

Alasdair MacIntyre
¿Es el patriotismo una virtud?

The Lindley lecture
The University of Kansas
1984

Traducción de Claudia Gochicoa Gutiérrez
y Francisco Javier Martínez
(para uso privado)

I

Uno de los cometidos fundamentales del filósofo moral es articular las convicciones de la sociedad en la que vive, de modo que estas convicciones estén accesibles para un examen racional. Este cometido es aún más urgente cuando una diversidad de creencias contrarias e incompatibles se sostienen dentro de una misma comunidad, ya sea por grupos rivales que difieren en cuestiones morales esenciales o por una misma serie de individuos que hallan en sí mismos lealtades morales contrarias. En cualquiera de estos casos, el principal cometido del filósofo moral es hacer explícito lo que está en juego en los diversos desacuerdos, y es un cometido de este tipo el que me he propuesto en esta conferencia.

Es obvio, en efecto, que hay grandes desacuerdos acerca del patriotismo en nuestra sociedad. Y aunque sería un error suponer que sólo hay dos series de creencias acerca del patriotismo, claras, simples y mutuamente opuestas, es por lo menos plausible sugerir que la variedad de puntos de vista contrapuestos pueden colocarse en un espectro con dos polos. En un extremo estaría la opinión, que casi todo el mundo daba por supuesta sin más en el siglo diecinueve, y que es un lugar común en la cultura literaria de los lectores de McGuffey,^a de que el “patriotismo” designa una virtud. En el otro extremo

^a William Holmes McGuffey (1800-1873), profesor y Presidente de un *College* americano, conocido sobre todo por haber escrito los *McGuffey Readers*, una de las series de libros de texto escolares más difundidas en USA (122 millones de ejemplares vendidos entre 1836 y 1960), de manera que los *McGuffey Readers* figuran entre los libros más leídos del mundo.

estaría la opinión contraria, expresada a veces con claridad escandalosa en la década de los 1960, de que el “patriotismo” es el nombre de un vicio. Sería engañoso tratar de insinuar que voy a ser capaz de ofrecer unas buenas razones para optar por una de estas posiciones en vez de la otra. Lo que espero lograr es sólo una clarificación de las cuestiones que las dividen .

Un primer paso necesario en la dirección de esa clarificación es distinguir el patriotismo propiamente dicho de otras dos series de actitudes que se asimilan a él con demasiada facilidad. La primera es la que ponen de manifiesto quienes son defensores de las causas de su propia nación porque sostienen que su nación es *la* defensora de algún gran ideal moral, y sólo por eso. En la Gran Guerra de 1914-18, Max Weber afirmaba que había que apoyar a la Alemania imperial porque su causa era la causa de la *Kultur*, mientras Emile Durkheim afirmaba con igual vehemencia que había que apoyar a Francia porque su causa era la causa de la *civilisation*. Y, aquí y ahora, están esos políticos americanos que sostienen que los Estados Unidos merecen nuestra lealtad porque defienden los bienes de la libertad frente a los males del comunismo. Su actitud se distingue del patriotismo de dos maneras: en primer lugar, el objeto fundamental de su veneración es el ideal y no la nación y, en segundo lugar, en la medida en que su veneración hacia el ideal da unas buenas razones para ser leal a su país, esas buenas razones valen para cualquiera que sostenga la causa de su país, independientemente de cuál sea su nacionalidad o su ciudadanía.

El patriotismo, en cambio, se define como un tipo de lealtad a una nación concreta que sólo pueden poner de manifiesto quienes poseen esa nacionalidad concreta. Sólo los franceses pueden ser patriotas para con Francia, mientras que cualquiera puede hacer suya de la causa de la *civilisation*. Pero sería demasiado fácil, al observar esto, el no hacer una segunda distinción que es igualmente importante. El patriotismo no ha de confundirse con una lealtad imbécil a la propia nación, una lealtad que no tuviera consideración en absoluto de las características de esa nación concreta. Es un rasgo del patriotismo, por lo general, el tener una consideración peculiar, no simplemente por la propia nación, sino por las características, los méritos y los logros concretos de la propia nación. De hecho, estos últimos se valoran *como* méritos y logros, y su carácter de méritos y de logros da las razones que apoyan las actitudes del patriota. Pero el patriota no valora exactamente del mismo modo unos méritos y logros similares cuando son méritos y realizaciones de otra nación distinta de la suya. Pues él o ella —al menos, en el papel de patriota— los valora, no sólo como méritos y como logros, sino como los méritos y los logros de esta nación concreta.

Decir esto es llamar la atención sobre el hecho de que el patriotismo (si *es* en absoluto una virtud), pertenece a una clase de virtudes que muestran lealtad, una clase a la que pertenecen otras virtudes, como la fidelidad conyugal, el amor a la familia propia y a los parientes, la amistad, y la lealtad a instituciones tales como escuelas y clubs de béisbol o de críquet. Todas estas actitudes ponen de manifiesto una consideración particular, generativa de acciones por parte de ciertas personas, instituciones o grupos concretos, consideración que se funda en una particular relación histórica de asociación

entre la persona que muestra esa consideración y la persona, la institución o el grupo respectivo. Sucede con frecuencia, aunque no siempre, que asociada a esta consideración se siente una gratitud por los beneficios que el individuo supone que ha recibido de la persona, de la institución o del grupo en cuestión. Pero también sería un error suponer que el patriotismo y otras actitudes semejantes de lealtad son, en esencia o principalmente, respuestas de gratitud. Pues hay muchas personas, instituciones y grupos por los que cada uno de nosotros tiene buenas razones para estar agradecido sin que implique este tipo de lealtad. Lo que el patriotismo y otras actitudes similares implican no es sólo gratitud, sino un tipo particular de gratitud; y aquellos que quienes tratan al patriotismo y a otras lealtades semejantes como virtudes se comprometen a creer no es que lo que ellos le deben a su nación, o a quien sea o a lo que sea, sólo es una compensación por los beneficios recibidos, relación basada en una relación de reciprocidad de beneficios.

Así que, aunque uno en tanto que patriota pueda amar al propio país o, en tanto que marido o mujer mantener la fidelidad conyugal, y aunque dé como razones parciales de apoyo para ello los méritos del propio país o del propio consorte y la gratitud de uno hacia ellos por los beneficios recibidos, estas no pueden ser más que razones *parciales* de apoyo, y eso porque lo que se valora, se valora precisamente como los méritos de *mi* país o de *mi* consorte, o como los beneficios recibidos por *mí* de *mí* país o de *mi* consorte. La particularidad de la relación es esencial e imposible de eliminar, y al identificarla como tal, ya hemos identificado un problema fundamental. ¿Cuál es la relación entre el patriotismo como tal, esto es, entre la consideración por esta nación concreta, y la consideración que tiene el patriota por los méritos y logros de su nación y los beneficios que él o ella han recibido? La respuesta a esta pregunta tiene que ser aplazada, pues va a resultar que esa respuesta depende de la respuesta a otra pregunta que es al parecer más fundamental aún, y que puede formularse de la mejor manera a partir de la tesis según la cual, si el patriotismo se entiende como yo lo he entendido, entonces el "patriotismo" no sólo no es el nombre de una virtud, sino que debe ser el nombre de un vicio, ya que el patriotismo así entendido y la moralidad son incompatibles.

II

El presupuesto de esa tesis es una explicación de la moralidad que ha gozado de un prestigio muy alto en nuestra cultura. Según esa explicación, juzgar desde un punto de vista moral es juzgar de forma impersonal. Es juzgar como juzgaría cualquier persona razonable, independientemente de sus intereses, de sus afectos y de su posición social. Y actuar moralmente es actuar en concordancia con tales juicios impersonales. Así pues, pensar y actuar moralmente implica que el agente moral se abstraiga a sí mismo de toda particularidad social y de toda parcialidad. El conflicto potencial entre la moralidad así entendida y el patriotismo queda claro de inmediato. Pues el

patriotismo me exige a mí mostrar una devoción especial por mi nación, y a ti mostrarla por la tuya. Me exige tener consideración a unos hechos sociales contingentes, como dónde he nacido y qué gobierno regía ese lugar en ese tiempo, quiénes eran mis padres y quiénes eran mis tatarabuelos, y así sucesivamente, de manera que esos hechos decidirían por mí la cuestión acerca de cuál es la acción virtuosa, al menos mientras sea la virtud del patriotismo lo que está en cuestión. De ahí que el punto de vista moral y el punto de vista patriota son sistemáticamente incompatibles.

Sin embargo, aunque las cosas sean así, puede sostenerse que los dos puntos de vista no tienen porqué estar necesariamente en conflicto. Pues el patriotismo y todas las otras lealtades particulares semejantes pueden restringirse en su alcance, de modo que su ejercicio se halle siempre dentro de los confines impuestos por la moralidad. El patriotismo tiene que considerarse necesariamente como nada más que una devoción perfectamente correcta a la nación propia, devoción a la que nunca se le debe permitir violar las restricciones establecidas desde la perspectiva moral impersonal. Éste es, en efecto, el tipo de patriotismo profesado por ciertos moralistas liberales, que se indignan con frecuencia cuando sus críticos les insinúan que no son patriotas. Y es que a esos críticos les parece que un patriotismo limitado así en su alcance está vaciado de contenido, y esto se debe a que en algunas de las situaciones más importantes de la vida social real, o bien el punto de vista patriótico entra seriamente en conflicto con el punto de vista de una moralidad genuinamente impersonal, o no viene a ser nada más que un conjunto de eslóganes vacíos en la práctica. ¿Qué tipo de situaciones son estas? Son, al menos, de dos tipos.

El primer tipo surge de la escasez de los recursos esenciales. Históricamente surgía con frecuencia de la escasez de la tierra susceptible de cultivo y pastoreo, y acaso en nuestros tiempos de la de los hidrocarburos. Los requisitos materiales indispensables que tu comunidad necesita para su supervivencia como comunidad concreta y para su desarrollo hacia el llegar a ser una nación particular puede ser el uso exclusivo de los mismos recursos naturales o de algunos de los mismos recursos naturales que mi comunidad necesita para su supervivencia y para su desarrollo hacia el llegar a ser una nación particular. Cuando surge ese conflicto, el punto de vista de la moralidad impersonal exige una distribución de los bienes tal, que cada persona individual cuente por una y nada más que por una. El punto de vista patriótico, en cambio, me exige que me esfuerce por promover los intereses de mi propia comunidad y que tú te esfuerces por promover los de la tuya, y ciertamente, allí donde la supervivencia de una de las dos comunidades está en juego y acaso, a veces, cuando sólo están en juego intereses amplios de una comunidad, el patriotismo supone una disponibilidad para ir a la guerra en nombre de la comunidad propia.

El segundo tipo de circunstancia generadora de conflicto surge de las diferencias entre comunidades con respecto al modo de vida que cada una percibe como justo. No sólo la competencia por unos recursos naturales escasos, sino incompatibilidades que surgen de estas creencias generadoras de conflicto pueden llevar a situaciones en las que de nuevo el punto de vista de la moral liberal y el punto de vista patriótico se contraponen radicalmente. La

administración de la *pax romana* exigía de cuando en cuando que el *imperium* romano estableciera sus fronteras en el punto en el que pudieran protegerse más fácilmente, de modo que la carga de mantener a las legiones fuera conciliable con la administración de la ley romana. Y tampoco el imperio británico en su tiempo fue distinto. Pero esto requería conculcar el territorio y la independencia de los pueblos bárbaros de la frontera. Una diversidad de tales pueblos —galeses de Escocia, indios iroqueses, beduinos—, han considerado que el hacer *razzias* en el territorio de sus enemigos tradicionales, que vivían dentro de los confines de esos grandes imperios, era un componente esencial de la vida buena; mientras que las comunidades sedentarias, agrícolas o urbanas, que constituían el blanco de sus saqueos, han considerado que sojuzgar y reeducar a esas gentes en modos más pacíficos de vida era una de sus responsabilidades fundamentales. Y en estas cuestiones, una vez más, la perspectiva moral impersonal y la del patriotismo son irreconciliables.

Pues la perspectiva moral impersonal, entendida como la entendían los filósofos defensores del liberalismo moral, requiere neutralidad, no sólo con respecto a intereses rivales y que compiten entre sí, sino también con respecto a conjuntos de creencias rivales y que compiten entre sí acerca del modo de vida mejor para los seres humanos. Cada individuo ha de tener la libertad de buscar, y a su manera, ese modo de vida que él o ella perciben como el mejor. La moralidad, en cambio, consiste en unas normas que, precisamente porque son de tal naturaleza que cualquier persona racional, independientemente de sus intereses o de su idea sobre el mejor modo de vida para los seres humanos, asentiría a ellas, y que vinculan por igual a todas las personas. De ahí que en los conflictos entre naciones o entre otras comunidades acerca de los modos de vida, el punto de vista de la moralidad será de nuevo el de un árbitro impersonal, tomando posiciones de forma que se dé el mismo peso a las necesidades, a los deseos y a las creencias acerca del bien y de otras cuestiones similares de cada persona individual, mientras que al patriota se le exige una vez más que tome partido.

Adviértase que al hablar de la perspectiva de la moralidad impersonal liberal del modo en que lo he hecho, he estado describiendo una perspectiva cuya verdad se da por supuesta en las acciones y pronunciamientos políticos de muchísimas personas en nuestra sociedad, y ha sido articulada y defendida explícitamente por la mayoría de los filósofos morales modernos; y que en el nivel de la filosofía moral tiene varias versiones distintas: unas con un aroma kantiano, otras utilitaristas y otras contractualistas. No quiero insinuar que los desacuerdos entre estas posturas carezcan de importancia. No obstante, las cinco posiciones fundamentales que he atribuido a esta perspectiva aparecen en todas estas diversas formas filosóficas: la primera, que la moralidad está constituida por unas normas a las que asentiría cualquier persona razonable en ciertas condiciones ideales; la segunda, que esas normas imponen restricciones y son neutrales con respecto a unos intereses rivales y que compiten entre sí — la moralidad misma no es expresión de ningún interés particular; la tercera, que esas normas son también neutrales con respecto a conjuntos de creencias acerca del modo de vivir mejor para los seres humanos que son también rivales y compiten entre sí; la cuarta, que tanto las unidades que proporcionan el contenido de la moralidad como sus agentes son los seres humanos

individuales, y que en las evaluaciones morales cada individuo cuenta como uno y nadie cuenta como más de uno; y la quinta, que la perspectiva del agente moral constituido por la lealtad a estas normas es la misma para todos los agentes morales y, como tal, es independiente de toda particularidad social. Lo que la moralidad proporciona son unas normas desde las que se pueden juzgar todas las estructuras sociales reales partiendo de una perspectiva independiente de todas ellas. La lealtad a una moralidad así entendida no sólo es incompatible con considerar al patriotismo como una virtud, sino que requiere que el patriotismo, al menos en cualquier versión sustantiva, sea tratado como un vicio.

¿Pero es éste el único modo posible de entender la moralidad? Si se mira a la historia, la respuesta es evidentemente «No». Este modo de comprender la moralidad invadió la cultura occidental posterior al renacimiento en un momento concreto del tiempo, como compañero moral y parte integral del liberalismo político y del individualismo social, y sus posicionamientos polémicos reflejan su emergencia en la historia a partir de los conflictos que esos movimientos engendraron: y esos mismos movimientos presuponen las alternativas contra las cuales se dirigían y se siguen dirigiendo aquellas posiciones polémicas. Permítaseme, pues, volverme ahora a considerar una de esas explicaciones alternativas de la moralidad, cuyo interés particular está en el lugar que asigna al patriotismo.

III

Según la explicación liberal de la moralidad, *dónde* y *de quién* aprendo los principios y preceptos de la moralidad es algo que es y tiene que ser irrelevante tanto para la pregunta sobre cuál es el contenido de la moralidad, como para la pregunta sobre la naturaleza de mi compromiso con ella. Igual de irrelevantes que lo son *dónde* y *de quién* aprendo los principios y preceptos de las matemáticas para los contenidos de las matemáticas y para la naturaleza de mi compromiso con las verdades matemáticas. Desde la consideración alternativa de la moralidad que voy a esbozar, en cambio, las preguntas acerca de *dónde* y *de quién* aprendo mi moralidad resultan ser cruciales, tanto para el contenido de la moralidad como para la naturaleza del compromiso moral.

En esta perspectiva, una característica esencial de la moralidad que cada uno de nosotros adquiere es que la moralidad se aprende del modo de vida, en el modo de vida y a través del modo de vida de una comunidad concreta. Por supuesto que las normas elaboradas en una comunidad histórica concreta con frecuencia se parecerán, y en ocasiones serán idénticas, a las normas a las que se presta lealtad en otras comunidades concretas, especialmente cuando se trate de comunidades con una historia compartida o que recurren a los mismos textos canónicos. Pero habrá, y es normal que haya, *algunos* rasgos distintivos del conjunto de normas considerado como un todo. Y esos rasgos distintivos surgirán con frecuencia del modo en el que los miembros de esa comunidad

concreta respondieron a alguna situación anterior, o a alguna serie de situaciones anteriores, en las que ciertos rasgos concretos de casos difíciles condujeron a que una o más de las normas se pusieran en cuestión, y se reformularan o se entendieran de un modo nuevo. Más aún, la forma de las normas de moralidad, tal como se enseñan y se aprenden, estará en íntima conexión con articulaciones institucionales concretas. Las moralidades de diferentes sociedades pueden estar de acuerdo en tener un precepto que exija que un niño debe honrar a sus padres, pero qué es honrar, y hasta qué es un padre y qué es una madre variará enormemente en diferentes ordenamientos sociales. De modo que lo que aprendo como guía de mis acciones y como medida para evaluarlas no es nunca la moralidad en cuanto tal, sino que es siempre la moralidad sumamente concreta de un orden social sumamente concreto.

La réplica que hacen a esto los defensores de la moralidad liberal moderna bien podría ser: sin duda, así es como se adquiere inicialmente una comprensión de las normas de la moralidad. Pero lo que permite a esas normas concretas, formuladas a partir de instituciones sociales concretas, que se les considere en absoluto como normas morales, es el hecho de que no son sino aplicaciones de unas normas morales generales y universales, y los individuos sólo adquieren una auténtica moralidad porque progresan, y en la medida en que progresan, desde unas aplicaciones concretas socialmente particularizadas de normas morales universales y generales hasta comprender esas normas como universales y generales. Aprender a entenderse a uno mismo como agente moral no es sino aprender a liberarse a sí mismo de la particularidad social y adoptar una posición independiente de toda serie concreta de instituciones sociales, y el hecho de que todo el mundo o casi todo el mundo tenga que aprender a hacer esto partiendo de una perspectiva profundamente contaminada por la particularidad y la parcialidad social no nos proporciona en absoluto una explicación alternativa de la moralidad. Pero a ésta réplica se le puede hacer a su vez una triple réplica.

En primer lugar, no es sólo que yo capto inicialmente las normas de moralidad de una manera socialmente concreta y particularizada. Es también, y correlativamente, que los bienes en referencia a los cuales y gracias a los cuales tiene que justificarse cualquier serie de normas, van a ser también bienes socialmente concretos y particulares. Pues es decisivo para esos bienes el disfrute de un tipo concreto de vida social, que se vive a través de un conjunto concreto de relaciones sociales, y así, lo que disfruto es el bien de *esta* vida social concreta, habitada por mí, y *la* disfruto como lo que *ella* es. Puede muy bien ser que de ahí se siga que yo disfrutaría y me beneficiaría igualmente de otras formas de vida social parecidas en otras comunidades; pero esta verdad hipotética no le resta importancia en absoluto al argumento de que mis bienes se encuentran de hecho *aquí*, entre *estas* personas concretas, en *estas* relaciones concretas. Los bienes no se encuentran nunca si no es particularizados de este modo. De ahí que la afirmación general y abstracta de que las normas de un cierto tipo se justifican porque son productivas y constitutivas de bienes de un cierto tipo, sólo sea verdadera si tales y tales series concretas de normas, encarnadas en las prácticas de tales y tales comunidades concretas, son productivas de, o constitutivas de, tales y tales bienes concretos, que se

disfrutaran en ciertos momentos y lugares concretos por ciertos individuos que pueden ser especificados.

De ahí se sigue que *yo* encuentre *mi* justificación para la lealtad a estas normas de moralidad en *mi* comunidad concreta; privado de la vida de esa comunidad, *yo* no tendría razones para ser moral. Pero esto no es todo. Obedecer las normas de moralidad es de manera característica y general una tarea ardua para los seres humanos. De no ser así, en efecto, nuestra necesidad de moralidad no sería lo que es. Es porque somos propensos continuamente a dejarnos cegar por el deseo inmediato, a distraernos de nuestras responsabilidades, a caer y a extraviarnos, y porque incluso los mejores de nosotros pueden encontrarse en ocasiones con tentaciones bastante extrañas, por lo que es importante para la moralidad que *yo* sólo pueda ser un agente moral debido a que *nosotros* somos agentes morales, que *yo* necesite de aquellos que me rodean para reforzar mis fuerzas morales y me ayuden a remediar mis debilidades morales. Por lo general sólo dentro de una comunidad los individuos vienen a ser capaces de moralidad, se mantienen en su moralidad, y se constituyen como agentes morales por el modo en el que otras personas los consideran y consideran lo que se les deba ellos y lo que ellos deben, así como por el modo en el que ellos se consideran a sí mismos. Al exigir moralmente mucho de mí, los otros miembros de mi comunidad expresan un tipo de respeto hacia mí que no tiene nada que ver con expectativas de beneficio, y a aquellos a los que no se les exige nada o se les exige poco en términos de moralidad se les trata con una falta de respeto que, si se repitiera con suficiente frecuencia, es perjudicial para las capacidades morales de esos individuos. Por supuesto, a veces se requiere y a veces se consigue un heroísmo moral solitario. Pero no tenemos que tratar este tipo de caso excepcional como si fuera típico. Y una vez que reconocemos que lo normal es que la acción moral y la capacidad moral permanente se originan y se sostienen esencialmente mediante unos lazos sociales institucionalizados en unos grupos sociales concretos, será difícil contraponer la lealtad a una sociedad concreta y la lealtad a la moralidad del modo en que lo hacen los defensores de la moralidad liberal.

Los motivos para tratar el patriotismo como una virtud quedan ahora claros. *Si*, antes que nada, sucede que *yo* sólo puedo aprehender las normas de moralidad en la versión en la que se encarnan en una determinada comunidad; y *si*, en segundo lugar, sucede que la justificación de la moralidad ha de tener lugar a partir de unos bienes concretos que se disfrutaban dentro de la vida de unas comunidades concretas; y *si*, en tercer lugar, sucede que normalmente *yo* sólo llego a ser y me mantengo como un agente moral a través de los tipos concretos de sustento moral aportados por mi comunidad, *entonces* es obvio que, privado de esta comunidad, es poco probable que *yo* crezca como agente moral. De ahí que mi lealtad a la comunidad y a lo que esta pide de mí —hasta el punto de pedirme que muera para mantener su vida— no podría contrastar o contraponerse de manera significativa a lo que pide de mí la moralidad. Apartado de mi comunidad, podré perder mi control sobre todos los auténticos criterios de juicio. La lealtad a esa comunidad, a la jerarquía de un parentesco concreto, de una comunidad local concreta y de una comunidad natural concreta, es, desde esta perspectiva, requisito indispensable de la moralidad. De modo que el patriotismo y esas otras lealtades similares no sólo son

virtudes, sino virtudes centrales. Todo depende, sin embargo, de la verdad o falsedad de las afirmaciones propuestas en las tres oraciones condicionales formuladas más arriba. Y la argumentación que hemos expuesto hasta ahora no nos proporciona recursos para emitir un juicio acerca de esa verdad o falsedad. No obstante lo cual, se ha logrado algún progreso, y no sólo porque los términos del debate se hayan esclarecido. Pues ha quedado claro también que esta disputa no es adecuadamente descrita si se entiende simplemente como un desacuerdo entre dos explicaciones rivales de la moralidad; como si hubiera ahí fuera un fenómeno identificable independientemente y situado de una u otra forma en el mundo social, esperando ser descrito con más o menos exactitud por las partes en litigio. Lo que tenemos aquí son dos moralidades rivales e incompatibles entre sí, cada una de las cuales es vista por sus partidarios desde dentro como la moralidad-en-cuanto- tal, y cada una de las cuales exige nuestra lealtad de un modo exclusivo. ¿Cómo podemos evaluar estas exigencias?

Un modo de comenzar es dejarnos enseñar por Aristóteles. Dado que no poseemos ningún depósito de primeros principios claros y distintos, y tampoco ningún otro recurso epistemológico semejante que pudiera proporcionarnos un criterio neutral e independiente para juzgar entre esas exigencias, haremos bien si procedemos dialécticamente. Y una estrategia dialéctica útil es centrar nuestra atención en aquellas acusaciones que los partidarios de cada una de ellas formulan contra la posición rival, acusaciones que los partidarios de esa posición rival consideran de importancia fundamental rebatir. Pues esto nos dará al menos algún indicio de aquellas cuestiones sobre cuya importancia ambas partes están de acuerdo y sobre cuya descripción su mismo reconocimiento del desacuerdo sugiere que ha haber de también algunas creencias compartidas. ¿En qué ámbitos emergen esas cuestiones?

IV

Uno de estos ámbitos viene definido por una acusación que parece razonable, al menos *prima facie*, que los defensores del patriotismo presenten contra la moralidad liberal. Esa moralidad para la que el patriotismo es una virtud, ofrece una forma de justificación racional para las normas y preceptos morales cuya estructura es clara y racionalmente defendible. Las normas de moralidad son justificables si generan y son parte constitutiva de una forma de vida social compartida, cuyos bienes son disfrutados directamente por aquellos que habitan esas comunidades concretas cuya vida social es de ese tipo, y sólo son justificables en esas condiciones. De aquí que, *en cuanto* miembro de tal o cual comunidad concreta, puedo apreciar la justificación de lo que la moralidad pide de mí desde el interior de los roles sociales que vivo en mi comunidad. En cambio, puede argumentarse, la moralidad liberal pide de mí que me sitúe en una posición abstracta y artificial —tal vez hasta imposible—, la de un ser racional en cuanto tal, que responde a los requerimientos de la moralidad no *en tanto que* padre o granjero o jugador de fútbol, sino *en tanto que* agente racional que se ha abstraído a sí mismo de toda particularidad social, que se ha

convertido, no sólo en el espectador imparcial del que hablaba Adam Smith, sino también en un actor correspondientemente imparcial, y en uno que en su imparcialidad está condenado al desarraigo, a ser ciudadano de ninguna parte. ¿Cómo puedo justificarme ante mí mismo este acto de abstracción e imparcialidad?

La respuesta liberal es clara: semejante abstracción e imparcialidad puede justificarse porque es una condición necesaria de la libertad moral, esto es, de la emancipación de esa esclavitud que constituye el *status quo* social, político y económico. Pues a menos que pueda retirarme de todos y cada uno de los rasgos de ese *status quo*, incluyendo los roles que actualmente ocupo dentro de él, seré incapaz de verlo con ojos críticos, y de decidir por mí mismo qué postura racional y correcta es la que yo he de adoptar ante él. Esto no excluye que el resultado de esa evaluación crítica pueda una aprobación de la totalidad o de una parte del orden social existente, pero incluso esa aprobación sólo será libre y racional si la he hecho de este modo. (Precisamente el dar esta aprobación a una gran parte del *status quo* económico es la señal distintiva del liberal conservador contemporáneo, como un Milton Friedman, que es tan plenamente liberal como el liberal liberal que encuentra deficiente una gran parte del *status quo* —como un J.K. Galbraith o Edward Kennedy—, o el liberal radical.) Así pues, la moralidad liberal sí que recurre pese a todo a un bien último, el bien que es este tipo concreto de libertad emancipadora. Y, en nombre de este bien es capaz, no sólo de responder a la pregunta sobre cómo justificar las normas de moralidad, sino también de formular una objeción plausible y potencialmente perjudicial a la moralidad del patriotismo.

Pertenece a la esencia de la moralidad del liberalismo que no se ponga ni pueda ponerse limitación alguna a la crítica del *status quo* social. Ninguna institución, ninguna práctica, ninguna lealtad puede estar inmune a ese ser puesta en cuestión y a la posibilidad de ser, quizás, rechazada. A la inversa, la moralidad del patriotismo es tal que, precisamente porque está enmarcada a partir de la pertenencia a una comunidad social concreta con una estructura social, política y económica concreta, debe eximir de la crítica, al menos, a ciertas estructuras fundamentales de la vida de esa comunidad. Dado que el patriotismo ha de ser una lealtad que en ciertos sentidos es incondicional, en esos mismos sentidos precisamente queda excluida la crítica racional. Pero si esto es así, los partidarios de la moralidad del patriotismo se han condenado a sí mismos a una actitud fundamentalmente irracional —ya que negarse a examinar algunas de las creencias y actitudes fundamentales propias es empeñarse en aceptarlas lo mismo si son racionalmente justificables que si no, lo cuál es irracional—, y se han encarcelado a sí mismos dentro de esa irracionalidad. ¿Qué respuesta pueden dar los partidarios de la moralidad del patriotismo a este tipo de acusación? La respuesta tiene que ser triple.

Cuando el moralista liberal afirma que el patriota está condenado a tratar a los proyectos y a las prácticas de su nación de una manera acrítica, la afirmación no es que en algún momento ciertos de estos proyectos y prácticas van a tratarse con falta de sentido crítico; la afirmación significa que algunos de esos proyectos y prácticas por lo menos estarán permanentemente exentos de crítica. El patriota no está en condiciones de negar esto; pero lo decisivo para la

causa del patriota es precisamente poder identificar con claridad qué es aquello que se exceptúa de este modo. Y, llegado este punto, adquiere una importancia suma que al esbozar la defensa de la moralidad del patriotismo —igual, en efecto, que al esbozar la defensa de la moralidad liberal— no nos fijemos en unos muñecos de paja. El liberalismo y el patriotismo no son posturas inventadas por mí o por otros pensadores que estarían observando desde fuera; tienen sus propios portavoces concretos, y sus propias voces características. Y, aunque espero que esté claro que lo único que he estado haciendo hasta ahora es intentar articular lo que esas voces dirían, es muy importante para la defensa de la moralidad patriótica, al llegar a este punto, que se identifiquen sus protagonistas históricos. De modo que lo que voy a decir a continuación es un intento de identificar las actitudes comunes acerca de este punto de Charles Péguy y de Charles de Gaulle, de Bismark y de Adam von Trott. Notaréis sin duda que en estos dos pares, uno de los miembros es alguien que al menos durante algún tiempo ha sido miembro de la clase política dirigente de su nación, y el otro, alguien que ha permanecido absolutamente fuera de esa clase y ha sido hostil a ella, pero que incluso aquellos que estaban identificados por algún tiempo con el *status quo* del poder, también fueron en otros momentos apartados de él. Y esto deja muy claro que, sea lo que sea lo que haya que exceptuar de la crítica del patriota, eso no tiene nunca por qué ser el *status quo* del poder y del gobierno, y las políticas que llevan a cabo aquellos que están en el ejercicio del poder y del gobierno. ¿Qué es entonces lo que es exceptuado? La respuesta es: la nación concebida como un proyecto, un proyecto que de un modo u otro ha sido dado a luz en el pasado y ha sido continuado, de modo que haya venido a existir una comunidad moralmente peculiar que encarnara una afirmación de autonomía política en sus diversas expresiones de organización y de vida institucionalizada. Así uno puede ser patriota con respecto a una nación cuya independencia política está aún por venir, como lo era, por ejemplo, Garibaldi; o con respecto a una nación que lo fue en un tiempo y tal vez pudiera volver a serlo, como por ejemplo, los patriotas polacos de 1860. Aquello con lo que el patriota está comprometido es con un modo particular de vincular un pasado, que le ha conferido una determinada identidad política y moral, con un futuro para ese proyecto que es su nación, proyecto que ve como su responsabilidad hacer realidad. Sólo esta lealtad es incondicional, y la lealtad a unos gobiernos concretos, o a unas formas de gobierno concretas, o a unos líderes concretos estará totalmente condicionada a si ellos se dedican a promover ese proyecto en vez de frustrarlo o destruirlo. Por ello no hay nada incoherente en que un patriota se oponga profundamente a los gobernantes contemporáneos de su país, como lo hacía Péguy, o en que conspire para su derrocamiento, como lo hizo Adam von Trott.

Y no obstante, aunque esto puede permitirnos responder en parte a la acusación del moralista liberal de que el patriota tiene que carecer por entero de sentido crítico, y tiene que ser por tanto irracional en determinados ámbitos, ciertamente no lo responde del todo. Pues todo lo que he dicho sobre la moralidad del patriotismo es compatible con que en un momento suceda que el patriotismo pudiera exigirme apoyar y trabajar por el éxito de alguna iniciativa de mi nación considerada decisiva para su proyecto global, quizás hasta decisiva para su supervivencia, cuando el éxito de esa iniciativa no coincida

con el mejor interés de la humanidad, valorada desde un punto de vista imparcial e impersonal. El caso de Adam von Trott viene perfectamente al caso.

Adam von Trott era un patriota alemán que fue ejecutado tras el intento fallido de asesinato a Hitler en 1944. Trott eligió deliberadamente trabajar desde dentro de Alemania con la oposición conservadora a los nazis, minúscula pero bien situada, con el propósito de reemplazar a Hitler desde dentro, en vez de trabajar por un derrocamiento de la Alemania nazi, que conduciría a la destrucción de la Alemania que había nacido en 1871. Pero para hacer esto tenía que aparentar que se identificaba con la causa de la Alemania nazi y, de este modo, fortaleció no sólo la causa de su país, como era su intención, sino también como consecuencia inevitable la causa de los nazis. Este tipo de ejemplo es particularmente revelador, porque la afirmación, de que tal o cual curso de acción se orienta hacia “el mejor interés de la humanidad”, es por lo general y en el mejor de los casos discutible, y en el peor, turbia retórica. Pero hay unas pocas causas en las que es tanto lo que está en juego —y el que eso por lo general sea mucho más claro en retrospectiva de lo que lo era en su momento no altera ese hecho—, que la frase tiene una aplicación nítida: el derrocamiento de la Alemania nazi era una de ellas.^b

¿Cómo entonces ha de responder el patriota? Acaso de dos modos. El primero empieza por volver a insistir en lo siguiente: Del hecho de que la moralidad particularista del patriota se enraíce en una comunidad concreta y esté inextricablemente vinculada a la vida social de esa comunidad, no se sigue que esa moralidad no pueda proporcionar fundamentos racionales para rechazar muchos rasgos de la vida social organizada de ese país en el presente. La concepción de la justicia que se origina a partir de la noción de ciudadanía dentro de una comunidad particular puede proporcionar criterios desde los cuales unas instituciones políticas concretas resultan inaceptables: cuando el antisemitismo nazi se encontró con el fenómeno de ex-soldados judíos alemanes que habían ganado la Cruz de Hierro, tuvo que rechazar los criterios particularistas alemanes de excelencia (pues la condecoración de la Cruz de Hierro simbolizaba un reconocimiento de devoción a Alemania). Más aún, la idea de que la nación propia tiene una misión especial no obliga a que esta misión pueda no implicar la extensión de una justicia que tiene su lugar sólo en las instituciones concretas de la tierra natal. Y es evidente que gobiernos u organismos de gobierno concretos pueden desertar, y que puede comprenderse que han desertado de esta misión de un modo tan radical que el patriota pueda ver llegado un momento en el que tiene que elegir entre las exigencias del proyecto que constituyen su nación y las exigencias de la moralidad que él ha aprendido precisamente como miembro de la comunidad cuya vida esta configurada por ese proyecto. Sí, responderá el crítico liberal del patriotismo, esto *puede* de hecho suceder; pero puede que no, y con frecuencia no sucederá. El patriotismo resulta ser una fuente permanente de peligro moral. Y acepto que esta afirmación no puede refutarse con éxito.

^b El ejemplo de MacIntyre —que representa todo menos un posición teórica—, tiene un paralelo notable en el episodio de la primera conversación entre Gandalf y Saruman en el primer volumen de J. R. R. Tolkien, *El Señor de los anillos*.

Un segundo tipo de respuesta posible y, sin embargo, muy distinta de la anterior a favor del patriota podría ser como sigue. He defendido más arriba que el tipo de consideración por el propio país que sería compatible con una moralidad liberal de la impersonalidad y la imparcialidad tendría que ser demasiado insustancial, y estaría bajo demasiadas restricciones como para que pueda ser considerado una versión del patriotismo en el sentido tradicional. Pero de ahí no se sigue que alguna versión del patriotismo tradicional no pueda ser compatible con alguna otra moralidad de ley moral universal, que ponga límites y proporcione tanto sanciones como modos de corrección para la moralidad particularista del patriota. Si esto es o no es así, es una cuestión demasiado amplia y demasiado diferente como para tratarla en el presente texto. Pero debemos advertir que incluso si es así —y todos aquellos que han sido patriotas y cristianos, *o también* patriotas y creyentes en la ley natural tomista, *o también* patriotas y creyentes en los derechos humanos, han estado comprometidos a afirmar que esto es así—, esto no disminuiría en modo alguno la fuerza de la afirmación liberal de que el patriotismo es un fenómeno moralmente peligroso.

Que el protagonista racional de la moralidad del patriotismo, si mi argumento es correcto, esté obligado a reconocer esto, no significa que no haya nada más que decir en el debate. Y lo que es preciso decir es que la moralidad liberal de la imparcialidad y la impersonalidad resulta también ser un fenómeno moralmente peligroso, y eso de un modo correspondiente al del patriotismo que es muy interesante. Porque supongamos que se disuelven los vínculos del patriotismo: ¿sería la moralidad liberal capaz de proporcionar algo suficientemente sustantivo en su lugar? Lo que la moralidad del patriotismo, en lo que tiene de mejor, proporciona, es una explicación clara y una justificación de los vínculos y las lealtades concretas que constituyen gran parte de la sustancia de la vida moral. Y lo hace destacando la importancia moral de los diferentes miembros de un grupo mediante el desarrollo de una historia compartida. Cada uno de nosotros, en cierta medida, comprende su vida como una narrativa representada [**enacted**]; y, debido a nuestras relaciones con los demás tenemos que entendernos a nosotros mismos como personajes en las narrativas representadas de las vidas de otras personas. Más aún, es característico que la historia de cada una de nuestras vidas está integrada en el relato de una o de varias unidades más grandes. Yo comprendo la historia de mi vida de tal modo que es parte de la historia de mi familia, o de esta finca, o de esta universidad, o de esta región; y, comprendo la historia de las vidas de otros individuos que me rodean en tanto que integradas en las mismas historias más grandes, de modo que yo y ellos, compartimos un interés común por el resultado de esa historia y por la clase de historia que es y que va a ser: trágica, heroica, cómica.

Una tesis fundamental en la moralidad del patriotismo es que destruiré y perderé una dimensión primordial de la vida moral si no entiendo la narrativa representada de mi propia vida individual como algo integrado en la historia de mi país. Porque si no la comprendo así, no entenderé lo que les debo a otros o lo que otros me deben a mí, qué crímenes de mi nación tengo el deber de reparar, qué beneficios de mi nación tengo el deber de agradecer. Comprender lo que se me debe y lo que debo, y comprender la historia de las

comunidades de las que formo parte, es, desde esta perspectiva, exactamente lo mismo.

Vale la pena subrayar que una consecuencia de esto es que el patriotismo, en el sentido en el que lo estoy comprendiendo en esta conferencia, sólo es posible en ciertos tipos de comunidad nacional, bajo ciertas condiciones. Una comunidad nacional, por ejemplo, que renegara sistemáticamente de su verdadera historia propia, o que la sustituyera por una historia en buena medida ficticia, o una comunidad nacional en la que los vínculos procedentes de la historia no fueran en modo alguno verdaderos vínculos de comunidad (porque hubieran sido sustituidos, por ejemplo, por unos vínculos de interés propio recíproco), sería una comunidad con respecto a la cual tener patriotismo sería —desde cualquier punto de vista— una actitud irracional. Precisamente por las mismas razones por las que una familia cuyos miembros, todos ellos, llegaran a considerar que el hecho de pertenecer a esa familia como algo regido sólo por el interés propio recíproco, ya no sería una familia en el sentido tradicional, por esas mismas razones una nación cuyos miembros adoptaran una actitud parecida ya no sería una nación, y eso proporcionaría razones adecuadas para sostener que el proyecto que había constituido esa nación, sencillamente se había venido abajo. Puesto que todos los estados burocráticos modernos tienden a reducir a las comunidades nacionales a esta condición, todos esos estados tienden hacia una situación en la que una auténtica moralidad del patriotismo no tendría lugar alguno, y en que lo que se vende como patriotismo sería un simulacro injustificable.

¿Por qué eso habría de tener importancia? En las comunidades modernas, en las que la pertenencia se entiende sólo o principalmente en términos del interés propio recíproco, por lo general sólo hay dos recursos disponibles cuando conflictos destructivos del interés amenazan dicha reciprocidad. Uno es la imposición arbitraria de alguna solución por la fuerza; el otro es el recurso a los criterios neutrales, imparciales e impersonales de la moralidad liberal. La importancia de este recurso difícilmente puede subestimarse, y sin embargo, ¿hasta dónde es realmente un recurso? El problema es que para la lealtad a los criterios de imparcialidad e impersonalidad, hay que proporcionar alguna motivación que tenga una justificación racional, y a la vez, que pueda pesar más que las consideraciones que el interés puede proporcionar. Porque toda necesidad grande de esa lealtad surge precisamente cuando la posibilidad de apelar a la reciprocidad de los intereses se ha roto, y sólo cuando se ha roto, y en la medida en que se ha roto, precisamente entonces esa reciprocidad ya no puede proporcionar el tipo de motivación adecuado. Y es difícil identificar algo que pueda ocupar su lugar. La apelación a los agentes morales, *en tanto que seres racionales*, a que sitúen su lealtad a la racionalidad impersonal por encima de la que les tienen a sus intereses, tiene que proporcionar, sólo por ser una apelación a la racionalidad, un motivo suficiente para hacerlo. Pero éste es un punto en el que las explicaciones liberales de la moralidad son notoriamente vulnerables. Esta vulnerabilidad se convierte en una responsabilidad práctica manifiesta en un punto clave del orden social.

Toda comunidad política, salvo en las condiciones más excepcionales, requiere unas fuerzas armadas permanentes para su mínima seguridad. A los miembros de estas fuerzas armadas les tiene que exigir que estén preparados para sacrificar sus propias vidas por la seguridad de la comunidad, y también que su disponibilidad para hacer eso no dependa de su propia valoración individual de la corrección o incorrección de la causa de su país en relación a una cuestión concreta, medida según un criterio neutral e imparcial en relación a los intereses de su propia comunidad y a los intereses de otras comunidades. Y eso significa que los buenos soldados no pueden ser liberales, y que tienen de hecho que plasmar en sus acciones mucha de la moralidad del patriotismo. De manera que la supervivencia de una comunidad política en la que la moralidad liberal se haya asegurado una lealtad a gran escala dependería de que aún haya suficientes hombres y mujeres jóvenes que rechacen esa moralidad liberal. Pero resulta que, en este sentido, la moralidad liberal tiende a la disolución de los vínculos sociales.

De ahí que la acusación que la moralidad del patriotismo puede plantear con éxito contra la moralidad liberal es exactamente la imagen reflejada de la que la moralidad liberal puede plantear con éxito contra la moralidad del patriotismo. Pues mientras que el moralista liberal era capaz de llegar a la conclusión de que el patriotismo es una fuente permanente de peligro moral, debido al modo en que el patriotismo sitúa los lazos con nuestra nación más allá de la crítica racional, el moralista que defiende el patriotismo es capaz también de llegar a la conclusión de que la moralidad liberal es una fuente permanente de peligro moral, debido al modo en que deja nuestros lazos sociales y morales demasiado abiertos a la disolución por medio de la crítica racional. Y la verdad es que cada una de las partes partes tiene razón al oponerse a la otra.

V

La tarea fundamental con la que se enfrenta todo filósofo moral que encuentre convincente esta conclusión es clara. Es la de investigar si, aunque las afirmaciones fundamentales que se han hecho a favor de estas dos moralidades modernas rivales no pueden ser verdaderas las dos a la vez, acaso no debiéramos encaminarnos a la conclusión de que los dos conjuntos de afirmaciones son de hecho falsos. Y en ese trabajo de investigación ya se ha hecho un progreso sustancial. Pero la historia, en su impaciencia, no espera a que los filósofos morales concluyan sus tareas, y mucho menos a que convenzan a sus conciudadanos. La *polis* dejó de ser la institución clave en la política griega cuando todavía Aristóteles estaba reelaborando su fundamento, y, cualquier filósofo contemporáneo, que quiera discutir las ideas clave que han informado la vida política moderna desde el siglo dieciocho, está en peligro de correr la misma la suerte que Aristóteles, aunque de un modo bastante menos impresionante. El búho de Minerva parece realmente volar sólo al anochecer.

¿Significa esto, pues, que mi argumento está desprovisto de todo significado práctico inmediato? Eso sólo sería verdad si la conclusión de que

una moralidad de la impersonalidad liberal y una moralidad del patriotismo tienen que ser profundamente incompatibles no tuviera ella misma ningún significado práctico para la comprensión de nuestra política cotidiana. Pero quizás un reconocimiento sistemático de esta incompatibilidad nos capacite para diagnosticar un fallo fundamental en la vida política típica de los estados occidentales modernos, o al menos de todos aquellos estados occidentales modernos que buscan su legitimación en las revoluciones americana y francesa. Pues las comunidades políticas establecidas de este modo han tendido a diferenciarse de los regímenes anteriores a los que ellas habían destituido sosteniendo que, mientras todas las comunidades políticas anteriores habían expresado en sus vidas la parcialidad y unilateralidad de las costumbres, las instituciones y las tradiciones locales, ellas habían dado expresión por primera vez en sus formas constitucionales e institucionales a las normas de moralidad impersonales e imparciales, en tanto que comunes a todos los seres racionales. Así Robespierre proclamó que un efecto de la revolución francesa había sido que la causa de Francia y la causa de los derechos humanos fueran exactamente la misma causa. Y en el siglo diecinueve los Estados Unidos produjeron su propia versión de esa misma pretensión, una pretensión que en la retórica proporcionó el contenido de muchos discursos del cuatro de julio, y en de la educación estableció los criterios para la americanización de los inmigrantes de finales del siglo diecinueve y principios del veinte, especialmente de quienes procedían de Europa.

Hegel emplea una distinción útil, que él señala mediante su uso de las palabras *Sittlichkeit* y *Moralität*. *Sittlichkeit* es la moralidad de las costumbres de cada sociedad particular, sin pretender ser nada más que esto. La *Moralität* reina en la esfera de la moralidad racional universal, impersonal, esto es, de la moralidad liberal tal como la he definido. Lo que se les enseñó a esos inmigrantes, en efecto, fue que ellos habían dejado atrás unos países y unas culturas en los que la *Sittlichkeit* y la *Moralität* eran ciertamente distintas, y con frecuencia opuestas, y que habían llegado a un país cuya *Sittlichkeit* es sólo *Moralität*. Y así para muchos americanos la causa de América, entendida como objeto de veneración patriótica, y la causa de la moralidad, entendida tal como la entiende el moralista liberal, llegaron a identificarse. La historia de esta identificación no podía ser sino una historia de confusión e incoherencia, si es que el argumento que he construido en esta conferencia es correcto. Pues una moralidad de vínculos y de solidaridades particularistas se ha combinado con una moralidad de principios universales, impersonales e imparciales de un modo que nunca puede ponerse por obra sin incoherencia.

Un test, por tanto, de si el argumento que he construido tiene o no aplicación empírica y significado práctico, sería descubrir si es o no verdaderamente esclarecedor para escribir la historia política y social de la América moderna como siendo en una parte decisiva la vivencia de una confusión conceptual fundamental, una confusión requerida quizás para la supervivencia de un estado moderno a gran escala, que tiene que presentarse a sí mismo como liberal en muchos entornos institucionales, pero que también tiene que ser capaz de suscitar el respeto patriótico de bastantes de sus ciudadanos, si es que ha de seguir funcionando de manera eficaz. Determinar si eso es o no es verdad, sería arriesgarnos a descubrir que habitamos en un tipo

de articulación política cuyo orden moral exige una incoherencia sistemática en la forma de lealtad pública a unas series de principios son incoherentes unos con otros. Pero ése es un cometido que —felizmente— está más allá del alcance de esta conferencia.