

La realización de la persona mediante la comunidad nacional

Algunas claves para pensar el problema del nacionalismo

Andés Simón

Licenciado en Filosofía. Miembro del Instituto Emmanuel Mounier.

«En el terreno cultural el pueblo que crea algo lo crea para él y para los demás y, así mismo, el que no crea para los demás tampoco crea para él»

No hay que ser un gran analista para poder afirmar que el problema del nacionalismo es una de las cuestiones que laceran a la España finisecular. Conflicto que se ha planteado, por lo menos, entre cuatro «nacionalidades»: la española, la catalana, la vasca y la gallega, a la hora de pensar su articulación en un Estado democrático como el actual. Como reconoce Laín Entralgo², *éste es un asunto que la Constitución ha dejado sin resolver –y que la dictadura mantuvo en estado latente por medio de la represión–.*

I. El desarraigo de la España de fin de siglo

Ahora bien, quizá el problema del nacionalismo en España, como en otros muchos países europeos, sea sólo una de las manifestaciones de un mal más profundo que nos afecta.

Olegario González de Cardedal a la hora de diagnosticar la situación española habla en su libro *Madre y muerte³ de un doble desarraigo padecido por toda la sociedad española. El primero, iniciado en los sesenta, viene marcado por el abandono de la aldea, tanto física como espiritualmente, esto último por creer que la cultura y actitudes de nuestros padres eran deudoras de una de una fase ya agotada. No es un simple acontecimiento condicionado por unas nuevas circunstancias económicas, es el abandono de la matriz de sentido que hasta entonces alimentaba al hombre, es un radical cambio de valores que borra de un plumazo, la friolera de treinta siglos de cultura, ya que quien había crecido en su seno podía sentirse contemporáneo de Abraham. Y en esas circunstancias en que sería preciso repensar la realidad entera, ocurrieron dos hechos para los cuales no se estaba pre-*

parado: en 1977, el fin de la dictadura, en 1990, la integración en Europa. En ambos casos todo se ha quedado en manos de los políticos. Ese vacío de reflexión, de creatividad y de proyecto cultural es lo que crea el desarraigo, la desazón y destemple actuales de España. El reto planteado por esta situación se encuentra resumido en dicho texto como sigue: «Nuestra generación tiene que asumir a la vez un pasado, que desaparece, y un futuro, que aparece incierto, entre amenazador y prometedor. La recolección, interpretación e integración de la propia historia anterior son la condición necesaria para una nueva fecundidad histórica. Sin ese esfuerzo creador tampoco podremos salir fecundados en el encuentro con Europa, porque en el orden espiritual nada externo enriquece, si no encuentra la equivalente respuesta creadora. El tránsito de la anterior aldea hispánica a la inminente plaza común de Europa es un reto, en el que España puede sucumbir como destino y proyecto histórico o en el que puede renacer enriquecida»

Así, pues, el problema del nacionalismo puede tener una dimensión positiva si por tal rótulo se pone sobre el tapete la pregunta por la realidad primordial desde la que queremos afrontar nuestro presente. Si se limita a ser un movimiento de defensa frente a la incertidumbre momentánea, acabará por ser estéril y fácilmente manipulable, y mucho me temo que tal es la situación actual⁴.

II. El ordo amoris

En consecuencia, el problema del nacionalismo queda vinculado a un problema de mayor calado, pensar con nuevos bríos nuestro carácter propio. Al carácter los griegos lo llamaron *ethos*, querían designar así el modo de ser general de un sujeto, adoptado libremente por él, pero anclado en el fondo de su alma y, por lo tanto, lenta y difícilmente modificable; siendo, por tanto, la vida moral del sujeto su manifestación. Y la reflexión que hace objeto de consideración al *ethos* pasó a ser la tarea de la Ética. Tenien-

do en cuenta lo anterior, podemos afirmar que antes que en el terreno político, el problema del nacionalismo se debe solventar en el terreno ético.

Max Scheler, en este siglo xx, ha llevado a cabo penetrantes análisis sobre el mundo moral. En su monumental obra «El formalismo en la ética y la ética material de los valores» (1913-1916) nos dio a conocer el universo del valor en su carácter objetivo o absoluto y la jerarquía de los mismos, en tanto que condición previa de la vida moral. Pero sin por eso olvidarse de algo que él consideraba como esencial a dicho reino objetivo de los valores, a saber, que se han de encarnar en el espíritu humano y sus diversas configuraciones: familias, pueblos, naciones, etc. En 1916 redacta *Ordo amoris*, un opúsculo donde afronta la pregunta acerca de qué constituye el *ethos*, el carácter moral, de un individuo o de una colectividad y cuyo título resume bien la opinión de Scheler: lo más fundamental del *ethos* estriba en el orden que preside su amor, un orden que es reflejo del orden justo y objetivo de los valores en sí mismos por ser el 'corazón humano' un *microcosmos del mundo de los valores*.

Conocer el *ordo amoris* es fundamental ya que cuando investigo un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, etc., habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema de sus efectivas estimaciones y preferencias. A tal sistema, Scheler lo denominó el *ethos* de este sujeto. «Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la ordenación del amor y del odio, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser *ejemplar*. La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema» (OM, 22). De esta forma el *ordo amoris*, la ordenación del amor y del odio, en cuanto entrañado ya efectivamente en el querer del hombre nos ofrece «la sencilla estructura de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto. Por tanto, todo lo que podemos conocer nosotros de moralmente valioso en un hombre o en un grupo tiene que reducirse –mediatamente– a una manera especial de organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y de odiar: al *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos» (OM 23).

De ahí que dedicarse a investigar el *ordo amoris* no sea en absoluto cuestión baladí, ya que conociéndolo encontramos el manantial de donde brota lo que el hombre es; «más aún, lo que radicalmente determina su *entorno moral* en el espacio, su *destino* en el tiempo, esto es, la totalidad de las cosas posibles que a él y *solamente a él* pueden acontecerle» (OM, 27). No pa-

semos por alto las últimas afirmaciones, las posibilidades concretas que nos ofrece nuestra incardinación en unas circunstancias históricas dadas vienen determinadas últimamente por esta sencilla estructura de los fines más elementales. Este descubrimiento le lleva a Scheler a la formulación del concepto de determinación individual, como algo que, por su especial contenido de valores, afecta ciertamente a este sujeto, y mira a él solamente.

De ahí que Scheler, frente a lo que podría parecer al haber afirmado él el reino objetivo de los valores, reclame la diversidad de códigos éticos según la variedad cultural e histórica, ya que es de la esencia del mundo moral «el presentarse dentro del marco del bien universal objetivo, pero también el darse a un tiempo dentro de una serie nunca terminada de valoraciones, *únicas* e individuales, dentro de una serie históricamente única, en cada caso, de momentos de ser, de acción y de obra, cada uno de los cuales posee su exigencia del día». Eso sí, tales afirmaciones no suponen aceptar el completo relativismo moral, ya que el *ordo amoris* puede sufrir trastornos que consistirían en un desviarse, bien de las normas universales, bien de la determinación individual propia de cada persona o grupo.

De todo lo dicho hasta aquí se desprende una primera tarea que hay que acometer si queremos dar respuesta al problema del nacionalismo: investigar cuál es esa sencilla estructura de los fines morales más elementales que se está propugnando en las distintas ideas de nación (europea, española, autonómicas), ver en qué medida es fuente de una verdadera realidad primordial que permita afrontar la actual encrucijada e intentar diagnosticar, por último, en qué medida es fiel al orden del amor en su respecto objetivo (universal) y en su respecto particular (lo que hemos llamado determinación individual). Yo no voy a entrar ahora en este asunto⁵, *pero sí que quería insistir en el doble ámbito de referencia para evaluar los trastornos de esa sencilla estructura, lo cual supone que plantear la cuestión del nacionalismo como un problema restringido en todo caso al ámbito europeo y dando la espalda a la responsabilidad para con toda la humanidad, es un proceder que queda ya automáticamente descalificado. Dicho más claramente: es imposible erigir una comunidad moralmente sana si las preocupaciones por su construcción atañen sólo a los europeos, españoles, etc.*

III. Persona y comunidad nacional

Hasta ahora se ha hablado del nacionalismo como un problema en abstracto, pero si éste tiene una vertiente moral, que, a mi parecer, es la fundamental, es

porque la persona está entrañada en él de forma esencial. La persona tiene una dimensión comunitaria irrenunciable, de ahí que el individualismo esté en los antípodas del personalismo comunitario (añadido, el de comunitario, redundante); pero, además, la persona vive incorporada, y la «nación» –cuyo concepto hemos de precisar a continuación– podríamos entenderla como una encarnación de la dimensión comunitaria. Esta íntima vinculación de la «nación» con la persona provoca una cierta dificultad a la hora de delimitarla conceptualmente, pues «la persona, centro misterioso de donde todo emerge y donde todo culmina, es infinitamente una y simple –de una unidad y simplicidad inaccesibles. El gran peligro –y la perpetua tentación– es, pues, confundirla con alguna de sus expresiones, reducirla a cualquiera de sus personajes»⁶. *Para evitar este riesgo parece que lo que se refiere a la persona deba expresarse mediante una pareja de contrarios entre los que existe una profunda tensión. Y tal situación afecta también a las agrupaciones en las que se realiza la persona: Patria, Nación y Estado.*

La patria es el suelo y son los antepasados, es apego material y geográfico, lo cual supone un elemento en cierta medida irracional que dificulta un análisis exhaustivo. Pero, pese a todo, realiza un papel mediador importante, ya que es el primer vínculo entre lo privado y lo público. Lo privado tiene una primera dimensión pública en la familia, aquí la fraternidad entre los hermanos supone un elemento de cohesión imprescindible del que se contagia la patria. Si con respecto a la patria podemos alcanzar una cierta claridad conceptual será gracias al análisis de la noción de apego, la cual posee dos aspectos:

1) «En primer lugar, el apego es afecto. El primer papel de la patria, y sin duda su función esencial, es transportar, tanto como se pueda, la fuerza y el calor de los afectos familiares al ámbito de la sociedad pública. La patria es el intermediario necesario entre el afecto doméstico y la amistad de los conciudadanos» (PA, 47).

2) Pero apego significa también enraizamiento. Ello no supone afirmar que sólo se ha de conservar lo que la patria transmite, al contrario, cambiar de perspectiva, abrirse a otros horizontes es un movimiento sumamente enriquecedor, pero siempre que se haga desde un enraizamiento anterior y conduzca hasta uno posterior, es más, se puede decir que tal experiencia es una de las mejores formas para alcanzar una saludable visión del propio origen. Esta dimensión del enraizamiento representaría esa dimensión fundamental de encarnación que tiene la persona, un punto de vista sobre el universo, que si falta lo que en realidad falta también es toda la perspectiva. De ahí que en la mayoría de los casos, el inmigrante o el

apátrida estén en una difícil situación a la hora de juzgar el mundo. Hablábamos antes de la vocación particular a la que se ha de atender a la hora de evaluar el *ordo amoris*, la estructura moral más elemental, de una persona, de un pueblo. Una parte de las posibilidades que tal *ordo amoris* facilitará, tendrá como material más fundamental esta herencia que nutre a la patria.

* * *

Cuando franqueamos los umbrales de lo nacional nos adentramos en lo social por excelencia, pues sólo la nación tiene un carácter enteramente colectivo: «La nación es algo social compuesto de algo social: está hecha menos de individuos que de grupos. Implica personas ya vinculadas las unas a las otras y unidas para trabajar en la realización de una misma obra. Vivir es anudar relaciones múltiples con los otros hombres, es engendrar sin cesar grupos diversos. La nación une grupos distintos, establece entre ellos un vínculo que los unifica subordinándolos a una tarea común, los reúne entre ellos dándoles el *sentimiento de pertenecer a una misma colectividad*. La nación es la solidaridad de todos esos grupos» (PA, 50). Ese vínculo unificador se alimenta en la familia, que es quien, a través de la fraternidad entre los hermanos, alimenta el sentimiento de simpatía.

La nación es, por una parte, una unión de hecho, padecida por el sujeto sin que la haya buscado, vendría representada por la *nacionalidad*, que expresaría los determinismos que se sufren en la nación, ya sean éstos de tipo biológico, cultural o históricos. Tal unión supone una comunidad de intereses, una unidad de lengua, en definitiva, «historia común, una idéntica tradición, un mismo patrimonio espiritual» (PA, 51). En este sentido la nación se podría definir por su fin, por su misión generadora (nación proviene de *nasci*) y educadora; su función propia es la de transmitir la cultura a todos los que nacen en su seno. La nación es quien transmite la cultura por lo que se convierte en nuestro medio cultural. ¿Qué cultura, qué comprensión del hombre, qué concepción del tiempo, de la historia, qué aliento transformador, qué relación con la naturaleza, etc. proponen hoy las nacionalidades en discordia? ¿No estará la discusión pública hoy centrada ante todo en cotas respectivas de poder?

Pero además de ser una unión fáctica, la nación es una unidad buscada, «una *solidaridad querida*, es decir, es la voluntad de hacer una obra común y la de comulgar con un mismo ideal (...), un *querer-vivir juntos* en las fronteras comunes» (PA, 52). En esta medida la nación se convierte en la condición necesaria para expresar la vocación social de la persona. Pero si la nación es condición de una vocación personal no puede convertirse en un elemento reductor, de ahí que

un concepto personalista y comunitario de nación podría estar bastante bien sintetizado por el texto siguiente: «La nación como un pueblo que, consciente de una comunidad de origen, de una comunidad de tradición cultural y de una comunidad de intereses, acepta y quiere esta comunidad como condición de la vocación personal de cada uno de sus miembros, y que completa sin cesar su unidad tendiéndose hacia el futuro para realizar su destino en función incluso de su historia y de su ideal, esforzándose en todo por hacer coincidir su proyecto fundamental con el de las otras naciones, en vista a un desarrollo del hombre y de todos los hombres» (PA, 54). A la vista de lo que tal concepto de nación dista del empleo corriente, hay quienes, como Carlos Díaz, han preferido buscar algún término alternativo que no estuviese tan lastrado de connotaciones negativas, y han propuesto el término «matria»⁷.

Cuando una escala de valores centrada en el individuo, como es el actual patrón liberal-capitalista, se ha instalado como piedra central de nuestro ordo amoris, ¿qué querer-vivir juntos se puede albergar? ¿No estará esa fórmula moral fundamental adoptada tan trastornada que está incapacitándonos para desarrollar las dimensiones personales más elementales?

* * *

Hasta ahora hemos podido hablar de lo social, de la nación sin mencionar al Estado. De esta forma se descubre como errada la concepción, usual hoy en día, que afirma que el Estado sería la conciencia que la nación tiene de ella misma, de su unidad tanto en el tiempo como en el espacio. En consecuencia, la nación sería una fase de individualidad mientras que el Estado sería persona, por ser la conciencia del fin a alcanzar y señalar los medios para alcanzarlo, dando así a la nación, antes virtual, soberanía y autonomía. Todo lo dicho se opone frontalmente a tal visión de dicha relación entre nación y estado. Precisamente, la nación es toma de conciencia y lo social es algo real, con existencia propia. «La familia, encarnación de lo que podría denominarse lo *social privado*, y la nación, encarnación de lo que podría denominarse lo *social público*, existen de forma ajena al Estado» (PA, 55). De forma que, en contra de esa idea tan extendida hoy, afirmamos que el papel del Estado «no es crear lo social actualizándolo, sino reconocerlo y promoverlo. Las relaciones sociales, las múltiples colectividades, las innumerables agrupaciones, sufridas o queridas, la nación, existen lógicamente independientemente del Estado. No son puras virtualidades sino realidades diferentes. El Estado tiene su propia naturaleza: es la encarnación de la categoría de lo político *stricto sensu*» (PA, 55).

Ahora bien además de ser distinta la comprensión de la relación entre el estado y la sociedad, también

la concepción de su naturaleza va a diferir notablemente: El papel propio del Estado es «el de estabilizar, asegurar las relaciones entre los diversos grupos que preexisten. Ahora bien, asegurar las relaciones en el interior de la nación es someterlos en el orden jurídico. El Estado es, en primer lugar, la objetivación del derecho» (PA, 55-56). Previo a él hay ya un derecho de grupo, pero que está cerrado en sí mismo. El Estado lo que hace es someter todos esos derechos particulares a una norma común, establecer un *verdadero orden jurídico*, que nace de un impulso universalista. La nación, en tanto que encarnación de lo social público, es un vínculo horizontal y su derecho (de grupo) es de comunicación, colaboración, integración, mientras que el estado es encarnación de lo político, su vínculo es vertical y su derecho es de subordinación. «El Estado se nos aparece, entonces, como el medio querido por la nación para realizar y mantener de modo efectivo, aunque fuese por la fuerza, la unidad de la cual ella tiene conciencia» (PA, 57-58). Ahora esto no supone abandonar al Estado al más burdo pragmatismo de los fines ya que «en cualquier caso, puesto que el derecho tiene por meta moralizar, humanizar las relaciones humanas, es claro que el empleo de medios inmorales e inhumanos sería contrario a la finalidad misma de la política. Fuerza humanizada, la política tiene así toda la ambigüedad del derecho» (PA, 58).

Por desgracia el problema del nacionalismo se ha planteado como una lucha por conseguir un aparato estatal, suponiendo que tal cosa viene acompañada de forma automática de una verdadera humanización de las relaciones humanas: el objetivo del derecho, fundamento éste a su vez del papel del Estado, quien en último término nace de la vida de una nación. Así parece que lograr mayores transferencias por parte de alguna autonomía, vaya a ir acompañado de una mayor vitalidad de la comunidad nacional. Nada más lejos de la realidad, sobre todo si nos paramos a pensar las relaciones que el derecho, naturaleza última del estado, tiene con la moral, fundamento último de todo proyecto nacional.

* * *

Al definir qué entendíamos por patria, señalamos que en tal concepto se recogía el elemento más irracional de la vivencia social. En tal sentido la patria estaría vinculada a lo que Lacroix denomina el hombre de la fuerza. La fuerza es un elemento constitutivo de la persona, ahora bien, la fuerza es humana, lo cual supone que no es violencia que es la fuerza que se toma como un absoluto y no encuentra ningún freno interior o exterior. En el hombre la fuerza debe ser justa, lo cual significa que debe conocer y querer su lugar dentro de un conjunto. El papel del derecho

consistirá, en opinión de Lacroix, en oponer una fuerza a la violencia, no para destruirla, sino para hacerle tomar conciencia de su limitación y la releve de alguna forma a ella misma en su relación con el otro. De forma que «las relaciones jurídicas son todavía relaciones de fuerzas, pero relaciones reguladas, equilibradas, ordenadas. Ahora bien, este reglamento, este equilibrio y este orden serán destruidos por la violencia, o sólo se mantendrán por ella, si no están al servicio del amor» (PA, 28-29), o lo que es lo mismo, la estabilidad fundada sólo en el derecho está abocada a fracasar si no se abre a la fuente última de legitimidad: la persona humana y, por tanto, se abre a la moral. Por desgracia, tal cosa parece haberse olvidado en nuestra sociedad cuyo planteamiento imposible acierta a describir Lacroix: «Pero el derecho no hará más que sustituir a la fuerza mediante la astucia si se contenta con crear un equilibrio, más o menos inestable, de intereses. A lo sumo el derecho podría regular el intercambio de servicios, y fundar una sociedad puramente utilitarista donde los individuos comprenderían que una unión de intereses vale más que una lucha de fuerzas. Tal derecho permite el intercambio regulado del tener sin alcanzar al ser. En la sociedad que el derecho constituye, los individuos quedan como extraños los unos respecto de los otros» (PA, 24).

Así, pues, el actual planteamiento político que busca como medio para llevar adelante un proyecto de comunidad nacional la reivindicación de un aparato estatal no puede parecernos más que completamente errada. Siempre que lo político se convierte en fin en sí mismo, se olvida del centro que le da sentido y que no es otro que la persona humana. El dotarse de medios es ciertamente algo que la nación busca, pero son medios para alcanzar un fin, no una mera acumulación de competencias.

Pero, si se reconoce como necesaria la inserción de la persona en una comunidad nacional para llegara a desarrollarse plenamente como tal, y se afirma el Estado como una realización de un orden jurídico que requiere de unos medios para ponerse en práctica, ¿no se está abocado entonces a una especie de «reino de taifas»? Tal cosa podría suceder si en la nación se hubiera borrado el elemento universal, pero ése no es el caso en el personalismo comunitario. Además, éste siempre ha defendido una concepción federalista, de comunidad de comunidades, que no suponen células –palabra que procede del latín y significa celda –, sino, justo al contrario, una red de utopías que actúa sinérgicamente. La nación, la cultura, la comunidad, ... nos dan el punto de inserción en el universo y la perspectiva para contemplarlo y transformarlo.

Notas

1. Michelena, Luis, citado por Sarasola, Ibon, en «A modo de introducción a la literatura vasca» en Atxaga, Bernardo: *Obabakoak*. Trad. del propio Atxaga. Círculo de Lectores. Barcelona, 1990. pág. 20.
2. Rodríguez Pascual, F.: «El tema de España. Entrevista a Pedro Laín Entralgo» en *Diálogo filosófico* XIII (1997/III), pág. 299.
3. González de Cardedal, Olegario: *Madre y muerte*. Sígueme. Salamanca, 1993. págs. 26-28.
4. Una forma de abordar esta cuestión podría ser la de la nación como ideología o como utopía. Los elementos, de la mano de P. Ricœur, más fundamentales para ello, aunque aplicados a la política en general, se pueden encontrar en Esquirol, J. M.: *La frivolidad política del final de la historia*. Colección Esprit 31. Caparrós Editores. Madrid, 1998, págs. 98 ss.
5. Algunos estudios, a título meramente orientativo, que pueden ayudar en dicha investigación serían: Brague, R.: *Europa la vía romana*. Gredos. Madrid, 1995; González de Cardedal, O.: *España por pensar*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1984, *El poder y la conciencia*. Espasa. Madrid, 1985; Laín Entralgo, P.: *España como problema*. Espasa Calpe. Madrid.
6. Lacroix, J.: *Persona y amor*. Trad. A. Calvo y L. A. Aranguren. Colección Esprit nº 24. Caparrós Editores. Madrid, 1996. pág. 45. En este apartado seguiré esta obra de Lacroix que en adelante cito en el cuerpo del texto como (PA, pág).
7. Díaz, C.: «España, la imposible quimera», en *Diálogo filosófico* XIII (1997/III), págs. 310-311.