nuestra lealtad al pequeño grupo entra en conflicto con nuestra lealtad a un grupo más amplio.

De este modo, lo que Kant describiría como el resultado de un conflicto entre obligación moral (racional) y sentimiento es para otra visión no kantiana *un conflicto de lealtades*. Así, la idea de obligación moral «universal» (de respeto a la dignidad humana) es reemplazada por la de lealtad a un grupo más amplio (la especie humana). De modo que la obligación moral se puede extender incluso más allá de la especie, convirtiéndose en lealtad hacia todos aquellos que, como uno mismo, pueden experimentar dolor.

Los dilemas morales no son, pues, el resultado de un conflicto entre razón y sentimiento, sino entre identidades (*selves*) alternativas. Los no kantianos no creen que una identidad responda a la llamada de la razón: «La identidad es un centro de gravedad narrativa» (Daniel Dennett). En las sociedades no tradicionales la gente tiene diversas narrativas a su disposición y, de este modo, diferentes identidades morales. En la misma línea, para Walzer se trata de un contraste entre las historias concretas acerca de uno mismo como miembro de un grupo pequeño y como ciudadano del mundo. Esta es la razón por la que, según aumenta el tamaño de los grupos, la ley reemplaza

la costumbre y los principios abstractos a la *phronesis*. Para Walzer los kantianos yerran pensando que la *phronesis* es el resultado de hacer más densos los principios abstractos. A juicio de este autor, Platón y Kant erraron al pensar que los principios abstractos se construyen para triunfar sobre las lealtades parroquiales y que los principios son previos a tales lealtades.

Una vez más: ¿Hay conflictos entre lealtad y justicia, o más bien entre lealtades a grupos particulares que entran en conflicto? Las demandas de reforma que las sociedades liberales occidentales hacen al resto del mundo —moralidad, humanidad o racionalidad—, ¿son hechas en nombre de algo no occidental o son expresiones de lealtad a concepciones de justicia occidentales? Según Habermas, lo primero, según Rorty, lo segundo (aunque no por ello peores). De todas maneras, sea justicia o «lealtad ampliada» (por servirnos de la terminología de Rorty), lo cierto es que el primitivo sentimiento se convierte en virtud (deliberada, universalizable) cuando pasa a un nivel superior. Lo mismo habrá de aplicarse al concepto de lealtad nacional, que debe ser superado por otra lealtad más universal.

Y así es como puede concebirse la lealtad hacia distintos grupos —cada vez mayores— con la imagen de los círculos concéntricos (el primero de los cuales abarcaría a los miembros familiares y cercanos, el próximo a la vecindad o a la pequeña comunidad social y política, etcétera, y el último a la humanidad entera), tal y como propone Nussbaum (1999). Para esta última, nuestra «lealtad primordial» ha de estar dirigida a la «comunidad moral constituida por la comunidad de todos los seres humanos». Hemos de preguntarnos, pues, hasta dónde puede ampliarse ese círculo máximo. Es decir, si puede comprender a toda la humanidad, con lo que la lealtad perdería su fundamental característica de *parcialidad*... y hasta si debe ampliarse a los animales —como sugieren P. Singer o J. Mosterín— o incluso a las futuras generaciones venideras —tal como preconiza H. Jonas—. En definitiva, ¿sería posible plantearse una lealtad superior a la comunidad nacional e internacional, un patriotismo cosmopolita (como propone, por ejemplo, Appiah en M. Nussbaum, 1999)?

Es éste un concepto básicamente *moral* de la lealtad, sin duda, pero firmemente relacionado con su concepción *política*. De igual modo, la *lealtad política* o *cívica* que defendemos es aquella que se dirige al marco jurídico-político, pero que se asienta en los principios y valores cívico-democráticos; que posibilite las libertades y la igualdad de todos los ciudadanos, que potencie la solidaridad hacia los más desfavorecidos y, en fin, la participación activa en la permanente y siempre abierta *construcción de la ciudad*.

Bibliografía

Anderson, Benedict

- (1993), *Comunidades imaginarias: reflexiones sobre el origen y el desarrollo del nacionalismo*, FCE, México. [1983].

Arendt, Hannah

- (1973), «Desobediencia civil», en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid.

Bar-Tal, D. y E. Staub (eds.)

- (1997), *Patriotism (In the lives of Individuals and Nations)*, Nelson-Hall Publishers, Chicago.

Beiner, Ronald

- (1997), «Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10, págs. 5-22.

Blas Guerrero, Andrés de

- (1984), *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Espasa-Calpe, Madrid.
- (1994), «A vueltas con el principio de las nacionalidades y el derecho de autodeterminación», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, págs. 60-80.

Blas Guerrero, Andrés de (director)

- (1997), *Enciclopedia del nacionalismo*, Tecnos, Madrid.

Caminal Badia, Miquel

- (1997), «Nacionalismo, federalismo y democracia territorial», *Claves de Razón Práctica*, 73, págs. 10-16.

Camps, Victoria

- (1993), *Virtudes públicas*, Austral, Espasa-Calpe, Madrid.

Colom, Francisco

- (1996), «Lealtades compartidas, lealtades divididas: la pertenencia política en Estados plurinacionales», *Isegoría*, 14, págs. 55-77.
- (1998), *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona.

Cortina, Adela

- (1997), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid.

Delannoi, Gil y Pierre-André Taguieff (comps.)

- (1993), *Teorías del nacionalismo*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

Díaz, Elías

- (1984), *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Debate, Madrid.

Elbaz, M. y D. Helly

- (1996), «Modernidad y posmodernidad de las identidades nacionales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, págs. 72-92.

Etxeberría, Xabier

- (1998), «Identidad nacional y violencia», *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*, Bakeaz, vol. 1, Bilbao.

- Fletcher, George
- (1993), *Loyalty: An Essay on the Morality of Relationships*, Oxford University Press.
 - (1998), «Loyauté», M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, París.
- García, Soledad y Steven Lukes (comps.)
- (1999), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid.
- Gargarella, R.
- (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona.
- Gellner, Ernest
- (1988), *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid. [1983].
 - (1989), *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, Barcelona.
- Giner, Salvador
- (1998), «Las razones del republicanismo», *Claves de Razón Práctica*, 81, págs. 2-13.
- Gonzálvez, Vicent
- (1997), «Hacia un nacionalismo posconvencional», *Claves de Razón Práctica*, 76, págs. 44-49.
- Habermas, Jürgen
- (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid. [1976.]
 - (1989), *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid. [1987.]
 - (1991), «Patriotismo de la Constitución, en general y en particular», *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid. [1990].
 - (1992), «Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo», *Debats*, 39, págs. 11-18.
 - (1997), *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid. [1995.]
 - (1998), *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid. [1992.]
 - (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona. [1996.]
- Herranz de Rafael, Gonzalo
- (1992), *La vigencia del nacionalismo*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Hobsbawn, Eric J.
- (1992), *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona.
 - (1994), «Identidad», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, págs. 5-18.
- Juaristi, Jon
- (1987), *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Taurus, Madrid.
- Keating, Michael
- (1994), «Naciones, nacionalismos y Estados», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, págs. 33-59.

- Kraus, P.A.
— (1996), «Problemas de democratización en los Estados plurinacionales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, págs. 59-80.
- Kymlicka, Will
— (1996a), *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona. [1995.]
— (1996b), «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal», *Isegoría*, 14, págs. 5-36.
— (1996c), «Federalismo, Nacionalismo y Multiculturalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, vol. 7, págs. 20-54.
— (1999), «Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales», Soledad García y Steven Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid.
- Kymlicka, Will y Wayne Norman
— (1997), «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía», *La Política*, 3, págs. 5-39.
- Lipovetsky, Gilles
— (1994), *El crepúsculo del deber (La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos)*, Anagrama, Barcelona.
- MacIntyre, Alasdair
— (1987), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona. [1984.]
— (1993), «¿Es el patriotismo una virtud?», *Bitarte*, 1, San Sebastián, págs. 67-85.
- Miller, David
— (1997a), *Sobre la nacionalidad*, Paidós, Barcelona. [1995.]
— (1997b), «Ciudadanía y pluralismo», *La Política*, 3, págs. 69-92.
- Monsalve Solórzano, Alfonso
— (1997), «Maximalismo moral y Estado. Minimalismo moral y sociedad internacional. (Una aproximación crítica a M. Walzer)», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10, págs. 70-89.
- Mouffe, Chantal
— (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona. [1993.]
- Mulhall, S. y A. Swift
— (1996), *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid.
- Nietzsche, F.
— (1972), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.
- Nussbawn, Martha
— (1999), *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona.
- Oldenquist, A.
— (1982), «Loyalties», *Journal of Philosophy*, 72, págs. 173-193.
- Ovejero Lucas, Félix
— (1997), «Tres ciudadanos y el bienestar», *La Política*, 3, págs. 93-116.
- Peña Echeverría, F.J.
— (1999), «La identidad del ciudadano contemporáneo», Curso de Doctorado del Programa *Cultura y sociedad*, Universidad del País Vasco, Donostia.

- Pettit, Philip
— (1999), *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona. [1997.]
- Rawls, J.
— (1996), *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
— (1998), «El derecho de gentes», Shute, S. y Hurley, S. (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid.
- Rawls, J. y Habermas
— (1998), *Debate en torno al liberalismo político*, Paidós, Barcelona. [1996.]
- Recalde, José Ramón
— (1982), *La construcción de las naciones*, Siglo XXI.
— (1984), «Legalidad, legitimidad, lealtad», en *Cuadernos de Alzate*, 1.
- Requejo Coll, F.
— (1996a), «Diferencias nacionales y federalismo asimétrico», *Claves de Razón Práctica*, 59, págs. 24-37.
— (1996b), «Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en los Estados plurinacionales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, págs. 93-120.
- Renan, Ernest
— (1983), *¿Qué es una nación?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. [1889.]
- Rorty, Richard
— (1998), «La justicia como lealtad ampliada», *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona.
- Rosales, J. M.
— (1997), *Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
— (1998), *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
— (1999), «Patriotismo constitucional: sobre el significado de la lealtad política republicana», *Isegoría*, 20, págs. 139-149.
- Rusconi, Gian Enrico
— (1994), «Racionalidad política, virtud cívica e identidad nacional», *Debats*, 49, págs. 24-33.
- Schwarzmantel, J.
— (1994), «Nacionalismo y democracia», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, págs. 18-38.
- Smith, Anthony D.
— (1976), *Las teorías del nacionalismo*, Península, Barcelona. [1971.]
— (1997), *Identidad nacional*, Trama, Madrid. [1991.]
- Taylor, Charles
— (1996), «Identidad y reconocimiento», *Revista Internacional de Filosofía Política* 7, págs. 10-19.
— (1997), «La política del reconocimiento», *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona.

- Tenzer, N.
— (1994), *Philosophie politique*, PUF, París.
- Thiebaut, C.
— (1998), *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona.
- Todorov, T.
— (1991), «La nación y el nacionalismo», *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México.
- Tocqueville, A.
— (1988), *La democracia en América (2 vols.)*, Aguilar, Madrid.
- Virolli, M.
— (1997), *Por amor a la patria*, Acento, Madrid.
- Walzer, M.
— (1970), *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Harvard University Press.
— (1996a), *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid.
— (1996b), «La política de la diferencia: Estado y tolerancia en un mundo multicultural», *Isegoría*, 14.
-