

# LA RECEPCIÓN DOCTRINAL DEL PATRIOTISMO REPUBLICANO EN LA ÉPOCA DE IMMANUEL KANT

**Fernando Llano Alonso**

*Universidad de Sevilla*

## I. INTRODUCCIÓN



«PATRIOTISMO» y «nacionalismo» no son términos sinónimos, aunque así sean empleados, cada vez con mayor frecuencia, tanto en el lenguaje académico como en el de uso corriente <sup>1</sup>. En general, como ha puesto de manifiesto Maurizio Viroli, los ideales del patriotismo han sido utilizados a través de los siglos «para forta-

---

<sup>1</sup> En la primera nota de su célebre libro *Por amor a la patria*, el profesor Maurizio Viroli denuncia un caso flagrante de confusión entre «patriotismo» y «nacionalismo», concretamente en una obra de un autor contemporáneo de prestigio internacional, ERIC J. HOBSBAWN, que lleva por título *Nations and Nationalism since 1870. Programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 (2.ª ed.) (de la primera edición existe una trad. cast. de J. Beltrán, Barcelona, Críti-

lecer 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»; la doctrina nacionalista, en cambio, «se fraguó a finales del siglo XVIII en Europa para defender o reforzar la unidad y homogeneidad cultural, lingüística y étnica de un pueblo». Además, puntualiza Viroli, «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»<sup>2</sup>. De estas palabras se desprende, por tanto, que, para los patriotas, el valor principal es la república, en tanto que, para los nacionalistas, los valores primordiales son la unidad espiritual y cultural del pueblo.

Ahora bien, al igual que los términos «patriotismo» y «nacionalismo» no poseen el mismo significado, por mucho que algunos se empeñen en demostrarlo, tampoco lo tienen los dos conceptos básicos que les dan sentido a ambos idearios: la patria y la nación. Paradójicamente, los clásicos del pensamiento jurídico y político romano discernían dichos conceptos mejor que nosotros, prueba de ello es la aguda definición que hace Quintiliano en sus *Institutionis oratoriae* (96 d.C) tanto de la nación (*natio*), a la que relaciona con las costumbres autóctonas que diferencian a unos pueblos de otros, como de la patria, a la que identifica con las leyes y las instituciones de cada *civitas* o ciudad-Estado<sup>3</sup>. Cicerón perfila aún más en *De*

---

ca, 1991). «En las páginas 46 y 75, HOBSBAWN —advierte Viroli— utiliza el término “patriotismo nacional” y describe el “protonacionalismo” de la Inglaterra Tudor como algo parecido al “patriotismo moderno”; en la p. 78 habla de “patriotismo nacional o estatal”; en otros momentos (por ej., en la p. 90), distingue el “patriotismo como una fuerza política” del patriotismo estatal»; *vid.*, VIROLI, M.: *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, trad. cast., P. Alfaya, Madrid, Acento, 1997, p. 15 (n. 1). En un sentido similar al del Viroli, *vid.*, ROSALES, J. M.: *Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1997, pp. 52 y ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16. Anticipándose a los posibles malentendidos que pudieran surgir a raíz de estas afirmaciones, Viroli añade, a modo de aclaración, que esta distinción entre patriotas republicanos y nacionalistas no implica que «los campeones del patriotismo pasaran por alto o despreciaran la cultura, el origen étnico, la lengua o las tradiciones populares. Incluso los teóricos que querían marcar lo más claramente posible la diferencia entre los valores políticos de la república y la esfera de etnicidad y cultura, siempre se referían a la república como a la libertad común de un grupo de gente con orígenes y cultura particulares». La diferencia entre patriotas republicanos y nacionalistas dependerá, en última instancia, de a qué le demos prioridad: o a la república y la libertad que ésta proporciona a sus ciudadanos, o a la homogeneidad espiritual y cultural de una determinada comunidad nacional.

<sup>3</sup> QUINTILIANO, M. F.: *Institutionis oratoriae*, 5. 10. 24-26 (cito por la ed. de L. Radermacher, Leipzig, B.G. Teubner, 1965, p. 254): «*natio, nam et gentibus proprii mores sunt nec idem in barbaro, Romano, Graeco probabile est: patria, quia similiter etiam civitatum leges, instituta, opiniones habent differentiam*».

*legibus* (aprox. 52-43 a. C.) el sentido de este último término al esbozar una teoría de la doble patria: una sería la «patria natural» (vulgarmente llamada la «patria chica»); la otra, en cambio, sería la «patria legal» (también conocida como la «patria grande» o la «patria común») <sup>4</sup>. La patria natural evoca profundos sentimientos religiosos y telúricos; es la *terra patria* (la tierra de los padres, la *matria* unamuniana), el lar familiar, el hogar y el lugar que nos vio nacer; en definitiva, el terreno sagrado en el que yacen nuestros ancestros y moran nuestros dioses. La patria legal es, en cambio, la patria adoptiva; tiene un carácter más bien jurídico-político, ya que se identifica con la república, con la libertad y con las leyes. Como ciudadanos, le debemos un respeto y una lealtad (*pietas* o *caritas*) superiores incluso a la veneración y el cariño que le profesamos a nuestra patria natal <sup>5</sup>. «Patria est, ubicumque est bene» <sup>6</sup> —proclamará poco tiempo después Cicerón—, alimentando con ello las conjeturas de quienes creen que, en el tramo final de su vida, el jurista latino transitó del patriotismo romano al cosmopolitismo, en buena medida influenciado por el estoicismo de Panecio, uno de sus principales maestros, que era fiel depositario del legado cosmopolita helénico. Posteriormente, otros pensadores estoicos, como Marco Aurelio, se harán eco de esa tesis ciceroniana sobre la doble patria de todo romano: por un lado, Roma (ya no la provincia, la ciudad, o el pueblo de origen), como ciudadanos del imperio, por otro, el mundo, como hombres <sup>7</sup>. Esta es la línea doctrinal del patriotismo cosmopolita, la misma que (siguiendo la estela de autores como San Agustín, Santo Tomás, los

<sup>4</sup> La fecha de este tratado ha sido ampliamente discutida por la doctrina. Yo he optado por cifrar su aparición dentro de un margen cronológico tan amplio que comprende todas las fechas de probable redacción apuntadas por los especialistas; a pesar de todo, es preciso añadir que no existe un acuerdo expreso sobre un año de publicación de dicha obra en particular. Véase a este respecto la introducción que Roger Labrousse dedica a la edición castellana de este ensayo en Alianza, Madrid, 1989, pp. 9-14.

<sup>5</sup> CICERÓN, M. T.: *De legibus*, II.1 y II.2 (cito por la ed. bilingüe latino-inglesa de T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, L. A. Post, E.H. Warmington, trad. ingl. C. W. Keyes, London-Cambridge (Massachusetts), William Heinemann Ltd. & Harvard University Press, 1966, pp. 372-375).

<sup>6</sup> CICERÓN, M. T.: *Tusculanarum disputationum ad Brutum* (45 a. C.), 5. 35-37. 108 (cito por la ed. de C. F. W. Müller, Leipzig, B. G. Teubner, 1888, p. 462).

<sup>7</sup> MARCO AURELIO: *Ta eis heautón*, 2. 5 (cito por la ed. cast. de B. Segura, Madrid, Alianza, 1989, p. 30). Como ha indicado recientemente Jon Juaristi, de las dos cosmovisiones que durante la Antigüedad estuvieron en pugna, la estoica y la epicúrea, la primera encarnará los valores racionales, universales y humanistas, en tanto que la segunda representará el apego por lo autóctono, el culto a la naturaleza y, por consiguiente, por aquellos rasgos diferenciales que sirven para distinguir a unos hombres y a unos pueblos de otros; *vid.*, JUARISTI, J.: *El bosque originario*, Madrid, Taurus, 2000 (2.ª ed.), p. 95.

humanistas del Quattrocento, Milton o Lipsius) nos conducirá directamente hasta Kant, autor al que está dedicada la mayor parte de este artículo.

Pero, volvamos por un instante a reflexionar en torno a la distinción establecida por los pensadores latinos entre los términos «patria» y «nación», pues, a efectos prácticos, es la misma que establecerían la mayoría de los filósofos ilustrados a finales del siglo XVIII; sólo tras la Revolución francesa, la tradición del patriotismo republicano comenzaría a declinar, entonando su particular canto del cisne, y un nuevo patriotismo, esta vez de signo nacionalista, vendría a usurpar su puesto <sup>8</sup>. Pero, como apunté al inicio de este trabajo, hasta la llegada de ese momento histórico (en el que coinciden el final de la Ilustración y la caída del *Ancien régime*), los términos de nación y patria habían formado parte de lenguajes distintos. Ya hemos visto las dos acepciones que para la mayoría de los estoicos tenía la voz «patria», pero ¿qué decir de la etimología de la voz «nación»? En primer lugar, parafraseando a Guido Zernatto, que esta palabra es como una moneda cuyo anverso tiene una impronta cultural y política (el que corresponde a la actualidad), y cuyo reverso presenta un trasfondo exclusivamente cultural (el único sentido que tuvo este término desde la Antigüedad hasta las primeras Declaraciones revolucionarias) <sup>9</sup>. En segundo lugar, y al hilo de mi anterior consideración, conviene señalar que el término «nación» deriva de *natio*, que, curiosamente, también era el nombre de la diosa del nacimiento —como oportunamente nos recuerda Cicerón en su tratado *De natura deorum* (45 a. C.)— <sup>10</sup>. A mayor abundamiento, los términos *natio* y *natus* son étimos, es decir, tienen una raíz común: *nascor* (nacer). Lo que quiero decir es que, se mire por donde se mire, el sustantivo «nación» tiene un origen claramente vinculado con un hecho estrictamente biológico o natural, en absoluto político, lo cual nos lleva a una conclusión crucial para nuestra investigación: teniendo en cuenta que el latín siguió siendo hablado, escrito y leído, como lengua culta, entre los pensadores europeos desde la caída del imperio romano hasta bien entrado el Siglo de las Luces, difícilmente pudo concebir Kant la nación en un sentido muy diverso al que

<sup>8</sup> Con el estallido de la Revolución francesa se produjo, a juicio de L. Von Ranke, «un rejuvenecimiento del espíritu nacional en todo el ámbito de los pueblos y Estados europeos», *vid.*, VON RANKE, L., *Naciones y Estados en la historia moderna*, trad. cast., W. Roces, México D. F./Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 95.

<sup>9</sup> ZERNATTO, G.: «Nation: The History of a Word», *Review of Politics*, n.º 6, 1944, p. 351.

<sup>10</sup> CICERÓN, M. T.: *De natura deorum*, III, 18, 47 (cito por la trad. cast., de F. P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1970, pp. 259-260).



tenía para los clásicos de la Antigüedad (es decir, en sentido etnocultural). Desde un punto de vista semántico, el significado de la palabra «nación» no experimentó grandes cambios durante milenios hasta la irrupción de la doctrina nacionalista en el escenario político de Occidente. Según el contexto y la época, «natio» podía designar un lugar de nacimiento concreto, siendo en este caso un sinónimo de la primera acepción del término «patria» que vimos antes (la patria natural, se entiende); «natio» también fue el término empleado por algunos autores romanos para referirse a las tribus bárbaras (aunque, insisto, sin ninguna intención política); durante la Edad Media, las principales universidades europeas agrupaban a sus estudiantes en *nationes* según su nacionalidad; también la Iglesia católica utilizó ese mismo criterio durante el Concilio de Constanza para clasificar a las delegaciones procedentes de Alemania, Francia, Italia, Gran Bretaña y España; por último, en la segunda mitad del siglo XVIII, la nación empezó a considerarse como sinónimo de «Estado», sobre todo entre los intelectuales franceses y británicos, pero no entre los de origen germano <sup>11</sup>.

En el presente estudio intentaré explicar qué juicio le merecían a Kant las ideas de «patria» y «nación», no sólo desde una perspectiva conceptual, esto es, saber cómo las concebía, o de qué forma las incorporó a su lenguaje, sino también desde un punto de vista ideológico, es decir, si, tal y como se desprende de algunos estudios filosófico-políticos en clave historiográfica (por ejemplo, los de Kedourie y Berlin), las valoró en un sentido análogo al que actualmente tiene para los partidarios del nacionalismo o del soberanismo (y que en su día también tuvo para algunos contemporáneos de Kant, como Fichte), o si, por el contrario, lo hizo adhiriéndose a la interpretación que tradicionalmente había realizado el patriotismo republicano; finalmente, en el caso de haber seguido esta segunda opción: ¿qué tipo de patriota fue Kant, es decir, era realmente un patriota republicano o un patriota monárquico? Yo creo que ni una cosa ni otra; de hecho, la tesis que trataré de demostrar más adelante es que, por extraña que pueda parecer esta expresión, el de Königsberg apostó preferentemente por un claro «patriotismo cosmopolita», que estaba en evidente sintonía con sus convicciones humanistas (como pensador político), y con su formación iusnaturalista-racionalista (como filósofo del Derecho). Pero, antes de pasar a abordar estas cuestiones a fondo, y a fin de hacerlo con propiedad, sería oportuno hacer alusión, aunque sea de

---

<sup>11</sup> KEMILAINEN, A.: *Nationalism. Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*, Jyväskylä, Turun Yliopisto, 1964, pp. 13 y ss.

forma muy somera, a la recepción y a las distintas reacciones que provocó el patriotismo entre algunos de los filósofos ilustrados contemporáneos de nuestro autor. No debe olvidarse que Kant era un autor sensible y receptivo a los problemas e ideas de su tiempo, por eso también hay que situar su concepto de patria y de nación dentro de unas coordenadas espaciales y cronológicas precisas: las del Siglo de las Luces. Fuera de este marco es imposible entender a Kant, o al menos hacerlo sin caer en una lectura sesgada del mismo, por ello dedicaré los dos siguientes epígrafes a tal propósito.

## II. LA ILUSTRACIÓN Y EL RETORNO DEL PATRIOTISMO REPUBLICANO

El lenguaje del patriotismo republicano reaparecería con inusitada fuerza a mediados del siglo XVIII. Cuando los filósofos de la Ilustración comenzaron a aludir al *patriotismo republicano* estaban refiriéndose en realidad a «la política de los antiguos», es decir, a una manera de hacer y entender la política que ellos creían necesaria para recuperar tanto el buen gobierno como el autogobierno del que los romanos habían disfrutado antaño. Inspirándose en la política de los antiguos, los ilustrados encontraron un poderoso medio para cambiar la política practicada por los modernos (esto es, la política del *Ancien régime*). Es cierto que, durante la primera parte de la Ilustración (aproximadamente de 1680 a 1750), los intelectuales (concretamente los *hommes de lettres* franceses) no fueron precisamente revolucionarios, habiéndose limitado tan sólo a actuar como preceptores de los reyes, a los que asesoraron en el difícil arte del buen gobierno. Pero, muy pronto, una nueva generación de librepensadores empezaría a cuestionar la legitimidad de sus monarcas como gobernantes, y se dispondría a entrar en un terreno que hasta entonces les había sido vetado, el de la política, para hacer realidad las principales aspiraciones propias de una época en la que se habían redescubierto las bondades del racionalismo humanitario, y en la que, además, habían tomado impulso los ideales cosmopolitas, los sentimientos filantrópicos y el celo por la defensa de las libertades, la legalidad, la seguridad y la paz<sup>12</sup>. No obstante, hay que advertir que, en la reha-

---

<sup>12</sup> KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, trad. cast., S. Cossío, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 188 y ss; VIROLI, M., *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, op. cit., pp. 86-87.

bilitación del patriotismo republicano, los ilustrados habían introducido algunos matices que diferenciaban esta doctrina política de su versión más clásica. En efecto, aunque es verdad que tanto para los antiguos como para los modernos la palabra «patria» era sinónimo de libertad, la concepción que estos últimos tenían de la libertad era muy distinta de la de los antiguos, como en su momento pondrían de manifiesto Rousseau y, posteriormente, Constant. Para ambos autores, los antiguos no tenían noción alguna de los derechos individuales, los ciudadanos estaban perdidos en la ciudad y los individuos en la nación; gozaban tan sólo de una libertad colectiva que les permitía participar en los asuntos de la *res publica*, esto es, sólo se les tenía en consideración como miembros de la comunidad, pero no como individuos con vida privada. Los modernos, en cambio, son reacios a inmiscuirse en los asuntos públicos porque encuentran su actividad profesional, sus intereses particulares, su privacidad y su vida familiar mucho más interesantes; conocen sus derechos y las leyes de su país, a las que juran obediencia porque saben que les ofrecen seguridad, libertad (individual), igualdad cívica y prosperidad económica <sup>13</sup>.

Tienen razón quienes afirman que la Ilustración fue la culminación de un proceso de laicización de la política que habría tenido su inicio en el Renacimiento; es más, en mi opinión, tampoco se equivocan aquellos que sostienen que tanto el iusnaturalismo racionalista como el humanismo fueron doctrinas que, debido a la gran difusión que tuvieron en esta época, contribuyeron decisivamente a sentar las bases de la democracia y del Estado de Derecho; pero, dicho esto, también conviene tener presente que, como ha indicado Hans Kohn, el clima intelectual europeo de este período histórico se caracterizaba, sobre todo, por ser extraordinariamente complejo <sup>14</sup>. Creo adecuado hacer este comentario porque, a pesar de que en el lenguaje del patriotismo empleado por los pensadores del siglo XVIII el «amor a la patria»

<sup>13</sup> ROUSSEAU, J. J.: «Lettres écrites de la montagne» (1764), *Oeuvres complètes (III)*, Gallimard, Paris, 1964, p. 881; CONSTANT, B., «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» (1819), en *Del espíritu de conquista*, trad. cast., M. A. López y M. M. Truyol, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 67 y ss. Como es de sobra conocido, Isaiah Berlin se inspiró en la obra de Constant para elaborar su teoría de las dos libertades. Aunque resulta bastante obvia la relación existente entre la «libertad negativa» y la «libertad de los modernos», no está tan clara, en cambio, la equivalencia entre la «libertad positiva» y la «libertad de los antiguos»; en cualquier caso, este cuasi-paralelismo sirvió a Berlin para descubrir un hilo conductor que une las obras de Hobbes, Locke, Mill y Tocqueville; cfr., BERLIN, I.: «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1990, pp. 122 y ss. (trad. cast., J. Bayón, Madrid, Alianza, 1988, pp. 191 y ss.).

<sup>14</sup> KOHN, H., *Historia del nacionalismo*, op. cit., p. 203.

se entendía *formalmente* como «amor al buen gobierno» y «amor a la libertad», no había un auténtico consenso sobre el significado *material* de esas expresiones. Más que a una idea homogénea de patria, esta situación dio origen, en sentido conceptual, a una especie de *puzzle* patriótico que no coincidía en absoluto con el mapa cultural europeo de ese período histórico; o sea, de la misma manera que en aquél entonces no existía un patriotismo «a la francesa», tampoco cabía hablar de un patriotismo «a la española», «a la inglesa» o «a la alemana» (al menos no como solemos hacerlo en nuestros días). Al mismo tiempo, dentro de cada nacionalidad casi había tantas interpretaciones del término «patria» como intérpretes (a este respecto, como ya se ha señalado antes, prácticamente el único punto de coincidencia entre todos ellos sería el de identificar superficialmente la patria con la libertad, pero poco más); en este sentido, se ha podido escribir acerca de la supuesta influencia ejercida por el lenguaje patriótico inglés del siglo xvii en los *philosophes* del siglo xviii, y, sin embargo, nada tiene que ver, por ejemplo, el patriotismo cosmopolita de John Milton con el patriotismo de los «niveladores» (*levellers*), al igual que tampoco se asemejan el patriotismo republicano de John Toland y el patriotismo monárquico de Robert Filmer <sup>15</sup>. Idéntica situación que en Gran Bretaña se daba en la Francia de los enciclopedistas. Para constatar este hecho basta con tomar como botón de muestra el concepto de patria que tenían tres de los filósofos de lengua francesa más importantes de la Ilustración: Voltaire, Montesquieu y Rousseau.

La idea de patria que defiende Voltaire es, quizás, la más desconcertante de las tres, porque uno no sabe si responde a la calculada ambigüedad intelectual de este autor o si, más bien, es fruto de su pragmatismo político y de su espíritu autocomplaciente. Yo, particularmente, me inclino a pensar lo segundo; me explico: como es sabido, Voltaire comentó la voz «patria» (*patrie*) en su *Diccionario filosófico* (1765), donde viene a decir que los ciudadanos están vinculados a la patria por el mismo amor propio que le profesan y les une a sus familias <sup>16</sup>. La relación que establece Voltaire entre «amor a la patria» y «amor propio» es coherente, como indica Viroli <sup>17</sup>, con la imagen que el pensador francés tiene de la patria (una estructura legal

<sup>15</sup> KOHN, H.: *Ibid.*, p. 181; VIROLI, M.: *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, op. cit., pp. 73 y ss.

<sup>16</sup> VOLTAIRE, (F. M. AROUET): «Patrie», en *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier Flammarion, 1964, p. 307 (trad. cast., J. Areán y L. Martínez, Madrid, Akal, 1980, 2.ª ed., p. 426).

<sup>17</sup> VIROLI, M.: *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, op. cit., p. 104.



*útil* para proteger los derechos de los ciudadanos; por consiguiente, éstos amarán su patria sólo mientras crean *conveniente* seguir siendo ciudadanos de la república, si consideran que pueden tener una vida mejor en otra república, probablemente se terminarán yendo allí y la adoptarán como su nueva patria). Este patriotismo pragmático e interesado es un patriotismo *sui generis*, casi de bolsillo, no tiene ya ninguna afinidad con el patriotismo de los antiguos (no hay sed de gloria en los ciudadanos, como en los *aurea saecula*, ni existe tampoco en ellos un sentimiento de *pietas* o de compasión hacia la república). Alguien puede tener la sensación de que se trata de un caso típico de patriotismo republicano y cosmopolita, pero eso es algo que, a mi modesto entender, se aparta bastante de la realidad: aunque a simple vista Voltaire parezca el adalid de la lucha por las libertades, el imperio de la razón y los derechos humanos, es decir, un republicano en el sentido más noble del término, basta echar un vistazo tanto a su biografía (no tuvo ningún reparo moral a la hora de obtener pingües beneficios económicos con el comercio de esclavos, y fue maestro de ilustres déspotas como Federico II de Prusia) <sup>18</sup>, como a su obra, para desengañarse del todo (sirva, como ejemplo, el abrupto modo con el que Voltaire puso fin a sus aparentes cuitas y dudas sobre qué forma de gobierno era la más conveniente para los ciudadanos, la monarquía o la república, con una frase lapidaria que refleja fidedignamente su oportunismo político: «los hombres muy raramente son dignos de gobernarse por sí mismos») <sup>19</sup>.

A diferencia de Voltaire, Montesquieu emplea el término «patria» en un sentido muy similar al utilizado por el patriotismo republicano clásico. Prueba de esa proximidad conceptual de Montesquieu al lenguaje del patriotismo hablado por los antiguos es la evocación que aquél hace en sus *Cartas persas* (1721) de la edad dorada de las repúblicas ateniense y romana, en las que la patria era una especie de santuario del honor que debería ser custodiado por todo aquel que estuviera deseoso de conseguir fama, prestigio y reputación social; de este modo, además de realizar una importante aportación en beneficio del bien común de sus conciudadanos, el patriota contribuiría también a engrandecer aún más la gloria nacional <sup>20</sup>. Parafraseando a Cicerón en *De officiis* (44-43 a.C), Montesquieu afirmaba

<sup>18</sup> Cfr., ORIEUX, J.: *Voltaire ou la royauté de l'esprit*, Paris, Flammarion, 1966, pp. 84 y 228.

<sup>19</sup> VOLTAIRE, (F. M. AROUET): «Patrie», *op. cit.*, p. 307-308 (trad. cast., p. 427).

<sup>20</sup> MONTESQUIEU (C. L. DE SECONDAT): *Lettres persanes*, Dijon/Paris, Gallimard, 1964, pp. 147 y ss. (trad. cast., J. Marchena, Madrid, Tecnos, 1994, 2.ª ed., pp. 129 y ss.).

que cada ciudadano contrae desde su nacimiento una deuda con su tierra natal que nunca puede ser pagada por completo, por esta razón cada ciudadano debe servir al bien común al máximo de sus posibilidades <sup>21</sup>. Sin embargo, Montesquieu era perfectamente consciente de la enorme dificultad que suponía reeditar un patriotismo como el de los antiguos y adaptarlo a su época. Por eso planteó dos formas diferentes de realizar el patriotismo: la primera, bastante irreal, sería el patriotismo en estado puro, tal y como lo concebían los clásicos, es decir, como un ideal noble que exigiría sacrificar las partes (los individuos) en aras del todo (la República), prevalece, en definitiva, lo público sobre lo privado; la segunda opción, en cambio, sería más impura, pero más viable y práctica a la hora de realizarse: consistiría básicamente en concebir el «amor a la patria» (*amour de la patrie*) como un amor a las leyes, a las libertades y al bienestar de la República; esta segunda variante del patriotismo contaría además con una ventaja añadida: al defender la ley y la libertad de sus conciudadanos, cada individuo actuaría con la certeza de que su compromiso patriótico con la República terminará revirtiendo en su propio interés; como puede comprobarse, en este caso tendría prioridad lo privado sobre lo público. Pese a su innegable esfuerzo por actualizar el lenguaje del patriotismo republicano, no puede pasar desapercibido un dato importante: hay en la filosofía jurídica de Montesquieu algunos elementos que preanuncian el Romanticismo, en especial las ideas de «espíritu general» o «genio de una nación» (*esprit général o génie d'une nation*), que, posteriormente, servirán de modelo inspirador a otros filósofos (sobre todo alemanes) para crear conceptos análogos como el «espíritu nacional» (*Nationalgeist*) de Friedrich Karl von Moser, el «carácter nacional» (*Nationalcharakter*) de Johann Gottfried Herder o el «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y de Friedrich Carl von Savigny <sup>22</sup>. Como es sabido, para Montesquieu tanto el «espíritu general» como el «genio de una nación» eran una especie de conglomerado quasi-orgánico compuesto, entre otras cosas, por el clima, la religión, las leyes, las costumbres, los hábitos, etc... Ese espíritu debería ser respetado por el gobierno y sus legisladores, inclu-

<sup>21</sup> MONTESQUIEU (C. L. DE SECONDAT): *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* (1734), en *Oeuvres complètes* (II), Gallimard, Dijon/París, 1966, pp. 81 y ss.

<sup>22</sup> Según Erik Wolf, el término «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*) fue acuñado por vez primera por G. F. Puchta en su libro sobre el derecho consuetudinario; cfr., WOLF, E.: *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1951, p. 490.

so —advierte el pensador francés— en un Estado despótico, porque «nada ocasionaría más rápidamente una revolución popular»<sup>23</sup>. Como veremos a continuación, Rousseau profundizará aún más en este ideal de patria en el que se combinan, por un lado, un buen gobierno respetuoso no sólo con las instituciones nacionales sino también con la homogeneidad cultural, religiosa y social de un pueblo y, por otro, un fervoroso amor a la patria entendido como virtud cívica, es decir, como amor a la libertad y a las leyes que la protegen.

Para Rousseau, considerado por muchos de sus contemporáneos como el *enfant terrible* de la Ilustración, por sus constantes y feroces críticas contra el mundo aristocrático y urbano del que procedían la mayoría de los pensadores de la época (a excepción de los alemanes), el término «patria» era equivalente al de «república». Es conveniente no perder de vista este dato inicial para entender por qué el patriotismo rousseauiano no puede confundirse con el patriotismo nacionalista de los románticos alemanes (a pesar de la insistencia de algunos en cifrar el origen de la doctrina nacionalista precisamente en la filosofía política del *émigré* ginebrino). El amor a la patria es, según Rousseau, un modo de virtud cívica o política; en este sentido, su patriotismo no es muy diferente del que defiende Montesquieu: «los antiguos políticos —afirma Rousseau— hablaban incesantemente de tradiciones y de virtud; los nuestros sólo hablan de comercio y de dinero». Para el pensador suizo la virtud (política) es la adecuación de la voluntad particular a la general, y el amor a la patria es la forma más eficaz de auspiciar dicha virtud. Ahora bien, a diferencia de Montesquieu y del resto de los *philosophes* de su época, Rousseau añade a esa virtud política que es el amor a la patria un componente emotivo: el fervor patriótico. El amor abnegado que los ciudadanos le profesan a su república no es un sentimiento de adhesión a una entidad abstracta, como señala oportunamente Viroli<sup>24</sup>, sino la vinculación a un pueblo determinado que conocemos perfectamente porque convivimos y nos relacionamos con él día a día, por eso, además de adhesión a las leyes y amor a la libertad, el amor por la patria supone también el amor a unas concretas

---

<sup>23</sup> MONTESQUIEU (C. L. DE SECONDAT): *Mes pensées*, en *Oeuvres complètes (I)*, Dijon/Paris, Gallimard, 1973, p. 1.327; *De l'esprit des lois*, en *Oeuvres complètes (II)*, op. cit., pp. 558 y ss (trad. cast., M. Blázquez y P. De Vega, Madrid, Tecnos, 1972, p. 249).

<sup>24</sup> VIROLI, M.: *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, op. cit., p. 107.

forma de vida, cultura, lengua y religión. ¿Implicaría entonces esto último que Rousseau era un pensador prenacionalista? Yo creo que no. Es cierto que Rousseau no fue lo que se dice un entusiasta del humanismo cosmopolita, es más, a corto plazo, estaba mucho más interesado por combatir el egoísmo del hombre mediante el patriotismo cívico, que en provocar en éste un verdadero sentimiento de amor a la humanidad que le elevasen por encima de las diferencias nacionales, culturales, etc..., algo en lo que sí se destacó, dicho sea de paso, Immanuel Kant <sup>25</sup>. Tampoco puede negarse que hay algunos fragmentos a lo largo de su dilatada obra filosófico-política que parecen dar la razón a quienes pretenden ver a Rousseau como un nacionalista cultural *avant la lettre*; así, por ejemplo, en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771) escribe lo siguiente:

«Son las instituciones nacionales las que conforman el genio, el carácter, los gustos y las costumbres de un pueblo, le hacen ser él y no otro, le inspiran ese ardiente amor a la patria *anclado sobre hábitos imposibles de desarraigar*, le hacen consumirse en el tedio cuando está en otros pueblos entre delicias que no conoce en el suyo <sup>26</sup>.»

De estas palabras parece desprenderse una exhortación para que nos decidamos a ser ciudadanos de un país en particular, no para que seamos ciudadanos de una cosmópolis parecida a la que Kant nos presenta en su famoso opúsculo *Para la paz perpetua* (1795). Este hecho, sin embargo, no supone que Rousseau coloque por debajo de la homogenidad cultural y nacional de un país determinado la libertad y la virtud política de sus ciudadanos. En este sentido, al anticiparse a cualquier interpretación pronacionalista de su idea de patria, el propio Rousseau realiza una reveladora advertencia a los pueblos libres (con independencia de su mayor o menor grado de unidad espiritual y cultural): «se puede adquirir la libertad, pero jamás

---

<sup>25</sup> «L'amour de l'humanité –dirá Rousseau– donne beaucoup de vertus, comme la douceur, l'équité, la modération, la charité, l'indulgence, mais il n'inspire point le courage, ni la fermeté, etc.: et ne leur donne point cette énergie qu'elles reçoivent de l'amour de la patrie qui les élève jusqu'à l'héroïsme»; *vid.*, ROUSSEAU, J. J.: «De la patrie», *Fragments politiques* (s.d), en *Oeuvres complètes* (III), *op. cit.*, p. 536. Del mismo autor, véase también *Discours sur l'économie politique*, en *Oeuvres complètes* (III), *op. cit.*, pp. 254-255 (trad. cast., J. E. Candela, Madrid, Tecnos, 1985, p. 23). Esta última obra fue publicada en noviembre de 1755 en forma de artículo en el tomo V de la Enciclopedia, aunque tres años después (1758), aparecería publicado ya como libro.

<sup>26</sup> ROUSSEAU, J. J.: *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, en *Oeuvres complètes* (III), *op. cit.*, p. 960 (trad. cast., A. Hermosa, Madrid, Tecnos, 1988, p. 61). La cursiva es mía.

se la puede recuperar»<sup>27</sup>. Y algunos años antes, concretamente en su famoso *Discurso sobre la economía política* (1758) también había dejado bien claro que «la Patria –Rousseau escribe este término con «P» mayúscula– no puede subsistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni la virtud sin los ciudadanos»<sup>28</sup>. En resumidas cuentas, aunque es innegable que existen tintes prerrománticos en el concepto rousseauiano de patria (a este respecto su apasionamiento llega incluso al paroxismo cuando declara abiertamente que «el amor a la patria es cien veces más ardiente y delicioso que el de un amante» y que ese amor es un sentimiento pasional, fogoso, heroico y sublime)<sup>29</sup>, para Rousseau el patriotismo es primordialmente un amor político que es producto de la gratitud que los ciudadanos sienten por la libertad y el bienestar que les asegura el buen gobierno de su país. Rousseau fue quizás el primer filósofo (junto a Maquiavelo) en tomar nota del valor que tiene para los pueblos conservar su unidad cultural y espiritual, pero, en honor a la verdad, también conviene subrayar que éste se refirió a la idea de patria ante todo como un viejo republicano, no como un auténtico prenatalista<sup>30</sup>.

### III. EL CONCEPTO DE PATRIA ENTRE LOS INTELECTUALES DE LA AUFKLÄRUNG: COSMOPOLITAS Y PROVINCIANOS

Ya sabemos que, en relación con el tema del patriotismo, la nota dominante en el panorama intelectual europeo de finales del siglo XVIII era

<sup>27</sup> ROUSSEAU, J. J.: *Du contrat social ou principes du Droit politique* (1762), en *Oeuvres complètes* (III), op. cit., p. 385 (trad. cast., F. de los Ríos, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 71).

<sup>28</sup> ROUSSEAU, J. J.: *Discours sur l'économie politique*, op. cit., p. 259 (trad. cast., J. E. Candela, Madrid, Tecnos, 1985, p. 29).

<sup>29</sup> ROUSSEAU, J. J.: *Discours sur l'économie politique*, op. cit., p. 25

<sup>30</sup> En esta última tesis coincido totalmente con Maurizio Viroli, vid., *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, op. cit., p. 121. Cfr., KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, op. cit., p. 214. Análogamente, José Manuel Rodríguez Uribes ha afirmado que «Rousseau condena (...) la sociedad de su tiempo en la que el propio genio, la independencia y la identidad personal brillan por su ausencia resultado de la acción, de la influencia, de una opinión pública minoritaria, interesada y homogeneizadora»; cfr., RODRÍGUEZ URIBES, J. M.: «Rousseau: Estado de Derecho, democracia y Derecho», en *Historia de los derechos fundamentales (Tomo II: Siglo XVIII. Volumen II: La filosofía de los derechos humanos)*, dir., Peces-Barba Martínez, G., Fernández García, E., y De Asís Roig, R., Madrid, Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas (Universidad Carlos III de Madrid), 2001, p. 278; *Opinión pública. Concepto y modelos históricos*, (prólogo de Gregorio Peces-Barba Martínez), Madrid, Marcial Pons, 1999, pp. 146 y ss.

la de la disparidad de criterios. En este sentido, también hemos comentado que, a efectos prácticos, la única coincidencia existente entre los filósofos ilustrados era la de identificar la patria con la libertad (sin entrar en más precisiones, porque el desacuerdo existente en torno a este último concepto era aún mayor que el que había respecto a la idea de patria). Ahora bien, a lo que todavía no se ha hecho mención es a la incidencia que el lenguaje del patriotismo pudo tener en la Alemania de la segunda parte de la *Aufklärung*. Resolver esta última incógnita nos ayudará, en principio, a acercarnos con mayor precisión al tema central de este trabajo: el patriotismo cosmopolita de Immanuel Kant.

La acogida que los pensadores alemanes le dispensaron al patriotismo fue de lo más particular: mientras unos contemplaron el resurgir del lenguaje patriótico con vivas muestras de escepticismo o indiferencia, otros, especialmente los más reaccionarios, reservaron sus más agudas críticas al renovado patriotismo republicano que con tanta fuerza había irrumpido en Occidente, y sobre todo entre los intelectuales liberales. Los filósofos alemanes, como ya he dicho, eran un caso excepcional y ello, por varios motivos que ya han sido estudiados por Kohn: en primer lugar, a diferencia de los *philosophes* francófonos, sentían un manifiesto desinterés por la política, un área que ellos creían reservada exclusivamente a sus príncipes, incluyendo, claro está, la cuestión del patriotismo, por lo que se preocupaban básicamente de mantener una vida privada dotada de una gran intensidad espiritual (en este sentido, hay que resaltar la influencia del pietismo en la cultura alemana en aquel período); en segundo lugar, estos pensadores germanos suplían su falta de vocación política con el cultivo de una filosofía que, según ellos, era mucho más elevada y pura que la del resto de sus colegas europeos, lo cual les permitía vivir en las esferas más altas de la espiritualidad, sin descender, como muchos de sus colegas extranjeros, «a las bajas planicies de la humanidad»<sup>31</sup>; en tercer lugar, un dato relevante digno de ser tenido en cuenta: mientras en el resto de Europa el humanismo, el iusnaturalismo racionalista y el liberalismo iban poco a poco transformando la sociedad, en Alemania su influjo se redujo tan sólo a las élites intelectuales y a una minoría instruida, pero no tuvo una repercusión popular significativa; por último, aunque el clasicismo alemán –fruto postrero del racionalismo y del universalismo de la Ilustración–, y encarnado funda-

---

<sup>31</sup> KOHN, H.: *ibid.*, p. 292.

mentalmente por la filosofía y la literatura, alcanzó una de las cumbres más elevadas del espíritu humano, se trataba en realidad, a juicio de Kohn, «de una cima solitaria, sin caminos que descendieran a la planicie donde el pueblo vivía», por eso, «la literatura y la filosofía clásicas de Alemania nunca representaron a su nación, y no supieron reflejar la síntesis de sus aspiraciones, tal como lo hicieron la literatura clásica de Atenas y la francesa del siglo XVII»<sup>32</sup>.

Así pues tenemos, según parece, una intelectualidad alemana recluida en una especie de torre de marfil, aislada del mundanal ruido, egoísta y des preocupada de los problemas cotidianos que afectan al más común de los mortales y que, por si fuera poco, es remisa a introducir cambios sustanciales en su tradicional modo de entender la vida y sus diversas manifestaciones<sup>33</sup>. Sin embargo, habría que objetarle a Kohn, aun teniendo presentes estos caracteres tan genuinos de la *Aufklärung*, sus representantes no formaron una Escuela (como parece sugerir este autor), ni siquiera en la *versión débil* del término, por lo menos en todo lo concerniente al concepto principal de esta investigación: la patria; con esto quiero decir que cualquier intento de presentar de manera uniforme a la filosofía alemana del siglo XVIII, sea cual fuere la excusa que escojamos para hacerlo, me parece que parte de un enfoque metodológico errático, reduccionista y poco apto para el estudio omnicompreensivo de uno de los períodos más fecundos y complejos de la historia del pensamiento<sup>34</sup>.

Lo primero que llama la atención a cualquier investigador que se adentre en la filosofía de la Ilustración alemana es que hasta que entraron en escena los Moser (inicialmente Johann Jakob y después su hijo Friedrich Karl)<sup>35</sup>, no había existido el menor rastro de patriotismo alemán, como de

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>33</sup> PECES-BARBA MARTÍNEZ, G.: «Derechos, sociedad y cultura en el siglo XVIII», en *Historia de los derechos fundamentales (Tomo II: Siglo XVIII. Volumen II: La filosofía de los derechos humanos)*, op. cit., p. 32.

<sup>34</sup> Como ha explicado A. E. Pérez Luño, hay dos versiones del término «Escuela», una fuerte (caracterizada por la estricta unidad doctrinal de quienes la integran), y otra débil (que se asemejaría a la noción de «generación», es decir, consistiría en una comunidad de inquietudes más que de respuestas, o en una afinidad de estilo o método de enfoque); *vid.*, PÉREZ LUNO, A. E.: *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Trotta, 1995 (2.ª edic.), p. 43. Pues bien, en lo referente al término «patria» creo que ni siquiera se cumplen los requisitos para poder hablar de una Escuela en la acepción más débil de la palabra; eso es algo que pretendo demostrar a continuación.

<sup>35</sup> En lo referente a la posición de la filosofía alemana respecto a la idea de nación durante los siglos XVIII-XIX, aconsejo la consulta de una antología de textos de Paul KLUCKHOHN titulada *Die*

hecho demuestran las patéticas lamentaciones de Thomas Abbt, en su famoso folleto titulado *De la muerte por la patria* (1780), por la frialdad con la que sus compatriotas recibían sus vehementes arengas patrióticas exhortándoles a morir por la patria y su Rey durante la *Guerra de los siete años*<sup>36</sup>. Las causas justificadoras de esta apatía patriótica del pueblo alemán eran presumibles: Alemania no era una realidad política cristalizada en un Estado, sino que, por el contrario, estaba disgregada en pequeños reinos que tenían más de entidades dinásticas que de entidades nacionales (incluyendo también a Prusia), algo parecido a lo que había ocurrido en la Italia del *Quattrocento*<sup>37</sup>; por otro lado, la lengua alemana no había conseguido imponerse aún, a pesar de los esfuerzos teóricos de Christoph Gottsched y su discípulo, Christian Fürchtegott Gellert, en las universidades y escuelas secundarias del ámbito católico, donde se seguía hablando y escribiendo el latín. Se daba también la circunstancia de que, durante buena parte del siglo XVIII, entre los intelectuales alemanes, y también entre quienes aparentaban serlo, se había adoptado un cierto *mode de vie français* que llegaría incluso a desatar una auténtica galomanía, como en su día puso de manifiesto Robert Reinhold Ergang<sup>38</sup>. Parece ser que hasta monarcas tan temidos como Federico el Grande tuvieron entre batalla y batalla sus devaneos filosófico-filológicos, prueba de ello es un pequeño ensayo sobre la literatura alemana publicado en 1780, escrito en francés y cuya autoría se atribuyó desde el primer momento a este Rey prusiano.

Este era, *grosso modo*, el panorama cultural y político en la Alemania de la *Aufklärung* hasta que una nueva lengua, diferente a todas las conocidas hasta entonces por los estudiosos, atravesó las fronteras del Rin: el len-

---

*Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm*, Berlín, Juncker und Dünnhaupt, 1934; en este caso, véase la antología de algunos escritos de Friedrich Karl von Moser en lo relativo al concepto patriótico de «nación», «espíritu nacional», etc... en las páginas 2-4.

<sup>36</sup> A este respecto conviene aclarar que, aunque este ensayo de Abbt no fue publicado hasta 1780, en realidad había sido escrito casi veinte años antes (concretamente en 1761). En relación con el patriotismo monárquico de este autor, *vid.*, ABBT, T.: *Vom Tode für das Vaterland*, en *Vermischte Werke (I)*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1978, pp. 14 y ss; véase también KLUCKHOHN, P.: *Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>37</sup> En este mismo sentido Lioba Simon Schuhmacher, ha manifestado que «en Alemania (...) el así llamado *landesfürstlicher Absolutismus*, es decir, el absolutismo a nivel de las pequeñas cortes, contribuyó a profundizar la división territorial y a limitar el desarrollo económico hasta bien entrado el siglo XVIII»; *vid.*, SCHUHMACHER, L. S.: *Universalismo e Ilustración: C.M. Wieland (1733-1813)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1989, p. 12.

<sup>38</sup> ERGANG, R. R.: *Herder and the Foundations of German Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1931, p. 24.



guaje del patriotismo republicano. Como cabía esperar, la respuesta de los intelectuales germanos no se hizo esperar. Algunos autores, como Viroli, han tratado de explicar, tergivesando una célebre tesis de Ergang, esa reacción doctrinal clasificando a los pensadores alemanes en dos grupos (de una parte, el sector de los cosmopolitas, de otra, el de los provincianos)<sup>39</sup>. Debo decir que a mí esta división no me parece convincente, es más, hasta me atrevería a asegurar que resulta artificial, porque, como veremos a continuación, hay filósofos como Herder que son difícilmente encasillables, y que, según este criterio, aparecerían arbitrariamente incluidos en el segundo bloque (el de los provincianos), cuando, en realidad, a lo largo de su extensa obra, además de elementos que preanuncian el nacionalismo, también hay una fuerte influencia del cosmopolitismo ilustrado. Por lo tanto, la clasificación de Ergang sólo nos servirá como una explicación muy general que tiende a simplificar un fenómeno mucho más complejo de lo que él pretende. Dado que hacer referencia pormenorizada a todos y cada uno de los intelectuales de la *Aufklärung* en relación con el tema del patriotismo superaría con creces el propósito inicial de este artículo, propongo que nos centremos tan sólo en algunos de los autores más representativos de ese período, y que, en aras del orden expositivo, asumamos la clasificación de Viroli exclusivamente en el sentido formal y flexible del término, es decir, siendo conscientes de sus limitaciones de fondo y aceptando todas las excepciones que puedan plantearse a nivel teórico.

### III.I El patriotismo republicano y los intelectuales cosmopolitas de la *Aufklärung*

A simple vista, cabría presumir una natural empatía entre el lenguaje del patriotismo republicano y el cosmopolitismo de los ilustrados alemanes. Después de todo, habían recibido el legado de los estoicos gracias a los estudios que sobre esta Escuela había realizado a comienzos del siglo XVII Justus Lipsius<sup>40</sup>. A este respecto, en lo que tiene de universal, también

---

<sup>39</sup> En mi opinión, al referirse a Herder, Viroli parece soslayar una tercera vía alternativa al cosmopolitismo y al provincianismo apuntada por ERGANG (*ibid.*, p. 30): la del nacionalismo cultural, según la cual, Herder defendería una suerte de nacionalismo cultural. De cualquier modo, cfr., VIROLI, M.: *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, op. cit., pp. 144 y ss.

<sup>40</sup> Vid., MIKUNDA FRANCO, E.: «Lipsio, neoestoicismo, iusnaturalismo y derechos humanos», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1991, pp. 355-377.

había sido de gran utilidad la aportación iusnaturalista-racionalista de Christian Thomasius. Sin embargo, en Alemania, a excepción –como comprobaremos en el siguiente epígrafe– de Kant, la relación entre el cosmopolitismo y el patriotismo transcurrió por unos derroteros muy distintos a los inicialmente previstos, sobre todo a juzgar por lo que entonces estaba ocurriendo en otros países de su entorno (como Francia o Gran Bretaña).

Así, por ejemplo, para el primero de los grandes clásicos alemanes, Gotthold Ephraim Lessing, tanto la patria como el Estado eran entes abstractos que le dejaban completamente impávido. Para él resultaba mucho más interesante su plan de educar a la humanidad dentro de un orden racional universal. La muestra más evidente de su indiferencia hacia el patriotismo nos la proporciona en una de sus obras cumbre, la *Dramaturgia de Hamburgo* (1767), en la que, con cierta sorna, se refiere a la pretensión de algunos de sus conciudadanos de crear un teatro nacional alemán, un proyecto que encuentra divertido dado que, según él, «los alemanes no somos todavía una nación», circunstancia que Lessing valora positivamente, ya que si los alemanes se caracterizan por algo es, precisamente, por su vocación universal, no por tener un carácter nacional propio <sup>41</sup>.

En la misma línea que Lessing, otro de sus contemporáneos, Christoph Martin Wieland, también aludió en su *Historia de Agathon* (1766) a la existencia de un «espíritu mundial» en el que estaba comprendida la humanidad entera <sup>42</sup>; no en vano, como apunta Kohn, todas sus esperanzas estaban puestas en la ampliación de lo humano, no en una meta nacional; es más, como buen cosmopolita, daba prioridad a los deberes hacia la humanidad y la ley moral sobre los relacionados con la patria <sup>43</sup>. Wieland desprecia el patriotismo porque se considera ante todo un ciudadano del mundo, como queda demostrado en su *Historia del sabio Danischmend y de los*

---

<sup>41</sup> LESSING, G. E.: *Hamburgische Dramaturgie*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1978, pp. 313-314.

<sup>42</sup> WIELAND, C. M.: *Geschichte des Agathon*, en *C.M. Wieland. Sämtliche Werke (I)*, Band III, der Hamburger Stiftung zur Forderung von Wissenschaft und Kultur-Grenö, Hamburg, 1984, pp. 59 y ss.; véase también su opúsculo *Kosmopolitische Adresse an die französische Nationalversammlung von Eleutherius Filocetes* (1789), en *C.M. Wieland. Sämtliche Werke (IX)*, Band XXIX, *op. cit.*, pp. 192-234. En relación con esta última obra, véanse los interesantes comentarios de Klaus Böppler en *Der philosophische Wieland. Stufen und Prägungen seines Denkens*, Bern und München, Francke, 1974, pp. 90 y ss.

<sup>43</sup> Cfr., KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, *op. cit.*, p. 332; WOLFFHEIM, H.: *Wielands Begriff der Humanität*, Hamburg, Hoffman und Campe, Hamburg, 1949, p. 21; WIPPERFÜRTH, S.: *Wielands geschichtsphilosophische Reflexionen*, Frankfurt am Main-Berlin-Wien-Bern-Paris-New York, 1995, Peter Lang, 1995, pp. 132 y ss.

*tres frailes mendicantes* (1774-1775), donde, tras describir la figura de un fraile mendicante (*Kalender*), parece identificarse con aquél como la suprema encarnación del ideal cosmopolita al que todo hombre debe aspirar <sup>44</sup>.

Otro autor clave de este período histórico, y que pese a haber formado parte durante su juventud del movimiento *Sturm und Drang*, puede considerarse un cosmopolita de pro, es Friedrich Schiller, discípulo directo de Kant, de quien recibió la influencia del humanismo universalista y del iusnaturalismo racionalista. Al igual que ocurre con su maestro, en el mundo intelectual de Schiller, la dignidad del individuo y la unidad de la humanidad ocupan un puesto privilegiado. Por el contrario, a diferencia del pensador de Königsberg, el Estado y la vida política a penas significaban algo para él. El Estado era una criatura accidental, un producto humano, el hombre, en cambio, era un hijo de la necesidad, es la fuente de la fuerza misma y del pensamiento <sup>45</sup>. En una de sus obras teatrales más célebres, *Don Carlos* (1787), Schiller se proclama ante sus conciudadanos como «el delegado de toda la humanidad», valiéndose de uno de los personajes que abre la segunda escena del primer acto: el Marqués de Poza <sup>46</sup>. Antes que alemán, Schiller se considera miembro de la familia humana, como pone de relieve en algunas de sus composiciones líricas más relevantes; por ejemplo, en uno de sus *Epigramas* titulado *Alemania y su dinastía real* (1788), donde insiste en la condición humana de los monarcas germanos, sin dejarse deslumbrar por su grandeza <sup>47</sup>. También en dos de sus *Xenias* (1797) más famosas insistió, al igual que hizo antes Lessing en la vocación y el carácter

<sup>44</sup> «Un fraile mendicante –dirá Wieland–, según la idea que tengo de él, tiene la ventaja de adoptar el papel de mero espectador en este gran mercado de la vida –donde todos los demás tienen algo que comprar o vender, cambiar o canjear, juzgar o pacificar, silbar o bailar, engañar o robar–. No posee ni tierras ni dinero, no practica ningún oficio ni arte, no tiene ni mujer ni hijos, no es ciudadano de ningún lugar, no es sirviente de ningún señor, no tiene patria que la tierra que pisa, no está atado a nada, es tan libre como el pájaro en el aire, y, si es sabio, es más feliz que el Sultán de la India»; *vid.*, WIELAND, C. M.: *Historia del sabio Danischmend y de los tres frailes mendicantes*, trad. cast., L.S. Schuhmacher, (cito el fragmento que aparece en la selección de textos que SCHUHMACHER ha recogido en su libro sobre Wieland: *Universalismo e Ilustración: C.M. Wieland (1733-1813)*, *op. cit.*, p. 193). Sobre el cosmopolitismo de Wieland y su posición frente al patriotismo alemán, *vid.*, KLUCKHOHN, P.: *Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm*, *op. cit.*, pp. 10-11; SAHMLAND, I.: *Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation. Zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum*, Tübingen, Max Niemeyer, 1990, pp. 217 y ss.

<sup>45</sup> KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, *op. cit.*, p. 339.

<sup>46</sup> SCHILLER, F.: *Don Carlos*, en *Werke (I)*, München, Carl Hanser Verlag, 1966, p. 351 (trad. cast., J. Molina, Barcelona, Planeta, 1990, p. 10).

<sup>47</sup> SCHILLER, F.: *Epigramme*, en *Werke (II)*, *op. cit.*, p. 725.

universal del pueblo alemán. «¿Alemania? ¿pero dónde está eso?», se pregunta en *El reino alemán*; «En vano pensáis, ¡oh alemanes!, constituir una nación; lo más conveniente para vosotros sería que os hicierais más libres, mas hombres», advierte en *El carácter nacional alemán* <sup>48</sup>.

El último de los grandes cosmopolitas ilustrados, a parte de Kant, fue Johann Wolfgang Goethe, quien, ya desde sus primeros escritos de juventud, pidió a los alemanes que se guardaran mucho de un *sentimiento* como el patriotismo <sup>49</sup>. De todos los pensadores que hemos estudiado hasta ahora, Goethe fue el único testigo de los efectos tan nocivos que tenía la unión del lenguaje del patriotismo con la ideología nacionalista para la humanidad. Al hilo de esta última afirmación, son dignas de resaltar la integridad moral y la coherencia ideológica de Goethe, sobre todo en momentos tan difíciles para un cosmopolita alemán como el de la Guerra de los Siete Años y la Guerra de Liberación contra Napoleón, en los que, como mal menor, corrió el riesgo de ser censurado por «afrancesado» (término que en aquel entonces era considerado por los patriotas alemanes como sinónimo de «colaboracionista» y de «revolucionario»). De su amargura por sentirse incomprendido nos da testimonio en uno de sus *Diálogos de los emigrados alemanes* (1793), donde dos de sus personajes, Carlos (afrancesado) y el consejero secreto Von S... (patriota alemán) se enzarzan en una polémica acerca de la Revolución Francesa y sus efectos sobre el pueblo alemán. Mientras que para Carlos, con el que Goethe se identifica, Francia es una «gran nación» que contribuye a liberar a los hombres oprimidos por el absolutismo, para Von S..., la nación francesa actúa con sus enemigos como cualquier potencia imperialista y dominadora, sirviéndose a su antojo de unos ideales liberales que luego no duda en traicionar <sup>50</sup>. A diferencia de otros intelectuales, Goethe siempre se mantuvo fiel al humanismo, al racionalismo y al universalismo de la Ilustración. Su patria estaría allí donde él fuera útil, en cualquier lugar del mundo donde pudiera vivir seguro con sus posesiones y encontrara un campo y una casa que le cubrieran. En este sen-

---

<sup>48</sup> SCHILLER, F.: *Xenien von Schiller und Goethe*, en *Werke (II)*, op. cit., p. 737. Para una información sobre la idea de nación en Schiller, vid., DANN, O.: *Nation und Nationalismus in Deutschland. 1770-1990*, München, C.H. Beck, 1993, pp. 54-55.

<sup>49</sup> Me refiero a los escritos de Sonnenfels sobre el patriotismo (1772); cfr., KLUCKHOHN, P.: *Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm*, op. cit., pp. 6-7.

<sup>50</sup> GOETHE, J. W.: *Diálogos de los emigrados alemanes*, en *Obras completas (II)*, op. cit., pp. 920-921.

tido, Goethe no tenía ningún inconveniente en considerarse weimariano a la vez que cosmopolita (aquí Goethe parece inspirarse en la teoría ciceroniana de las dos patrias)<sup>51</sup>; a fin de cuentas, según este autor, si algo caracteriza a los alemanes es el ser un «pueblo de cultura abierta interesado por conocer y estudiar las lenguas, costumbres, género de vida y constitución de otras naciones»<sup>52</sup>. Frente a las ideas de patria y nación, Goethe defiende una sugerente cosmovisión desde la que se contempla al mundo como el hogar de toda la humanidad. Como veremos en el siguiente epígrafe hay una gran afinidad entre esta tesis humanista-cosmopolita de Goethe y la que Kant desarrolla en sus principales obras filosófico-políticas, aunque con una importante diferencia metodológica: mientras que para el de Königsberg no se puede construir una auténtica cosmópolis al margen de los Estados y del Derecho, para el de Weimar sólo parece contar la voluntad de los hombres de hermanarse entre sí, independientemente de la realidad política y jurídica en la que vivan. Ambos autores profesan un claro cosmopolitismo, aunque desde perspectivas distintas: al hablar de la unidad del género humano dentro una patria común, Kant se expresa más bien como un jurista utópico, en tanto que Goethe lo hace como un filósofo filantrópico<sup>53</sup>.

### III.II El patriotismo republicano y los intelectuales provincianos de la *Aufklärung*

Ya sabemos que los pensadores cosmopolitas alemanes no se sentían nada atraídos por el lenguaje del patriotismo republicano, y que todas sus expectativas estaban centradas en difundir lo más posible el mensaje cálido e integrador del cosmopolitismo. Por el contrario, los llamados «intelectuales provincianos», lejos de reaccionar con la misma indiferencia que sus colegas los cosmopolitas frente al patriotismo republicano, se opusieron a él con todas sus fuerzas, llegando incluso a sentar las bases de un nuevo patriotismo (prerromántico y de inspiración nacionalista) que alcanzaría su

<sup>51</sup> GOETHE, J. W.: *Xenias pacatas* (1820-1824), en *Obras completas (I)*, trad. cast., R. Caninos, Madrid, Aguilar, 1990 (5.ª edic.), p. 125.

<sup>52</sup> GOETHE, J. W.: *Conversaciones con Goethe de J.P. Eckermann* (1835), en *Obras completas (II)*, op. cit., p. 1.097.

<sup>53</sup> VORLÄNDER, K.: *Kant-Schiller-Goethe. Gesammelte Aufsätze*, Leipzig, Scientia Verlag Aalen, 1984, pp. 261 y ss.



esplendor a lo largo del siglo XIX. Entre estos autores creo que hay tres que, por su decisiva contribución teórica para la creación de este patriotismo de nuevo cuño, merecen una atención especial: Justus Möser, Johann Gottfried Herder y Friedrich Gottlieb Klopstock.

A cualquier lector que se acerque a la obra de Möser esperando encontrar allí a un detractor del patriotismo republicano puede parecerle paradójico, a primera vista, que este autor hable de libertad política; sin embargo, basta leer un poco más para constatar de inmediato que el sentido con el que Möser se refiere a este término difiere mucho del que tuvo tradicionalmente para los liberales y los republicanos. Su libertad era una *libertad patriótica*, no la del individuo aislado de su comunidad, vacía y sin honor<sup>54</sup>. Es una libertad basada en el Derecho Germánico, no en el Romano. Los derechos humanos son para él demasiado generales y racionales, por eso prefiere hablar de unos derechos y unas libertades particulares, no individuales, y cuyos titulares son los miembros del *Stände* (terratenientes y campesinos propietarios). De este modo, Möser justifica la servidumbre de un régimen feudal en el que los señores y los siervos participan en una unidad corporativa ordenada jerárquicamente que es la patria. Cada individuo cuenta sólo como parte integrante de ese todo, fuera del cual, pierde su razón de ser. Por otro lado, existen, según Möser, suficientes rasgos distintivos del pueblo alemán que lo diferencian de otros pueblos y que permiten hablar con propiedad de un «carácter nacional alemán»<sup>55</sup>: el Derecho, las tradiciones, la historia común y, sobre todo, la lengua. De esta forma Möser llega a la conclusión de que nación, patria y pueblo son la misma cosa, adelantándose así a los protonacionalistas del Romanticismo. Conviene, no obstante, advertir que Möser nunca albergó en su mente la posibilidad de reclamar, en virtud de esos rasgos diferenciales, la constitución de un Estado-nación que respondiese al nombre de Alemania, como haría un verdadero nacionalista. En otras palabras: sus tesis patriotas no van más allá del ámbito cultural, por lo que, todo lo más, podría considerársele como un nacionalista o un relativista cultural, pero no como un defensor del nacio-

---

<sup>54</sup> VIROLI, M.: *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, op. cit., p. 143.

<sup>55</sup> MÖSER, J.: *Patriotische Phantasien* (1774-1778), en *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Aufklärung und Rokoko*, op. cit., p. 247; *Über die deutsche Schprache und Literatur* (1781), en *De la littérature allemande*, op. cit., pp. 179 y ss; *Über die Nationalerziehung der alten Deutschen* (1781), op. cit., p. 200; consúltese también la antología de KLUCKHOHN, P.: *Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm*, op. cit., pp. 12-21.

nalismo entendido como doctrina política. Algo parecido le ocurre a Herder, autor que coincide en muchos aspectos con Möser, fundamentalmente en el peculiar enfoque que ambos autores le dan al patriotismo y, sobre todo, en la identificación que éstos hacen de la nación y la patria, aunque entre ellos hay también notables diferencias de las que me pasaré a ocuparme a continuación.

Si nos atuviéramos a la citada clasificación de Viroli, no habría duda de que de los tres autores que están siendo objeto de estudio en este subepígrafe: Möser, Herder y Klopstock, el primero sería el más «provinciano», mientras que el más cosmopolita sería Herder. En efecto, como nos recuerda oportunamente Kohn, «la visión de Möser en gran parte se había visto limitada a Osnabrück, con su extraña supervivencia de las tradiciones: fue un jurista y un funcionario público que había echado raíces en un pequeño principado y que identificó la nación alemana con una clase del pasado, casi extinta, con la milicia de los propietarios rurales»<sup>56</sup>. Comparativamente, la visión de Herder era mucho más amplia que la de Möser, de hecho creo que la suya era más bien una cosmovisión en la que, además de la nacionalidad alemana, abarcaba la totalidad de la historia humana. El siguiente fragmento pertenece a las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784), y en él Herder parece corroborar lo que acabo de afirmar:

«Si preguntamos: ¿Dónde está la patria de los hombres?, ¿dónde está el punto central de la Tierra?, la contestación será siempre: “Ahí. Donde tú estás” (...) Así, pues, si queremos filosofar sobre la historia de nuestro género, neguemos cuanto podamos todas las formas estrechas de ideas tomadas de la cultura de una sola zona de la Tierra, a lo mejor de una sola Escuela (...) No queremos buscar y encontrar para él (el hombre) ninguna figura favorita, ninguna región favorita; donde esté, es dueño y servidor de la naturaleza, su hijo más querido y tal vez al mismo tiempo su esclavo tenido con el máximo rigor<sup>57</sup>.»

<sup>56</sup> KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, op. cit., pp. 356-357.

<sup>57</sup> HERDER, J. G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1989, pp. 34-35 (trad. cast., J. Rovira, Buenos Aires, Losada, 1959, pp. 27-28). La aclaración entre paréntesis es mía. No puede soslayarse el hecho de que haya obras anteriores de Herder en las que parece que huye de ser etiquetado de cosmopolita, por ejemplo en *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), en *Werke (I). Herder und der Sturm und Drang (1764-1774)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 652 (trad. cast., P. Ribas, en *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 335-336). En estas páginas Herder ironiza con el sentimiento cosmopolita que parece embargar a toda la humanidad, en detrimento del carácter nacional de los pueblos. A este respecto, consúltese también la completa antología de textos herderianos de KLUCKHOHN, P.: *Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm*, op. cit., pp. 21-44.

Aunque es verdad que la última parte de este texto se aproxima bastante a un naturalismo estricto y cuasi-determinista que parece encajar mejor en el prerromanticismo del movimiento *Sturm und Drang* que en el racionalismo de la *Aufklärung*, lo cierto es que Herder era un cosmopolita racional (aunque bastante peculiar), un liberal humanitario e ilustrado que dio al término «pueblo» (*Volk*) un significado totalmente novedoso, al valorarlo desde una perspectiva de la historia, la sociedad, el arte y la civilización. Fue precisamente su fe en la Ilustración, el humanismo y el racionalismo lo que impidió que esa formulación original del «pueblo» acabase absorbiendo al individuo y supeditando a la humanidad, como sucedería más tarde durante la fase de apogeo de los nacionalismos orgánicos<sup>58</sup>. Sin embargo, hay que admitir que este cosmopolitismo de Herder es bastante atípico. A su juicio, la humanidad no vive realmente en manifestaciones generales y universales, algo que Herder encontraba demasiado artificial y abstracto, sino que se expresa a través de las naciones, unas comunidades particulares y homogéneas (pues gozan de unidad cultural) con una vida espiritual propia. Por consiguiente, entre el individuo y la humanidad Herder coloca un eslabón que es la nación, concepto en el que Herder subsume las ideas de patria y pueblo (al igual que Möser), y que justifica como una entidad natural absolutamente necesaria para la garantizar la salvaguarda del bien común de sus miembros. ¿Es esto nacionalismo en el sentido puro del término? Yo pienso que no. Estamos ante un caso similar al de Möser. La postura de Herder podrá denominarse «populismo» (como propuso Isaiah Berlin)<sup>59</sup>, «nacionalismo cultural» (como sugiere Kohn)<sup>60</sup>, o, si se prefiere, «cosmopolitismo cultural» (como sostiene Luis Rodríguez Abascal)<sup>61</sup>, pero en ningún caso «nacionalismo político». Herder debe ser situado en el contexto conceptual del humanismo ilustrado y la moralidad racional. De sus conceptos de nación y patria no se desprende una pretensión política como la constitución de un Estado-nación (primer objetivo de la doctrina nacionalista), sino una serie de conclusiones relativas a la cultura de los pueblos que serían fundamentalmente apreciaciones descriptivas<sup>62</sup>. En definitiva,

<sup>58</sup> KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, op. cit., p. 374.

<sup>59</sup> BERLIN, I.: *Vico y Herder. Dos estudios en la Historia de las ideas*, trad. cast., C. González del Tejo, Madrid, Cátedra, 2000, p. 235.

<sup>60</sup> KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, op. cit., pp. 297 y 358.

<sup>61</sup> RODRÍGUEZ ABASCAL, L.: *Las fronteras del nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 343.

<sup>62</sup> Cfr., BAUMGARTNER, I.: «Johann Gottfried Herder and German Romanticism», en *From Kant to Weber. Freedom and Culture in Classical German Social Theory*, ed. T.M. Powers & P. Kamolnick, Malabar (Florida), Krieger Publishing Company, pp. 28-29.



Herder, a pesar de haber sido el primero en acuñar la voz *Nationalismus*, no es un nacionalista político porque no incurre en la falacia naturalista de la que parten quienes se declaran seguidores de esta ideología: del *ser* (la existencia de las naciones como entes naturales y necesarios), se deduce el *deber ser* (su autodeterminación y la inmediata constitución de un Estado nacional) <sup>63</sup>.

Del mismo modo que la filosofía herderiana es incompatible con el lenguaje del nacionalismo político, también lo es con el lenguaje del patriotismo republicano. En opinión de Herder, una patria no tiene por qué adoptar la república como forma de gobierno, pues lo importante es que haya en ella una unidad espiritual y una pureza cultural basada en el lenguaje común (como vemos, en este punto Herder se aleja de su admirado Rousseau). Para Herder «patria» significa libertad, pero no con la misma acepción que esta última palabra tenía para los antiguos, sino en un sentido mucho más *modesto*, es decir, entendida como «libertad de conciencia, de ser un hombre honrado y un cristiano, la *libertad* de disfrutar a la sombra del trono del hogar y la viña propias en paz y tranquilidad y poseer el fruto del trabajo propio; la *libertad* de ser el que da forma a la felicidad y comodidad de uno mismo, el ser amigo de los íntimos y padre y guardián de los hijos» <sup>64</sup>. El patriotismo del que nos habla Herder es, por consiguiente, un patriotismo despolitizado; implica también un cierto amor a la patria, pero no tal y como lo entendían los antiguos, sino como un medio para asegurar el bien común. Para Herder, en definitiva, el patriotismo es más bien un antídoto contra la política. Al frente de la patria Herder coloca a los emperadores y a los monarcas (su modelo es el zar Pedro el Grande), que actúan como padres con sus súbditos, garantizándoles la «modesta libertad» que anhelan

---

<sup>63</sup> Como ha señalado Alain Renaut, es improbable que Herder hubiera sintonizado con la idea romántica de nación en la que está anclado el nacionalismo orgánico, dado que para él la nación estaba fundada sobre el concepto de identidad, no de diferencia (como ocurre con el nacionalismo romántico). Según este autor, Herder fue hasta el final de sus días un universalista, y nunca dejó de situar a las naciones en el ámbito de la comunidad del género humano; cfr., RENAUT, A.: «Lógicas de la nación», en *Teorías del nacionalismo* (comp. G. Delannoi y P-A. Taguieff), trad. cast., A. López, Barcelona-Buenos Aires-México D.F., Paidós, p. 46. En el mismo sentido, Gil Delannoi ha afirmado que «Herder detesta la arrogancia nacional, el imperialismo, la colonización y las guerras. No quiere sacrificar ni los individuos ni las culturas a las vastas abstracciones ideológicas»; DELANNOI, G.: «La Teoría de la nación y sus ambivalencias», en *Teorías del nacionalismo*, op. cit., p. 35.

<sup>64</sup> HERDER, J. G.: *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten? (1767)*, en *Werke. Frühe Schriften (1764-1772)*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985, p. 50 (tomo la cita de M. VIROLI, *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, op. cit., p. 145).

como hombres modernos <sup>65</sup>. Por todas estas razones estimo que Herder se encuentra más cerca del patriotismo monárquico que del patriotismo republicano –versión ilustrada– que proponían algunos de sus contemporáneos (principalmente en los países anglosajones y en Francia), aunque eso, por supuesto, no le convierte en un intelectual provinciano.

Llegamos, finalmente, al tercer autor importante dentro de este subepígrafe: Klopstock, cuya característica más destacable (en sentido filosófico) era la de ser un humanista pacífico, un liberal que cultivaba un patriotismo vago, cuasi-literario (poético) y que, al igual que Herder, nunca traspasó los límites del nacionalismo cultural. Cantó líricamente a la libertad (individual), a las revoluciones estadounidense y francesa y condenó toda forma de opresión política. Sin embargo no se sintió identificado con el mensaje del patriotismo republicano, quizás por el mismo motivo que llevó a otros intelectuales germanos a autoexcluirse de participar en la vida pública. La suya era una patria telúrica, o mejor dicho, una *matria* ancestral en cuyo seno se había engendrado y a la que le profesaba un afecto filial. Así pues, más que pensador político Klopstock era una especie de bardo mitómano a caballo entre el pietismo (en 1773 publicó *La Mesíada*) y la celtomanía lingüística británica –en la que sobresale un trabajo titulado *Obras de Ossian* (1765), del escocés James Macpherson, que tuvo un impacto extraordinario en el continente europeo y muy especialmente en Alemania, a través de Herder–. Más que una exaltación de las tradiciones y de la literatura autóctona alemana en particular, Klopstock reivindicó el valor de la cultura y el *folklore* de todos los pueblos (en esto se parece más a un multiculturalista que a un nacionalista); prueba de ello es que el mito de Ossian fue una leyenda de importación tan apreciada en Italia, Francia y España (con las traducciones de Cesarotti, La Tourneur y Alonso Ortiz y Montegón, respectivamente) como en Alemania <sup>66</sup>. En conclusión, la idea de patria que tiene Klopstock también está despolitizada, como en Herder (del que es en cierto modo deudor). La única diferencia entre ambos autores es que mientras el primero valoró el patriotismo desde una perspectiva estrictamente filológica, el segundo tendió inconscientemente un puente filosófico entre lo cultural y lo político del que otros se aprovecharían inte-

---

<sup>65</sup> HERDER, J. G.: *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?*, op. cit., pp. 51 y ss; *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, op. cit., p. 679 (trad. cast., p. 362).

<sup>66</sup> JUARISTI, J.: op. cit., p. 263.

resadamente. Ninguno de los dos, en cualquier caso, pretendió jamás contraponer la cultura germana a la cultura occidental de forma excluyente <sup>67</sup>. Al contrario, como alemanes se sentían profundamente orgullosos de lo que ellos denominaban su carácter o genio nacional, pero al mismo tiempo, como ilustrados, se sentían estrechamente ligados al legado cultural, filosófico, moral, religioso e histórico de Occidente <sup>68</sup>.

#### IV. EL PATRIOTISMO COSMOPOLITA DE IMMANUEL KANT: SU IDEA DE NACIÓN Y PATRIA

Las reflexiones de Kant en torno a los términos «nación» o «patria» son, a lo largo de su obra filosófico-política, frecuentes y numerosas. Sin embargo, como ha indicado Kurt Borries, dada la vaguedad de esas consideraciones, resulta harto complicado extraer una conclusión definitiva acerca de lo que dichos conceptos significaban en realidad para nuestro autor <sup>69</sup>. A continuación dedicaré dos subepígrafos, uno para la idea de nación y otro para el de patria, en los que intentaré delimitar lo mejor posible el campo semántico en el que Kant situaba ambos conceptos. Una vez aclaradas estas cuestiones terminológicas, intentaré justificar la tesis con la que abría el presente artículo: esto es, que Kant apostó decididamente por un patriotismo cosmopolita, partiendo, para ello, del punto al que había llegado el renovado patriotismo republicano durante el siglo XVIII y, seguidamente, proponiendo un Estado mundial en el que todos los hombres serían considerados ciudadanos en las mismas condiciones de libertad, independencia e igualdad ante la ley.

##### IV.I La idea de nación en Kant

A mi juicio, la referencia conceptual más clara de Kant al término «nación» se encuentra en uno de sus ensayos de madurez: *Antropología en*

---

<sup>67</sup> La mejor prueba de ese patriotismo cultural alemán de Klopstock, compatible y respetuoso con los demás patriotismos culturales, es una de sus odas titulada «Mi patria». Aconsejo su lectura, pues además de la indiscutible calidad de su composición, refleja muy bien los fervorosos sentimientos patrióticos de este autor. Cfr., KLOPSTOCK, F. G.: «Mein Vaterland» (s.d), *Ausgewählte Werke*, München, Carl Hanser, 1962, pp. 117-119.

<sup>68</sup> KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, op. cit., p. 300.

<sup>69</sup> BORRIES, K.: *Kant als Politiker. Zur Staats und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Hamburg, Scientia Verlag Aalen, 1973, p. 204.

*sentido pragmático* (1798). En la segunda parte de este trabajo hay un epígrafe titulado «El carácter del pueblo» en el que puede leerse lo que sigue:

«Por la palabra *pueblo* (*populus*), entiéndese el conjunto de seres humanos unidos en un territorio, en cuanto constituye un *todo*. Aquel conjunto, o parte de él, que se reconoce unido en un todo civil por un origen común, dicese *nación* (*gens*)<sup>70</sup>.»

Como vemos, la nación se concibe como una comunidad de origen integrada geográficamente, ya sea geográficamente en un asentamiento común o por relaciones de vecindad. En este sentido, la idea de nación de Kant no varía mucho respecto al uso que se había hecho de esta palabra durante la Antigüedad Clásica y el Medievo<sup>71</sup>. Obsérvese sin embargo que, a diferencia de otros autores contemporáneos de Kant, como por ejemplo Herder, no se hace ninguna mención a la nación como comunidad de lenguas, costumbres y tradiciones. La nación de la que nos habla aquí Kant se ubica estrictamente en un marco antropológico, pero a su vez parece formar parte de una entidad superior, el pueblo, concebido en este caso como categoría sociológica<sup>72</sup>. La *Antropología pragmática* de Kant se presenta, por

<sup>70</sup> KANT, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Kants Werke* (VII), Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck von Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 311; hay trad. cast. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1991, p. 263.

<sup>71</sup> HABERMAS, J.: *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, trad. cast., M. Jiménez, Madrid, Trotta, 1998, p. 622.

<sup>72</sup> Tanto de la equivocidad del término pueblo, como de las diversas acepciones con las que éste puede asumirse, da buena muestra el estudio que a este concepto ha dedicado A. E. PÉREZ LUÑO en su libro *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos 1999 (6.ª edic.), p. 195; en dicho estudio, el autor llega a distinguir hasta cuatro sentidos diferentes del mismo término: 1) «Pueblo» en sentido *filosófico*, entendido como una «totalidad orgánica»; 2) «pueblo» en sentido *jurídico*, concebido como «el ámbito de validez personal del ordenamiento jurídico estatal»; 3) «pueblo» como una categoría *sociológica* con que se alude a «la colectividad de personas físicas cuantitativamente mensurable que integran un Estado»; 4) finalmente, «pueblo» en sentido *ideológico*, es decir, «aquellas personas o grupos que por profesar ciertas ideas o poseer determinadas cualidades, y porque son o se considera que son mayoritarios, se entiende que pueden equivaler al pueblo», desde un punto de vista democrático sólo serían aceptables las acepciones política y sociológica de dicho vocablo. El concepto de «nación» es todavía más poliédrico y confuso que el de «pueblo». Históricamente ha experimentado una evolución semántica extraordinaria, pasando de la simple referencia al lugar de nacimiento (en la Antigüedad Clásica), a poseer un sentido cultural, sobre todo en el ámbito universitario europeo (durante la Edad Media), hasta alcanzar una dimensión política a lo largo del siglo XIX (equiparándose al término «pueblo» a partir de la Revolución Francesa); *vid.*, ZERNATTO, G.: «Nation: The History of a Word», *Review of Politics*, 1944 (VI), pp. 351-366. KEMILÄINEN, A.: *Nationalism. Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*, Jyväskylä, Turun Yliopisto, 1964, pp. 13-59. Pero, ni siquiera como concepto político puede hablarse de un término unívoco, ya que una cosa es el concepto nacionalista de nación, y otra muy distinta el

consiguiente, como un estudio científico sobre el hombre, pero no entendiéndolo como un individuo aislado o como parte de una comunidad orgánica en la que pierde su subjetividad, sino como ciudadano del mundo <sup>73</sup>. Con esto quiero decir que, a pesar de la semblanza (no exenta de tópicos) que el de Königsberg hace de las principales naciones europeas, su intención está muy lejos de construir una «Europa de los pueblos» (tal y como hoy pretenden los nacionalistas de ultimísima generación). Cuando se refiere a las naciones, Kant jamás abandona su punto de vista universalista. Desde su perspectiva antropológica, nuestro autor contempla la existencia de diversos grupos culturales, e incluso de minorías nacionales (por ejemplo, abogó a favor del cultivo del idioma polaco en las provincias orientales de Prusia para poder ilustrar a este sector de la población con más rapidez y eficacia que si se usase la lengua alemana) <sup>74</sup>, pero eso no implica que Kant apoyase la división del género humano en compartimentos estancos (como pretenden los relativistas étnico-culturales, los comunitaristas y los nacionalistas). Su idea es reconocer la pluralidad dentro de la universalidad, y eso es algo que sólo puede concebirse mediante un planteamiento humanista-cosmopolita como el de Kant.

Por lo demás, a la hora de estudiar las características que distinguen a unas naciones de otras, el de Königsberg lo hace siempre en tono crítico, casi satírico, como reprochándoles su incapacidad de superar las diferencias que impiden la unidad de los individuos (a la sazón ciudadanos) que las conforman. Nada hay más odioso para Kant que tratar de inferir a cualquier precio consecuencias prescriptivas de proposiciones tan descriptivas como las de la ciencia antropológica, es decir, máximas deontológicas de consideraciones ontológicas, o, si se prefiere, la necesidad de levantar muros nacionalistas que eviten la contaminación de las culturas más puras (y superiores) a manos de las culturas mestizas (e inferiores) en función de la diversidad cultural. Ello explica el hecho de que Kant ataque duramente a quienes, como O. K. R. Teller, pretendían inocular entre sus conciudadanos un sentimiento tan «absurdo» como el orgullo

---

concepto de nación que pueda tener cualquier demócrata no nacionalista (que suele utilizar este término preferiblemente en un sentido jurídico antes que político, sustituyendo la voz «nación» por la de «nacionalidad», en referencia al «vínculo jurídico que une a cada individuo –denominado nacional o ciudadano– con su Estado»); cfr., DE BLAS GUERRRERO, A. (direc.), *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 342.

<sup>73</sup> GUERRA, A.: *Introduzione a Kant*, Bari, Laterza, 1985, p. 198.

<sup>74</sup> KOHN, H.: *Historia del nacionalismo*, op. cit., p. 337.

nacional (*Nationalstolz*)<sup>75</sup>. A nuestro autor le importaba sobre todo el establecimiento de un orden universal basado en el Derecho, es más, como corolario de ese nuevo orden internacional y de la paz mundial, Kant no dudó en elevar a su máxima expresión la dignidad y los derechos humanos, por encima de cualquier otro principio o interés<sup>76</sup>. Para conseguir este objetivo, es indispensable que las naciones (aquí el término «nación» es usado como sinónimo de «Estado») renuncien a sus pretensiones particularistas, a sus intereses localistas en aras del desarrollo del Derecho Internacional, de los derechos humanos y de un sistema educativo universal que fomente la tolerancia, la racionalidad y la libertad entre los individuos<sup>77</sup>. Precisamente, si de algo podían vanagloriarse los alemanes como nación (ahora Kant parece retomar el sentido cultural del término), es de carecer de orgullo y de genio nacional, de no sentir apego por la patria y, en resumidas cuentas, de ser más cosmopolitas que nadie, lo cual les habilita para abanderar, antes que ninguna otra nación, el viejo proyecto de la liga de las naciones sobre el que ya habían escrito el Abad de Saint Pierre y Rousseau<sup>78</sup>; pero este es un tema del que ahora prefiero no ocuparme, pues supera con creces el propósito inicial de este estudio. Lo que por ahora interesa más es que, según parece, para Kant existe una especie de regla de tres lógico-antropológica que se expresaría del siguiente modo: «A mayor grado de cosmopolitismo, menor grado de orgullo nacional», y viceversa, «A menor grado de cosmopolitismo, mayor grado de orgullo nacional».

Otro dato importante que se descubre tras la lectura de su *Antropología pragmática*, es que para Kant la nación y el pueblo son, en el fondo, la misma cosa. Así, se refiere indistintamente a la «nación francesa» o al

---

<sup>75</sup> KANT, I.: *Reflexionen zur Anthropologie* (s.d), en *Kants handschriftlicher Nachlass*, a su vez en *Kants gesammelte Schriften (XV. II)*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1969 (fac-símil de la edición de 1923), Reflex. 1099, pp. 489-490. Conviene advertir que, para Kant, hay dos tipos de orgullo nacional: en primer lugar, existe el orgullo que sienten los individuos nativos de una nación por formar parte de ésta (y pone como ejemplo el orgullo de los españoles, que en su opinión es un sentimiento noble); en segundo lugar, hay también un orgullo nacional que consiste en creer que una nación es superior y mejor que las demás por determinadas razones etnoculturales. Esta segunda clase de orgullo es el que, según Kant, merece una explícita condena; cfr., KANT, I.: *Reflexionen zur Anthropologie*, op. cit., Reflex. 1099, pp. 489-490; véase también *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., p. 316 (trad. cast., p. 270). El ejemplo de orgullo patrio de los españoles podría muy bien estar representado en la obra de uno de nuestros ilustrados más insignes, a este respecto *vid.*, FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.: *Jovellanos, el patriota*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, pp. 33-36.

<sup>76</sup> KANT, I.: *Reflexionen zur Anthropologie*, op. cit., Reflex. 1404, p. 612.

<sup>77</sup> KANT, I.: *Reflexionen zur Anthropologie*, op. cit., Reflex. 1453, pp. 634-635.

<sup>78</sup> KANT, I.: *Reflexionen zur Anthropologie*, op. cit., Reflex. 1354, p. 591.

«pueblo inglés»; otras veces incluso generaliza más, y habla directamente de los «alemanes», los «españoles», los «italianos», los «polacos» o los «rusos». En este caso, como ya he dicho antes, creo que lo único que hace Kant es denominar o etiquetar a determinadas comunidades atendiendo a su origen y su cultura, aunque —eso sí— sin albergar ninguna pretensión política de índole soberanista que pusiera en tela de juicio su plan cosmopolita <sup>79</sup>. Sin embargo, no todas las alusiones de nuestro autor a la nación son siempre de naturaleza antropológica, sino también jurídica. Conforme a esta última acepción, nuestro autor emplea el término «nación» en dos sentidos: desde el punto de vista del Derecho Interno, como sinónimo de «nacionalidad» <sup>80</sup>, entendida como el vínculo jurídico que liga a los individuos (nacionales o ciudadanos) con sus respectivos Estados; desde el punto de vista del Derecho Internacional, en cambio, Kant sustituye el término «nación» por otro análogo: «pueblo», el cual equivale a su vez a «Estado» <sup>81</sup>.

#### IV.II La idea de patria en Kant

Con la idea kantiana de «patria» sucede algo parecido a lo que ocurre con la idea de «nación»: que puede tener un significado antropológico (*Heimat*) o jurídico (*Vaterland*), dependiendo del contexto y de la obra que estudiemos. Veamos cada una de estas acepciones por separado.

Si para Kant, como ya sabemos, la palabra «nación» denota, en sentido antropológico, la común procedencia de un grupo de individuos, la patria es, precisamente, la tierra de origen en la que éstos han nacido y se han educado. Es decir, que cuando nuestro autor hace alguna mención, por ejemplo, a la patria de los ingleses o a la de los alemanes, en realidad está pensando en un concepto puramente cultural, pero no político, como queda demostrado en la crítica a Teller anteriormente citada. Así pues, al menos en lo que se refiere a

<sup>79</sup> VORLÄNDER, K.: *Kant als Deutscher*, Darmstadt, Otto Reichel, 1919, p. 60.

<sup>80</sup> KANT, I.: *Antropología práctica (según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*, ed. y trad. cast., R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 62-63.

<sup>81</sup> KANT, I.: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), en *Kants Werke (VIII)*, op. cit., pp. 312-313 (trad. cast., J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona, Alba, 1999, pp. 287-289); *Zum ewigen Frieden* (1795), en *Kants Werke (VIII)*, op. cit., pp. 354 y ss. (trad. cast., J. Alcoriza y A. Lastra, op. cit., pp. 319 y ss.); *Die Metaphysik der Sitten* (1797), en *Kants Werke (VI)*, op. cit., pp. 343 y ss. (trad. cast., A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1994, 2.ª edic., pp. 181 y ss.).

esta primera acepción del término «patria», la idea que de ella tiene Kant no diverge mucho de la que anteriormente tuvieron otros filósofos, desde Cicerón hasta Rousseau. Por lo demás, aunque Kant no concibe la patria como valor ni como disvalor, sí deja muy claro que sólo aquellos pueblos que, además de carecer de orgullo nacional, no sientan apego alguno hacia su patria podrán considerarse auténticamente cosmopolitas, y pone, como ejemplo a imitar, el carácter apátrida y universalista del pueblo alemán<sup>82</sup>. A este respecto, como sucedía con el orgullo nacional, creo que puede afirmarse que para Kant el grado de amor patrio es inversamente proporcional al grado de cosmopolitismo. Esta relación podría expresarse del siguiente modo: «A mayor grado de apego a la patria, menor grado de cosmopolitismo» y «A menor grado de apego a la patria, mayor grado de cosmopolitismo».

Pero, como ya he señalado, existe también una acepción jurídica en la idea kantiana de patria. En *La Metafísica de las costumbres* el de Königsberg dedica un epígrafe al estudio de «La relación jurídica del ciudadano con su patria y con el extranjero», que comienza del siguiente modo:

«El territorio (*territorium*) cuyos habitantes son conciudadanos de la misma comunidad en virtud de la constitución misma, es decir, sin necesidad de realizar un acto jurídico especial (por tanto, por nacimiento), es la *patria*; el territorio en el que se encuentran sin que se cumpla esta condición, es el *extranjero* (...)»<sup>83</sup>.

Como puede observarse, en este caso el término «patria» juega un papel semejante al de la nacionalidad. Ambas nociones, patria y nacionalidad, tienen el valor de la adscripción jurídica de los ciudadanos a un determinado Estado; ahora bien, mientras que la nacionalidad se refiere al vínculo formal que une a quienes han prometido cumplir y respetar unas leyes comunes que regulan la convivencia cotidiana en una sociedad, la patria representa el ámbito de validez territorial del ordenamiento jurídico estatal. Al igual que para los estoicos, para Kant también parece haber una doble patria: una natural y otra legal, aunque a diferencia de aquéllos, la existencia de la patria no es más que un hecho contingente en la historia de la humanidad y en, parafraseando a nuestro autor, «su continuo progreso hacia lo mejor»<sup>84</sup>. Por ello, y aunque Kant no lo diga expresamente, estimo que

<sup>82</sup> KANT, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., p. 318 (trad. cast., p. 273).

<sup>83</sup> KANT, I.: *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., p. 337 (trad. cast., pp. 174-175).

<sup>84</sup> KANT, I.: «Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei», en *Der Streit der Fakultäten*, a su vez en *Kants Werke (VII)*, op. cit., p. 79 (trad. cast., E. Ímaz, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 95).



es posible adivinar una tercera acepción kantiana de patria, aunque esta vez concebida en sentido filosófico: la patria en sentido cosmopolita, es decir, ni más ni menos que el mundo. Esta patria universal no debe ser entendida desde una perspectiva cuasimetáfrica, como la de Wieland, o literaria, similar a la de Goethe, sino como una utopía realizable en una república o Estado de Derecho mundial donde impere la racionalidad y se protejan las libertades individuales y los derechos humanos. De acuerdo con este particular y renovado enfoque cosmopolita que nos propone Kant, convendría reemplazar el viejo aforismo estoico-ciceroniano «ubi bene, ibi patria» por uno nuevo, sin duda más acorde con los ideales de la Ilustración: «ubi lumen et ius, ibi patria».

#### IV.III Del patriotismo republicano al patriotismo cosmopolita

Hasta el momento no hemos hecho mención al influjo que el lenguaje del patriotismo republicano pudo haber tenido en la filosofía jurídica y política de Kant. Si nos fijamos en dos de sus obras más célebres, *Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica* y *Para la paz perpetua*, constataremos que nuestro autor fue receptivo a aquél, ya que también era el lenguaje de la libertad y del Derecho. En este sentido Kant establece una clara diferenciación entre los gobiernos paternalistas (y despóticos) y los gobiernos patrióticos:

No un gobierno paternalista, sino uno patriótico (*imperium, non paternale, sed patrioticum*) es aquel que puede pensarse para hombres capaces de tener derechos, en relación, al mismo tiempo, con la benevolencia del soberano. Pues es patriótico el modo de pensar por el que cada cual, en el Estado (sin excluir al jefe), considera la república como el seno materno, o el país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual él mismo ha surgido, y que también debe legar como una preciada herencia; por lo que se considera autorizado a salvaguardar sus derechos por las leyes de la voluntad común, pero no a someter el uso de ello a su capricho incondicionado <sup>85</sup>.

A juzgar por el símil utilizado por Kant, da la impresión de que la república y la patria son la misma cosa, lo cual implica que nuestra patria

<sup>85</sup> KANT, I.; *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, op. cit., p. 291 (trad. cast., p. 261). Véase también otra referencia al gobierno patriótico en *Die Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke (VI)*, op. cit., pp. 316-317 (trad. cast., A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1994 (2.ª edic.), p. 147).

coincide con el Estado donde hemos nacido y crecido. Ahora bien, y en esto Kant nos recuerda a La Bruyère, no hay patria allí donde existe despotismo, de la misma manera que no puede haber libertad jurídica —o externa— fuera del Estado de Derecho (la república kantiana) y de su Constitución. Por eso, en la medida en que quienes hoy defienden la tesis del patriotismo constitucional (*Verfassungspatriotismus*) también exigen fidelidad al Estado de Derecho y a su marco constitucional, antes Dolf Sternberger y ahora Jürgen Habermas, creo que Kant fue un patriota republicano o un patriota constitucional *avant la lettre*, al menos inicialmente, aunque luego desarrollase ese patriotismo en una dirección inequívocamente cosmopolita <sup>86</sup>. Conviene, no obstante, llamar la atención sobre un dato importante del texto kantiano que acabo de reproducir y que puede inducirnos a un grave error de interpretación: al referirse a la república como «el seno materno» y al país como «el suelo paterno», puede darnos la impresión de que Kant está aludiendo en realidad a un Estado nacional en donde el *ethnos* y el *demos* se encuentran estrechamente conectados entre sí. Esta lectura, como ha advertido oportunamente Habermas, nos acercaría a un Kant republicano pero no necesariamente liberal, y, por extensión, también nos aproximaría a un Kant más comunitarista que individualista, sobre todo en lo que concierne al papel que una y otra teoría les otorgan a los ciudadanos dentro del Estado. A este respecto, recordemos que la tradición republicana de la teoría del Estado se remonta a Aristóteles, y que, según ésta, la ciudadanía se concibe como la pertenencia a una comunidad ético-cultural que se determina a sí misma; en cambio, para la tradición iusnaturalista-liberal (que se remonta a Locke), la ciudadanía se entiende conforme al modelo de la pertenencia a una organización en la que se funda una determinada situación o posición jurídica. Según la teoría comunitarista, los individuos quedan integrados en la comunidad política como partes de un todo inescindible, y, en palabras de Habermas, «sólo pueden formar su identidad personal y social en el horizonte de tradiciones comunes y de instituciones políticas reconocidas». Por el contra-

---

<sup>86</sup> STERNBERGER, D.: «Patriotismo constitucional» (1979), en *Patriotismo constitucional*, trad. cast., L. Villar, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2001, pp. 85 y ss; HABERMAS, J.: «Ciudadanía e identidad nacional» (1990), en *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, op. cit., p. 635 (donde hace referencia a «un patriotismo europeo de la Constitución»); cfr., del mismo autor, «Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de Derecho y democracia» (1996), en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. cast., G. Vilar, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 107 y ss.

rio, para el liberalismo, los individuos permanecen fuera de la organización estatal, son personas privadas que hacen valer frente a ésta tanto sus intereses prepolíticos como sus derechos individuales, de manera que únicamente realizan contribuciones al Estado, tales como los votos o los impuestos, si a cambio se les aseguran determinados servicios que garanticen tales derechos e intereses <sup>87</sup>.

En conclusión, el modelo de sociedad que persigue Kant no se apoya en la identidad nacional concreta, sino en una cultura política común (la de los Estados de Derecho, garantes de la dignidad y los derechos humanos). Precisamente en base a esa cultura política común, Kant diseña un plan de paz universal que afecta a todos los Estados de Derecho y, por ende, a sus ciudadanos por igual <sup>88</sup>. Surge así un nuevo espacio jurídico-político de ámbito mundial, un nuevo orden en el que pueda hacerse realidad el sueño del humanismo cosmopolita: la creación de un macro-Estado o cosmópolis. Con la creación de esa república mundial, aparece un nuevo ordenamiento jurídico complementario al Derecho Político (*ius civitatis*) y al Derecho Internacional (*ius gentium*): el Derecho Cosmopolita (*ius cosmopoliticum*), y también un nuevo *status* de ciudadanía o, mejor dicho, una cosmociudadanía <sup>89</sup>. Todo ello indica que, más que un aparente republicanismo comunitarista, para mí inexistente, en Kant debe resaltarse sobre todo su individualismo abstracto y su humanismo universalista, pues siempre creyó en la existencia de un *continuum* entre el patriotismo republicano y el patriotismo cosmopolita, o, dicho en otras palabras, en la posibilidad de compatibilizar el *status* de ciudadanía de un Estado (en su caso Prusia), con la condición de ciudadano del mundo que tienen todos los hombres <sup>90</sup>. Aquí radica, precisamente, la originalidad de Kant. A diferencia de los demás patriotas republicanos de su época, nuestro autor no se conformó con reivindicar simplemente la libertad individual (y negativa) de sus conciudadanos, sino que aspiró a conseguir una meta mayor: la de la emancipación y la dignifi-

<sup>87</sup> HABERMAS, J.: «Ciudadanía e identidad nacional» (1990), en *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, op. cit., pp. 623-626.

<sup>88</sup> VORLÄNDER, K.: *Kant als Deutscher*, op. cit., pp. 45 y ss.

<sup>89</sup> KANT, I.: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, op. cit., pp. 312-313 (trad. cast., pp. 287-289); *Zum ewigen Frieden*, op. cit., p. 360 (trad. cast., p. 327).

<sup>90</sup> HABERMAS, J.: «Ciudadanía e identidad nacional» (1990), en *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, op. cit., p. 643.

**cación del género humano dentro de una sola patria (el Estado de Derecho mundial o, como mal menor, una suerte de Organización de las Naciones Unidas –prevista con ciento cincuenta años de anticipación–). Kant, en definitiva, actualizó como nadie la tesis ciceroniana de la doble patria e hizo de ella uno de los pilares centrales de su plan cosmopolita de pacificación internacional.**

