

ESTADO COSMOPOLITA Y ESTADO NACIONAL: I. KANT vs. F. MEINECKE*

J. Alberto DEL REAL ALCALÁ*

SUMARIO: *Introducción. I. El Estado mundial cosmopolita según Immanuel Kant: a) Argumentación contractualista. b) Cosmopolitismo: el contenido del contrato social cosmopolita. II. Los fundamentos del Estado nacional según Friedrich Meinecke: a) Argumentación historicista. b) Nacionalismo: la sustancialización nacionalista del Estado. III. Conclusión.*

INTRODUCCIÓN

DOS GRANDES concepciones sobre la forma de organizar el Estado, el Derecho, la idea nacional y la ciudadanía, han influido en mayor medida en la cultura jurídica y política europea durante los siglos XIX y XX. Una, representada por los principios de un Derecho y Estado *cosmopolitas* que nos legara Immanuel Kant en *La Paz perpetua* a finales del siglo XVIII (1795). Otra, representada por el Estado *nacional* según la difundida caracterización que nos proporcionó Friedrich Meinecke en *Weltbürgertum und Nationalstaat (Cosmopolitismo y Estado nacional)* en los inicios del XX (1908). Más de un siglo separan a una y otra perspectiva y, sin embargo, ninguna ha perdido vigor y continuidad. En nuestra época contemporánea asistimos a una recuperación¹ del uni-

* Este trabajo se incluye en el Proyecto de Investigación “Democracia, derechos humanos y nacionalismo” (BJU-2000-0261-C03-02), Programa Nacional de Promoción General del Conocimiento, Ministerio de Ciencia y Tecnología, y en la actividad del Grupo de Investigación “Democracia y derechos” (SEJ-331) del Plan Andaluz de Investigación de la Junta de Andalucía (España). Agradezco a F. Javier Ansuátegui y a Rafael de Asís la lectura y los comentarios sobre este trabajo; asimismo al Dr. Juan VEGA por su colaboración para su publicación en México.

* Doctor en Derecho y Premio Extraordinario de Doctorado por la Universidad de Granada (España) y Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Jaén (España).

¹ En opinión de Fernando Llano, en la medida en que el proyecto de la modernidad es un proyecto inacabado que hunde sus raíces en la Ilustración, la doctrina kantiana no ha perdido actualidad. *Vid.*, Llano Alonso, F.H.: *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 2002; afirma en p. 45, “sigue existiendo una propen-

versalismo kantiano como fundamento de los derechos humanos² frente a las filosofías comunitaristas y al nacionalismo.

La visión de Meinecke, cronológicamente posterior a la de Kant, y a través de la tipología dual de nación *cultural* y nación *política*, ha sido probablemente la *categorización* intelectual sobre la idea nacional más poderosa a lo largo del siglo XX. Además, influyó en buena medida para que la forma de entender la nación y el nacionalismo basculara definitivamente desde el ámbito de la *Teoría de la Sociedad* (por ejemplo, en las obras de Lord Acton,³ 1862; Ernest Renan,⁴ 1882; Ferdinand Tönnies,⁵ 1887) hacia el ámbito de la *Teoría del Estado* y, asimismo, en que la doctrina sobre la nación se integrara desde ese momento (inicios del siglo XX hasta hoy en día), en el núcleo de las *doctrinas* que explican al Estado.

Hay que decir que la perspectiva de Meinecke estableció y difundió definitivamente entre los intelectuales europeos, y a la misma vez, una

sión casi natural a volver a Kant en aquellos pensadores contemporáneos que reputan al intelectual de Königsberg como un modelo ideal para explorar y abrir nuevos cauces teóricos por los que pueda desarrollarse la filosofía del siglo XXI”.

² Vid. en este sentido PÉREZ-LUÑO, A.E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en Peces-Barba, G., Fernández, E. y Asís Roig, R. de (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales*, t. II (Siglo XVIII), v. II (La filosofía de los derechos humanos), Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 451-483. Sobre la universalidad de los derechos, vid. Peces-Barba, G. *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, con la colaboración de R. de Asís, C. L. Fernández Liesa, A. Llamas, Universidad Carlos III de Madrid & Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1999; y asimismo vid. Pérez-Luño, A.E.: “La universalidad de los derechos humanos”, en López García, J.A. y Del Real Alcalá, J. A., *Los derechos: entre la ética, el poder y el Derecho*, Dykinson, Madrid, pp. 51-68.

³ Vid. ACTON, L., “Nationality”, en *Home and Foreign Review*, 1, julio de 1862, pp. 1-25. Revista que fundó el propio Acton; trad. “Nacionalidad”, en *Ensayos sobre la libertad y el Poder*, presentación traducción y edición de Paloma de la Nuez, Unión Editorial, Madrid, 1999.

⁴ Vid. RENAN, E., *¿Qué es una nación?* [1882] *Cartas a Strauss*, trad. estudio preliminar y notas de Andrés de Blas Guerrero, Alianza Editorial, Madrid, 1987; hay otra ed. esp. de R. Fernández-Carvajal González, traducción y estudio preliminar de este autor, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, y 2.^a ed., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

⁵ Vid. TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ed. 1972, trad. esp. de la 8.^a ed. alemana de 1935; *Comunidad y asociación*, traducción de J.F. Ivars, con la colaboración técnica de Salvador Giner, prólogo de L. Flaquer y S. Giner, Ediciones Península, Barcelona, 1979; otra conocida trad. esp. es, *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947.

visión “nacionalista” del Estado y una visión “estatalista” de la nación. Ambas ideas se reconocen hoy integrantes de la *lógica interna* de la ideología del nacionalismo.

La visión del pensador de Königsberg, a través de los principios del Estado y derecho cosmopolitas, es cronológicamente anterior pero quedó de alguna manera arrinconada durante la época de nacionalismo que ha vivido Europa en los siglos XIX y XX. Sin embargo, ha experimentado un auge espectacular a partir claramente del último tercio del siglo XX a causa de la crisis del Estado-nación clásico, los enconados conflictos nacionalistas y el fenómeno de la inmigración en Europa. Ante tales circunstancias algunos intelectuales han vuelto a repensar el Estado, el derecho, la ciudadanía y los derechos y han rescatado en buena medida, desde la década de los años ochenta y noventa del siglo pasado, muchas de las tesis que definen el proyecto cosmopolita kantiano.

En la actualidad, ambos enfoques (Estado *nacional* y Estado *cosmopolita*) se siguen cuestionando mutuamente.⁶ El proyecto del Estado basado en el *nacionalismo* se realizó hace tiempo y hoy sigue siendo el esquema del derecho y del Estado vigente; y aunque ciertamente desgastado en Europa occidental, ha recobrado vigor en Europa del Este desde los años noventa tras la desintegración de la Unión Soviética. Como categoría jurídica y política ya *realizada*, el Estado nacional se enfrenta hoy al proyecto *pendiente* del *cosmopolitismo*. Trato en este artículo de ir a las raíces *clásicas* modernas de estos dos proyectos, volver a Kant y a Meinecke, y comparativamente observar estos dos modos de organizar el Estado, el derecho, la ciudadanía, los derechos y en última instancia, la convivencia humana en la Democracia.⁷

⁶ Dicho cuestionamiento es también constante en la literatura reciente, *Vid.* en este sentido KYMLICKA, W. y STRAEHLE, Ch., *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías. Un análisis crítico de la literatura reciente*, trad. de Karla Pérez Portilla y Neus Torbisco, estudio introductorio de Miguel Carbonell, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2001, pp. 43:

La literatura reciente nos ofrece tres lecciones: 1) por qué los Estados-nación han sido tan importantes para la teoría política moderna; 2) por qué el nacionalismo de las minorías ha sido una característica tan persistente en la vida democrática libre, y 3) por qué necesitamos, al menos en parte, desplazar o complementar este interés en las naciones y en los Estados nacionales con una democracia más cosmopolita. Huelga decir que estas tres lecciones apuntan en direcciones distintas. No son compatibles entre sí y es difícil conciliarlas en una sola teoría. Muchos teóricos, por tanto, han insistido en que una de éstas es la “verdadera” lección que debe aprenderse y que las demás están fuera de lugar. [...] Desde nuestro punto de vista, hay algo de verdad en cada una de estas tres lecciones. Esto sugiere que necesitamos una concepción de la teoría política mucho más compleja y multidimensional de la que tenemos hasta la fecha.

⁷ *Vid.* en este sentido, Peces-Barba, G., “Reflexiones sobre la Democracia en la socie-

I. EL ESTADO MUNDIAL COSMOPOLITA
SEGÚN IMMANUEL KANT

Un buen ejemplo en la cultura europea de las filosofías *particularistas* y *comunitaristas* en los clásicos modernos, que es aquel tipo de filosofía que combate el universalismo kantiano, lo representan las conocidas palabras de Joseph de Maistre:

No hay hombres en el mundo. Durante mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etcétera; sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*: pero, en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado en mi vida⁸. Otros clásicos como el irlandés Edmund Burke⁹ y el francés Louis de Bonald,¹⁰ además de compartir la idea de que la costumbre y la tradición constituyen el “fundamento de *autoridad*” de la comunidad, se sitúan asimismo en una similar concepción antropológica que privilegia las *diferencias* como lo relevante de lo humano. También encontramos, por supuesto, ejemplos contrarios que dan más valor moral, político y jurídico a las *semejanzas* entre los seres humanos; recordemos la conocida expresión de Montesquieu, acerca de que se considera “inevitablemente” hombre y sólo francés por *casualidad*. Pero, sin duda, uno de los clásicos en los que la filosofía *universalista* llega hasta sus últimas consecuencias prácticas para articular un proyecto *cosmopolita* es Immanuel Kant, apoyándose en la idea de que las diferencias entre los seres humanos son del todo secundarias.¹¹ De hecho, la filosofía kantiana es comúnmente aceptada como uno de los fundamentos más sólidos del universalismo.

dad”, en López García, J.A., Del Real Alcalá, J.A., y Ruiz Ruiz, R. (eds.), *La Democracia a debate*, Dykinson, Madrid, 2002, pp. 43-56; asimismo, sobre los derechos en sociedades multiculturales, *Vid.*, De Lucas, Javier, “Multiculturalismo y derechos”, en López García, J.A. y Del Real Alcalá, J.A., *Los derechos: entre la ética, el poder y el Derecho*, op. cit., pp. 69-81.

⁸ DE MAISTRE, J., *Consideraciones sobre Francia* [1796], presentación de Antonio Truyol y Serra, trad. esp. y notas de Joaquín Poch Elio, Tecnos, Madrid, 1990, p. 66.

⁹ *Vid.*, BURKE, E., “Reflexiones sobre la Revolución Francesa” [1790], ID., *Textos políticos*, trad. de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1996, pp. 39-259.

¹⁰ *Vid.* DE BONALD, L.-A., *Teoría del poder político y religioso* [1796], estudio preliminar y sel. de Colette Capitán, pres. y trad. de Julián Morales, Tecnos, Madrid, 1988.

¹¹ KANT, I., “Determinación del concepto de una raza humana” [1785], ID., *En defensa de la ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio LASTRA, introducción de José Luis Villacañas, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 93-94:

Se ha hablado mucho de las diferentes *razas humanas*. Algunos entienden con ello *índoles* absolutamente diferentes de hombres; otros, por el contrario, se limitan a una acepción más estrecha y no parecen encontrar esta diferencia mucho más considerable que aquella que los hombres establecen entre sí al afeitarse o vestirse [...], la explicación del origen de las [razas] que existen [...] es [...] un trabajo secundario. Y, sin embargo, advierto que hombres sagaces [...], fijan su atención sólo en esta nimiedad.

Paso a exponer a continuación en qué consiste la filosofía cosmopolita de Kant, centrándome, por una parte, en el tipo de *argumentación* que utiliza el autor para justificarla (típica *contractualista*) y, por otra, en el *contenido* del *contrato social cosmopolita* que nos propone.

a) *Argumentación contractualista*

Puede haber pocas dudas de que la metodología en que Kant se apoya [...], en nada parece distinguirse [...] de los métodos del Derecho natural empleados por la filosofía del Derecho, de toda la época de la Ilustración y de la Revolución [Francesa]. La teoría del contrato social —a través sobre todo del desarrollo que recibió de Rousseau¹²—, se da [en Kant] por supuesto como válida por doquier.¹³ Como bien dicen las referidas palabras de Cassirer, la argumentación desde la que el intelectual prusiano explica su proyecto cosmopolita pertenece a la lógica del contractualismo.¹⁴ Desde esta perspectiva, tanto Rousseau como Kant pueden ser con-

¹² Vid. en este sentido, RUBIO CARRACEDO, J., “Rousseau en Kant”, en Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el Bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Instituto de Filosofía del CSIC, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 349-368.

¹³ CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1974, p. 464.

¹⁴ LLANO ALONSO, F. H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant, op. cit.*, p. 60: “el iusnaturalismo racionalista encontró su expresión más refinada, madura y, sobre todo, filosófica en la obra jurídico-política kantiana.” Y añade en p. 62: “desde su punto de vista [de Kant], el Derecho natural dimana directamente de los imperativos apriorísticos de la razón y no de la voluntad de legislador (como es el caso del derecho positivo).”; este autor coincide con señalar la fecha de la muerte de Kant (1804), como una fecha simbólica, coincidente con el año en que se promulgó el Código de Napoleón, en la que se produce el inicio del declive de un ciclo de pensamiento jurídico-político (el iusnaturalismo). Y asimismo afirma que aunque la muerte de Kant no implique la desaparición de esta corriente (Fichte fue iusnaturalista en su primera etapa), posteriormente los autores identificados con ella son de menor importancia;

Otras doctrinas, en cambio, como el historicismo o el positivismo jurídico, acabarían desplazando al iusnaturalismo y ocupando el lugar de honor que éste había venido manteniendo durante buena parte de la historia de la Filosofía del Derecho.

Como señala el Profesor de la Universidad de Sevilla (pp. 60-61), otras interpretaciones de la argumentación kantiana como iuspositivista son las de Cortina, A. “Estudio Preliminar” a Kant, I. *La metafísica de las costumbres* [1797], trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, 3.ª ed., Tecnos, Madrid, 1999, o la de González Vicen, F. “La filosofía del Estado en Kant”, que puede verse, por ejemplo, en Kant, I., *Introducción a la teoría del Derecho*, vers. del alemán e introducción de F. González Vicen, Madrid, Marcial Pons, 1997.

siderados como los dos momentos teóricos en los que el iusnaturalismo concluye su *iter* y la etapa en la que se abren nuevas perspectivas tanto para la ciencia jurídica como para la ciencia política.¹⁵ Pero que el cosmopolitismo kantiano utilice una justificación contractualista¹⁶ supone que su argumentación se articula en torno a dos grandes ideas:

1) La idea del estado de naturaleza y del estado civil-lícito.

La estrategia argumental kantiana del estado de naturaleza y del estado civil no constituye sólo una metáfora *abstracta* sino que conservando su carácter lógico-formal, no es ajena a la realidad tangible,¹⁷ que pone de manifiesto el carácter *práctico* de esta filosofía. El punto de partida de Kant es la idea de que

El estado de paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra [...] en el que si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz –nos dice– debe, por tanto, ser *instaurado*.¹⁸

Y aquí, en este argumento, surge la relación de los estados de naturaleza y civil con el concepto de derecho. Kant equipara el estado de naturaleza a la ausencia del Derecho, y ésta, a una situación de injusticia.¹⁹

Equivale a una “situación sin leyes”, a *inseguridad*, que si no lleva a la guerra, que es el mayor de los males de los pueblos civilizados,²⁰ es, sin embargo, una amenaza permanente.²¹

¹⁵ BELLO, E., “Lectura kantiana del contrato social”, en Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el Bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, cit., p. 154.

¹⁶ Vid. FERNÁNDEZ, E., “La aportación de las teorías contractualistas”, en Peces-Barba, G., Fernández, E. y Asís Roig, R. de (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales*, t. II (Siglo XVIII), (La filosofía de los derechos humanos), cit., pp. 7-42.

¹⁷ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, cit., p. 177: “es imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil”.

¹⁸ KANT, Immanuel., *La paz perpetua* [1795], presentación de Antonio Truyol y Serra, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1989, p. 14.

¹⁹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 190: “el estado de naturaleza [...] es un estado de injusticia”.

²⁰ KANT, I., “Comienzo presunto de la historia humana”[1786], ID., *En defensa de la Ilustración*, op. cit., p. 160:

Se ha de confesar que los mayores males que agobian a los pueblos civilizados son acarreados por la *guerra*, y ya no tanto por la [guerra] efectiva o pasada, cuando por el *rearme* incesante, y aun incrementado de manera inacabable, para la próxima [guerra]. A esto se aplican todas las fuerzas del Estado, todos los frutos de su cultura, que podrían ser usados por una cultura mayor.

²¹ KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., p. 14:

Pero la situación de naturaleza es un estado *a superar* y, por tanto, *provisional*.²² Argumento relacionado con la concepción antropológica kantiana según la cual, el hombre es al mismo tiempo un ser sociable y un ser insociable (“insociable sociabilidad”: *ungesellige Geselligkeit*) y, además, la naturaleza se sirve de este antagonismo para llevar a cabo sus fines, haciendo surgir de él un deseo de armonía.²³ En este sentido, entre los fines de la naturaleza se encuentra el de impulsar al hombre, a través de la razón, a la constitución de un estado civil-legal. El nuevo Estado que resulta equivale a una ‘situación gobernada con leyes’: leyes públicas coactivas. Un Estado así es la “garantía de la paz [...] [y esto] sólo puede suceder en un estado legal”.²⁴

2) El *contrato social* originario (*pactum sociale o contractus originarius*), como instrumento para instaurar el *Estado* y el *derecho*, también en el ámbito internacional.

El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado [...] es el contrato originario,²⁵ según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*).²⁶

Un hombre (o un pueblo) en estado de naturaleza me priva de esta seguridad y me está lesionando ya, al estar junto a mí en ese estado, no de hecho (*facto*) ciertamente, pero sí por la carencia de leyes de su estado (*statu iniusto*), que es una constante amenaza para mí.

²² KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 190: “que el estado de naturaleza de los pueblos, igual que el de los hombres individuales, es un estado del que se debe salir para entrar en un estado legal”.

²³ KANT, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” [1784], ID., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, 2.ª ed., Tecnos, Madrid, 1994, p. 8, y añade:

Entiendo [...] por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver la sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estadio siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse) porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho.

²⁴ KANT, I., *La paz perpetua*, *op. cit.*, p. 14.

²⁵ BELLO, E., *Lectura kantiana del contrato...*, *op. cit.*, p. 165:

El calificativo ‘originario’ con el que Kant especifica el contrato no posee un significado cronológico, sino ante todo *lógico*, esto es, expresa una *deber* derivado de la *razón práctica pura* entendida como razón legisladora.

²⁶ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 146.

La tesis contractual de que los individuos, llevados por la razón²⁷ (el bien supremo sobre la tierra)²⁸ se unen en sociedad (*pactum unionis civilis*) y constituyen el estado civil-legal (*constitutionis civilis*) por la cual se someten a leyes públicas coactivas, la traslada Kant al escenario de las relaciones entre los Estados:

El estado de naturaleza de los pueblos al igual que el de los hombres individuales [...] es únicamente *provisional*, y sólo en una *asociación* universal de Estados (análoga a aquella por la que el pueblo se convierte en estado) puede valer perentoriamente y convertirse en un verdadero estado de paz.²⁹

El contrato social cosmopolita se presenta, pues, como el medio suprador del estado de naturaleza que rige entre los Estados, a modo de Tratado para la *paz perpetua* que, por exigencia racional del imperativo categórico, lleva a instaurar una Constitución (*constitutionis civilis*)³⁰ de ámbito mundial.

Uno de los aspectos más relevantes del contrato social cosmopolita es la estrecha conexión que existe entre el *concepto de Estado* y el *concepto de derecho*. Ambos conceptos, Derecho y Estado, tienen gran relevancia

²⁷ KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [1785], estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 143:

La razón tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de influjos ajenos y, por consiguiente, ha de ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica o como voluntad de un ser racional; es decir, que su voluntad sólo puede ser una voluntad propia bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ésta ha de ser atribuida a todo ser racional.

²⁸ KANT, I., “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” [1786], id., *En defensa de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 182:

No disputéis a la razón lo que la convierte en el bien supremo sobre la tierra; a saber: el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad”. Y añade en nota 66, p. 182: “Pensar por sí mismo significa buscar la piedra de toque superior de la verdad en uno mismo (es decir, en su propia razón); y la máxima de pensar siempre por sí mismo es la ilustración.

²⁹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 190.

³⁰ En la filosofía kantiana hay una predisposición, empujada por la razón, hacia la Constitución. *Vid.* KANT, I., “Comienzo presunto de la historia humana” [1786], *Id.*, *En defensa de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 157-158:

Las primeras necesidades de la vida, cuya adquisición requieren un modo de vida diferente, podían ser intercambiadas. De aquí hubo de surgir la cultura y comenzar el arte, tanto el de pasatiempo como el de la diligencia; pero también, y es lo mejor, una disposición para la constitución civil y la justicia pública [...] De esta primera y ruda disposición podría desarrollarse paulatinamente todo el arte humano, bajo el cual lo más provechoso resulta la sociabilidad y la seguridad civil

en la argumentación del pensador de Königsberg. Si en el contrato social entre los individuos, el Estado es la *condición de posibilidad* (y la garantía) de la instauración del derecho interno, en el contrato social entre los Estados, la República mundial, el Estado cosmopolita es la condición de posibilidad (y la garantía) del derecho cosmopolita.

Respecto al concepto kantiano de *Estado*, hay que decir que para Kant “un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas”. El “Estado [...] sirve de norma a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por tanto, en lo interno)”.³¹ En este sentido, el concepto kantiano de Estado, como voluntad unida que hace posible el derecho consiste en la vinculación jurídica de los individuos bajo las leyes de derecho público.

Respecto al concepto de *derecho*, para Kant la vía del derecho, y en concreto la de un derecho *cosmopolita*, es la garantía ideal de una paz permanente, objetivo de su proyecto de paz perpetua. El punto de partida de la perspectiva jurídica kantiana es el antagonismo que se da entre los hombres a consecuencia de su libertad.³² El concepto kantiano de derecho, una de las categorías más relevantes del argumento del contrato social entre individuos, se caracteriza por las siguientes tres propiedades: 1) El Derecho afecta a las relaciones externas de los individuos. 2) El Derecho se refiere a la relación de libertad de uno con la libertad de otro. 3) Esta relación de libertad no atiende a la materia sino a la *forma* que haga posible conciliar la acción de uno con la libertad del otro.

Por tanto el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad.³³

³¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 142.

³² GONZÁLEZ VICEN, F., *La filosofía del Estado en Kant*, *op. cit.*, p. 101.

³³ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 38-39. En primer lugar, el Derecho “afecta [...] sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones como hecho, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente)”. En segundo lugar, el Derecho “no significa [una] relación de arbitrio con el *deseo* del otro (por tanto, con la mera *necesidad*) [*Bedürfnis*], como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo con el *arbitrio* del otro.” Y en tercer lugar, “en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere [...] sino que sólo [atiende a] [...] la *forma* de la relación de arbitrio de ambas partes, en la medida en la que se considera únicamente como libre, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal”.

El concepto kantiano de derecho, también el de Estado (y, en definitiva, el de *Estado de derecho*)³⁴ se sustenta en las ideas de *libertad*, de *igualdad* y *coacción* y en la *ética formal*. Los derechos de libertad e igualdad tienen carácter *prepolítico* y su fundamento descansa en el ser humano: “[son] derechos innatos, inalienables [...], pertenecen a la humanidad”, y se oponen a la idea de servidumbre.³⁵ En todo caso, las cuatro ideas referidas constituyen los cimientos del estado jurídico (*status iuridicus*) kantiano:

a) *La libertad* de los seres humanos para realizar los propios planes de vida con la única limitación de no causar perjuicio alguno a la libertad de los demás de perseguir su propio plan de vida.³⁶ La idea kantiana de libertad es concebida “como autodeterminación racional, [por la cual] el hombre deja de ser cosa entre cosas, escapa del dominio de los sentidos y de las circunstancias, y adquiere rango de personalidad”.³⁷ La idea de *libertad* jurídica parte de una “ley universal del derecho [que consiste en]: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal”; de modo que

Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno, coexistir con la libertad de todos según una ley universal. Si mi acción, o en general mi estado, puede coexistir con la libertad de cada uno, según una ley universal, me agravia

³⁴ Sobre el Estado de Derecho, *vid.* DÍAZ, Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Madrid, 9.ª ed., Taurus, 1998; asimismo, sobre los modelos de Estado de Derecho, *vid.*, ASÍS ROIG, R. de, *Aproximación a los modelos de Estado de Derecho*, Dykinson & Universidad de Jaén, Madrid, 1999.

³⁵ KANT, I., *La paz perpetua*, *op. cit.*, pp. 15-16; *Vid.* asimismo, Kant, I. *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 143-144: “los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) –es decir, de un Estado–, unidos con vistas a la legislación, se llaman *ciudadanos* (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son [...] la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que [se] ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquél al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembros de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos”.

³⁶ KANT, I., “Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica” [1793], *id.*, *En defensa de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 260-261.

³⁷ GONZÁLEZ VICEN, F., *La filosofía del Estado en Kant*, *op. cit.*, p. 93, y añade: “Libertad y moralidad se sitúan así en una estrecha relación, que Kant describe diciendo que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y, ésta, a su vez, la *ratio cognoscendi* de la libertad”.

el que me lo obstaculiza; porque ese obstáculo (esa resistencia) no puede coexistir con la libertad, según leyes universales.³⁸

El efecto de la libertad jurídica es la *independencia (sibisufficiencia)* de cada miembro de la república en cuanto *ciudadano*, en el sentido de *colegislador*.³⁹ La visión kantiana sobre la *libertad* también permite explicar el concepto de la “autonomía de la voluntad”,⁴⁰ una de las ideas centrales de la filosofía del pensador alemán.⁴¹

Además de su papel relevante en el concepto de derecho, la idea de libertad, como señala Ernst Cassirer es, asimismo, el sostén del concepto de Estado en Kant, aunque por sí sola la idea de libertad no se basta para constituirlo. En este sentido, “si por su función ideal el Estado apunta hacia la esfera de la libertad, por su existencia efectiva y su realización histórica muévase, por el contrario, dentro de la órbita de la coacción”. De modo que “la idea de Estado se ve encerrada en una [aparente] antinomia que es necesario esclarecer”, consistente en “el conflicto entre la coacción y la libertad y el engarce de ambas”. Eso sí, la antinomia kantiana se disuelve sólo a partir de la idea de Derecho, a partir de considerar que “el concepto de la coacción lleva en sí la premisa y la preparación necesarias para el concepto de *derecho*”.⁴² Conjunción de libertad, coacción, derecho y Estado, sobre las que las propias palabras de Kant afirman:

No puede decirse que [...] el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su *libertad* exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esa dependencia brota de su propia voluntad legisladora.⁴³

³⁸ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 39 y 40.

³⁹ KANT, I., *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, op. cit., pp. 265-268.

⁴⁰ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 157: “sólo hay una voluntad que pueda ser a la vez medio y fin último: ésta es la voluntad autónoma. El imperativo categórico descansa sobre la autonomía de la voluntad”.

⁴¹ KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 141:

“La voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma” designa tan sólo el principio de obrar conforme a ninguna otra máxima que aquella que también pueda tenerse por objeto a sí misma como una ley universal. Pero ésta [ley universal] es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; por lo tanto, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo.

⁴² CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, op. cit., pp. 462-463.

⁴³ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 146.

b) *La coacción*⁴⁴ del derecho como *garantía* de la libertad *igual* para todos (de la *igualdad* jurídica). Además de a la libertad, el Derecho está unido a la facultad de coaccionar: “podemos establecer [...] el concepto de derecho sobre la posibilidad de conectar la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno”. En la argumentación kantiana “derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa”. Y así, “a todo derecho en sentido estricto (*ius strictum*) está ligada la facultad de coaccionar”. De este modo,

Si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario a derecho, *unrecht*), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a los que obstaculizan la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir [la coacción] es conforme a derecho (*recht*); por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción.⁴⁵

c) *La igualdad* ante la ley, respaldada por el derecho a someter a coacción a cualquier otro de los miembros de la república. Cuando el hombre entra en la sociedad,

El hombre entra en una igualdad con todos los seres racionales, cualquiera que sea su rango; a saber: respecto a la pretensión a ser un fin en sí mismo, considerado como tal por todos los demás, y a no ser usado sólo como medio para fines ajenos. En esto [...] consiste el fundamento de la ilimitada igualdad del hombre.⁴⁶

La coacción recíproca igual en todos es la garantía de la igualdad en la ley. En este sentido:

La ley de una coacción recíproca que concuerda necesariamente con la libertad de todos bajo el principio de la libertad universal es en cierto modo la construcción de [I] [...] concepto [de derecho].⁴⁷

d) *La moralidad formal* del derecho como exigencia racional es otra de

⁴⁴ KANT, I., “Comienzo presunto de la historia humana” [1786], *id.*, *En defensa de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 152: “habría[mos] de considerar a éste [al ser humano] como copartícipe mismo [junto a sus semejantes] en los dones de la naturaleza: una preparación de las lejanas limitaciones que la razón debía imponer en el futuro a la voluntad respecto a sus congéneres y que, más aún que la simpatía y el amor, es necesaria para alcanzar la sociedad”.

⁴⁵ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 40-43.

⁴⁶ KANT, I., *Comienzo presunto de la historia humana*, *op. cit.*, p. 152, y añade: “incluso con seres superiores que podían superarlo en dotes naturales por encima de toda comparación, pero que no tendrían, por ello, ningún derecho a mandar sobre él o gobernarlo a su sola discreción”.

⁴⁷ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 42.

las ideas relevantes que la filosofía kantiana asocia al concepto de derecho (y de Estado). Según Kant, “tomar como máxima, el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética”.⁴⁸ “El derecho es la realización histórica de la ética”, en el sentido de que “el derecho se presenta [...] como una realización aproximada de la libertad, es decir, del ideal moral”.⁴⁹ Existe una “necesaria compenetración”, como dice Fernando Llano, entre la ética y el derecho kantianos y, si como hemos referido “el derecho es la realización histórica de la ética”, “la ética actúa como fundamento racional del derecho”.⁵⁰ En palabras de F. González Vicen, frente a una “fundamentación hipotética Kant opone una fundamentación “objetivamente necesaria” del derecho positivo”.⁵¹ Como señala asimismo este autor, en la idea kantiana de Derecho.

El Derecho no es meramente un esquema de conducta debido, sino un orden cierto y permanente de las relaciones humanas, un orden que, por este

⁴⁸ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁴⁹ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, *op. cit.*, pp. 171 y 172.

⁵⁰ LLANO ALONSO, F.H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, *op. cit.*, p. 57: De cualquier modo, lo que si es cierto es que tanto el Derecho como la Ética forman parte del mismo sistema filosófico y responden también a un mismo principio metafísico inspirador: el de la racionalidad práctica. Su relación es de reciprocidad. Así mientras que el Derecho es la realización histórica de la Ética y del ideal moral (la libertad), o lo que es igual, su prolongación en el mundo empírico, pues la conecta con la realidad fenoménica, la Ética, en cambio, actúa como fundamento racional del Derecho, le dota de un contenido y le confía la tutela jurídica (e institucional [...]) de la dignidad humana en sus exteriorizaciones fenoménicas.

⁵¹ GONZÁLEZ VICEN, F., “Introducción”, en KANT, I., *Introducción a la teoría del Derecho*, *op. cit.*, pp. 25-26:

Que en tanto que orden cierto e inviolable de la convivencia, es condición para el ejercicio de la libertad trascendental en el mundo sensible y, por tanto, condición de moralidad; [...] De esta manera el concepto del derecho positivo queda inserto en el ámbito del ‘reino de los fines’ y dotado de una justificación ética formal incondicionada;

y añade:

Lo que esto significa se echa de ver, sobre todo, examinando las relaciones entre moral y derecho en la obra kantiana. La distinción entre ambos órdenes normativos, formulada ya en forma semejante por Chr. Thomasius, pero cuyo verdadero precedente se encuentra en Puffendorf, es la parte quizás más conocida, pero a la vez, también la peor interpretada dentro de la teoría jurídica kantiana. KANT quiere distinguir, pero no separar, la moral del Derecho; más aún, todo su esfuerzo está dirigido en este punto, al contrario, a la fundamentación del cumplimiento del Derecho como un deber moral.

Así,

“es la moral la que ordena observar sagradamente al derecho” y que “convertir en máxima para mí el obrar de acuerdo con el derecho, es una exigencia que la moral me formula”. Con esta fundamentación ética del cumplimiento del Derecho, Kant da al problema del Derecho positivo una nueva y revolucionaria respuesta, cuyos ecos llenará toda la centuria siguiente.

su carácter de certeza y permanencia, representa y garantiza el máximo de acción libre en la convivencia, y es, en este sentido condición de la determinación moral del hombre como ser social.⁵²

Desde la perspectiva kantiana

Hay en la naturaleza humana una disposición moral hacia el concepto de derecho, una disposición moral que preside toda asociación llevada a cabo por el género humano y que acaba por doblegar ante sí al poder más recalcitrante.⁵³

Ahora bien, la moralidad formal significa que los conceptos kantianos de derecho y de Estado son conceptos *neutrales (formales)* para con los planes de vida de los individuos y, en este sentido no persiguen (como era típico en la Ilustración) realizar un determinado principio (*material*) de felicidad sino que se sustentan en el *formalismo ético*.⁵⁴ Kant considera que “respecto a [...] la felicidad, no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley”, de modo que en una constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de la ley “cada cual es muy dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le

⁵² GONZÁLEZ VICEN, F., *La filosofía del Estado en Kant, op. cit.*, p. 72, y añade pp. 72-73:

Este concepto del derecho lleva, empero, implícita en sí la noción de una instancia decisoria suprema en la cual se haga real la idea de la certeza y permanencia de la regulación: es decir, la noción de Estado. De esta suerte, a través de la idea de la libertad y del Derecho, el concepto de Estado aparece como la condición de moralidad en la interdependencia del mundo social, o bien, dicho en otros términos como un postulado absoluto de la razón.,

y (p. 112) “en esta consecuencia se halla el tránsito de la teoría del Derecho a la teoría del Estado.”

⁵³ KANT, I., “Reflexiones sobre la filosofía del Derecho”, *id.*, *Antología*, edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Barcelona, Ediciones Península, 1991, pp. 104.

⁵⁴ Sobre la filosofía moral de KANT como *ética formal*, *vid.* Rodríguez García, Ramón: “El formalismo ético como lógica de la conciencia moral”, en Mugerza, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.), *Kant después de Kant. En el Bicentenario de la Crítica de la razón práctica, op. cit.*, especialmente pp. 81-82 sobre lo que dicho formalismo comprende. *Vid.*, asimismo, CORTINA, A. “El contrato social como ideal del Estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant”, en Mugerza, J. y Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el Bicentenario de la Crítica de la razón práctica, op. cit.*, p. 187:

las actuales teorías morales procedimentales se pretenden herederas del contractualismo kantiano, en la medida en que la noción de imparcialidad constituye el núcleo de una razón práctica, que se expresa en la moral, el derecho y la política. La figura del contrato tendría como misión reflejar esta idea de imparcialidad, aplicable a la vida jurídica y política, que J. Rawls recoge en su *Teoría de la Justicia* en versión contractualista, L. Kohlberg acepta desde la idea de asunción ideal de *rol*, y la ética discursiva de K.O. Apel y J. Habermas plasma en el principio dialógico de la ética discursiva y en el principio de universalización.

parezca, siempre que no perjudique a esa legítima libertad general y, por tanto, al derecho de los otros cosúbditos”.⁵⁵ En síntesis, la moralidad formal consiste en que “el derecho [...] [que] como expresión de la voluntad general sólo puede ser único [...], concierne a la forma de lo jurídico, no a la materia ni al objeto”.⁵⁶

Por lo dicho sobre el contrato social entre individuos, a la hora de constituir una sociedad civil internacional (*Estado mundial cosmopolita: weltbürgerlich*), en la argumentación cosmopolita kantiana va a resultar también absolutamente imprescindible el concepto del Derecho, como medio que posibilitará establecer un *Derecho cosmopolita* o *ius cosmopoliticum* (*weltbürgerrecht*) y, en consecuencia, ser la vía para instaurar la *paz perpetua*. Consideraciones que examinamos a continuación.

b) *Cosmopolitismo: El contenido del contrato social cosmopolita*

El proyecto cosmopolita que Kant legó a la cultura mundial, constituido por los principios y condiciones que se incluyen en el contrato social que instaura un *Estado mundial cosmopolita*, representa una “decisiva contribución teórica [...] para el desarrollo de los fundamentos e instituciones primordiales del Derecho internacional contemporáneo”,⁵⁷ y viene a significar un derecho internacional moralmente legítimo vinculado a las ideas de libertad, imperio de la ley y relaciones pacíficas.⁵⁸ El punto de

⁵⁵ KANT, I., *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, op. cit., p. 270.

⁵⁶ KANT, I., *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, op. cit., pp. 261-264; y especifica en p. 263:

como todo derecho consiste meramente en la limitación de la libertad de los demás a la condición de que puede coexistir con la mía según una ley universal, y como el derecho público (en una república) es meramente el estado de una legislación efectiva, conforme este principio y asistida por el poder, en virtud de la cual, cuantos pertenecen a un pueblo, en cuanto súbditos, se hallan en un estado jurídico (*status iuridicus*), es decir el de la igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad (que se llama estado civil), resulta de ello que el *derecho innato* de cada uno en tal estado (es decir, anterior a toda coacción jurídica), en relación con la facultad de coaccionar a los demás, a fin de que permanezcan siempre entre los límites de un uso de su libertad unánime con la mía, es *igual* para todos sin excepción.

⁵⁷ LLANO ALONSO, F.H. *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, op. cit., p. 86.

⁵⁸ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Kant, Rawls y la moralidad del orden internacional”, *Revista de Ciencias Sociales*, nº 47, Universidad de Valparaíso, primer y segundo semestre 2002, p. 628, en donde afirma que Kant inaugura un tradición –de la que forma parte Rawls– en la que

a partir de la vinculación entre las cuestiones de justicia interna y de justicia interna-

partida es la idea de que sólo en *sociedad* puede conseguirse la realización y desarrollo de todas las disposiciones de la naturaleza en la humanidad.⁵⁹ El intelectual prusiano reconoce que el proyecto cosmopolita es el que tiene más dificultad para ser realizado: el “mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho”; “es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana”.⁶⁰ Hay que tener en cuenta que el cosmopolitismo kantiano no se reduce a una idea moral sino que tiene concreción jurídica e institucional.⁶¹ KANT deriva la instauración de una Constitución cosmopolita de la necesidad *objetiva* de superar el estado de naturaleza (que se traduce en la situación de guerra presente o futura) entre los Estados⁶², en la que considera que “ningún Estado está seguro frente a otro, ni por un momento”.⁶³

cional, afirma que el Derecho internacional moralmente legítimo está basado en una alianza de naciones libres, unidas por su común compromiso con la libertad, por su vinculación con el imperio de la ley, y por la creencia en las ventajas mutuas que se derivan de las relaciones pacíficas. Es la que se ha denominado la tesis kantiana sobre el Derecho internacional.

⁵⁹ KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, *op. cit.*, p. 11: sólo en la sociedad (y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad, y por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que puede coexistir con la libertad de otros) puede conseguirse [esta] [...] suprema intención de la Naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones naturales en la humanidad, la Naturaleza quiere que la humanidad también logre por sí misma este fin.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁶¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 192:

Esta idea racional de una comunidad *pacífica* universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico (ético), sino un principio jurídico.

⁶² KANT, I., “Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, *op. cit.*, p. 285:

Así como la violencia general y la necesidad resultante de ella tuvieron que decidir a un pueblo a someterse a la coacción que la razón misma le prescribe como medio; a saber: a las leyes públicas, y a ingresar en una constitución *civil*, también resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan sin cesar de disminuirse o subyugarse mutuamente, ha de llevarlos, al fin, aun contra su voluntad, a ingresar en una constitución *cosmopolita*; o bien, si tal estado de una paz universal (como ha ocurrido muchas veces con Estados demasiado grandes) es, por otro lado, aún más peligroso para la libertad, al producir el más temible despotismo, entonces la necesidad les debe forzar a un estado que no es, en verdad, el de una república cosmopolita bajo un jefe, sino un estado jurídico de *federación* conforme a un *derecho de gentes* concertado en común.

⁶³ KANT, I., *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, *op. cit.*, p. 287, y añade: “en ninguna otra parte se muestra la naturaleza menos digna de ser amada que en las relaciones mutuas entre los pueblos”.

Pero para superar el estado de naturaleza y alcanzar el *ideal* de la paz perpetua, el contrato social cosmopolita exige la realización de unas determinadas condiciones *previas* (*predisposiciones*) y de otras condiciones *definitivas*⁶⁴ (*institucionales*), que son las siguientes:

1) Condiciones *preliminares*: la *predisposición* hacia el contrato social cosmopolita. Estas condiciones previas son “leyes prohibitivas” (*leges prohibitivae*), o sea, que dependen de la actitud o “de la intención de los que detentan el poder”. Entre ellas, hay algunas “que tienen una eficacia rígida, sin consideración de las circunstancias, y que obligan inmediatamente a un no hacer (*leges strictae*)”, como la primera, quinta y sexta.⁶⁵

A este respecto, la primera condición que predispone a llevar a cabo el contrato social cosmopolita es el “principio de la buena fe” entre los Estados contratantes.

La segunda, la *inalienabilidad* de los Estados, que son definidos como reuniones de hombres bajo leyes públicas coactivas, frente a la idea del Estado como “patrimonio” (de un monarca) propia de las monarquías absolutas. La tercera condición previa es la desaparición con el tiempo de los ejércitos permanentes (*miles perpetuus*), pues de alguna forma siempre suponen una amenaza para la guerra. La cuarta consiste en el control presupuestario en relación con los asuntos de política exterior porque éste es un factor que facilita hacer la guerra y un gran obstáculo para alcanzar una paz perpetua.⁶⁶ La quinta está referida al principio de *no injerencia* en

⁶⁴ La consecución de una paz perpetua forma parte de la utopía kantiana a modo de una *edad de oro*, vid. KANT, I., *Comienzo presunto de la historia humana*, op. cit., pp. 161-162:

“[Un] deseo [...] es la vislumbre de la *edad de oro*, tan ensalzada por los poetas, donde tendría lugar el desembarazarnos de todas las necesidades figuradas con que nos carga la voluptuosidad, el tener bastante con la mera necesidad de la naturaleza, una constante igualdad entre los hombres, una permanente paz entre ellos”.

⁶⁵ KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., p. 11

⁶⁶ KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., pp. 5-8; y especifica en pp. 5-6: “No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro”. Para que el Tratado de la paz perpetua signifique una paz *definitiva* y no coyuntural es esencial, según el autor, la explicitación de todas las condiciones de este pacto social originario en el ámbito internacional, sin que queden reservas (*reservatio mentalis*), consecuencia de que los contratantes lo realizarán desde la buena fe; p. 6:

Un Estado no es un patrimonio (*patrimonium*) (como el suelo sobre el que tiene su sede). Es una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer. Injertarlo en otro Estado, a él que como un tronco tiene sus propias raíces, significa eliminar su existencia como persona moral

“ p. 7: Otra cosa muy distinta es defenderse y defender a la patria de los ataques del exterior con las prácticas militares voluntarias de los ciudadanos, realizadas periódicamente.”

los asuntos de otro Estado. Y finalmente, la sexta condición que facilita la predisposición al contrato social cosmopolita es la exclusión de estrategias mezquinas (*bellum internecinum*) en el caso de guerra, que pudieran poner en peligro la futura voluntad de paz.⁶⁷

2) Condiciones *definitivas*: la *institucionalización* del contrato social cosmopolita. Si se cumplen dichas condiciones previas, significa que hay una predisposición en las partes para llevar a término el contrato social cosmopolita. Realizarlo significa instaurar el estado civil-legal mundial.

Pero para que eso ocurra, el contrato social cosmopolita debe contener los siguientes principios (o “condiciones definitivas”), que no son sino las “condiciones de *institucionalización*” del *ideal kantiano de la paz perpetua* en el ámbito mundial:

- a) Institucionalización del *ideal de la paz perpetua*: Constitución republicana, *republicanismo*. Instaurar una Constitución de ámbito mundial es uno de los requisitos institucionales del contrato social cosmopolita. En la perspectiva kantiana la tarea más alta de la naturaleza para con la especie humana consiste en dotarla de una Constitución *mundial*.⁶⁸ Según señala Kant:

“los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independiente de leyes externas), se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho”.⁶⁹

La Constitución mundial que permite superar el estado de naturaleza entre los Estados tiene que ser una Constitución *republicana* en cuanto

⁶⁷ KANT, I., *La paz perpetua*, *op. cit.*, p. 9: “Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro”. Así:

“la injerencia de potencias extranjeras sería una violación de los derechos de un pueblo independiente que combate una enfermedad interna; sería incluso un escándalo y pondría en peligro la autonomía de todos los Estados.”; y pp. 10-11.

⁶⁸ KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, *op. cit.*, p. 11:

“en una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentra vinculada en el mayor grado posible con [...] una constitución civil [...] [ésta] tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana”.

⁶⁹ KANT, I., *La paz perpetua*, *op. cit.*, p. 21, y añade: Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos. [Pues] Habría en ello, no obstante, una contradicción porque todo Estado implica la relación de un superior (legislador) con un inferior (el que obedece, es decir, el pueblo) y muchos pueblos en un Estado vendrían a convertirse en un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis (nosotros hemos de considerar aquí el derecho de los *pueblos* en sus relaciones mutuas en cuanto formando Estados diferentes, que no deben fundirse en uno solo).

que “es la única que deriva de la idea del contrato [social] originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo”. Y como toda Constitución jurídica, respecto de las personas que la integran será:

primero, una Constitución según el derecho político (*Staatbürgerrecht*) de los hombres de un pueblo (*ius civitatis*); segundo, una Constitución según el derecho de gentes (*Völkerrecht*) de los Estados en sus relaciones mutuas (*ius gentium*); y tercero, una Constitución según el *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*) en cuanto que hay que considerar a hombres y Estados en sus relaciones externas, como ciudadanos de un Estado universal de la Humanidad (*ius cosmopoliticum*).

A estos efectos el *republicanismo* aparece como la única forma de gobierno que posibilita el Tratado de la paz perpetua. Y se identifica en mayor medida con “el principio jurídico de la separación [de poderes, sobre todo] del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo”.⁷⁰ El republicanismo contiene los siguientes principios: 1) de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), 2) de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y 3) de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos). Siendo la libertad exterior (*libertad jurídica*) “la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento”. Y consistiendo la igualdad exterior (*igualdad jurídica*)

en un Estado [...] en la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado.

Asimismo, el republicanismo también incluye, 4) un sistema representativo del pueblo.⁷¹

b) Institucionalización del *ideal de la paz perpetua*:

Estado *mundial* y Derecho *cosmopolita* como la categoría de una *ciudadanía universal* (o si no es posible, el sucedáneo de una *federación* permanente de Estados libres que pueda llegar a tener escala mundial).

El segundo principio o requisito institucional para instaurar una paz perpetua es que “el derecho de gentes debe fundarse en una *federación* de Estados libres” susceptible de ampliarse y extenderse hasta los confines de un Estado mundial, y que en base a la misma causa que fundamenta los Estados miembros, será una República, y una República mundial.

⁷⁰ KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., p. 15.

⁷¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 179, y añade: que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados).

“Como los hombres en estado de naturaleza [los Estados no tienen más remedio que consentir] someterse a leyes públicas y a su coacción”⁷² para poder salir de la situación de naturaleza, que es una situación permanente de guerra (real o de amenaza de la misma), constituyendo una República mundial o, al menos, el sucedáneo (como mal menor) de una *federación* permanente de Estados que pueda llegar a tener escala mundial.⁷³ Esto significa que sólo la consecución de un *derecho cosmopolita* completaría el ámbito del derecho estatal y del derecho internacional (derecho de gentes) en un derecho público de la humanidad (República mundial).⁷⁴ Idea que se traduce en el tercer principio que integra el contrato social cosmopolita kantiano: el derecho “que conduce a la [...] unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales [...] puede llamarse el derecho *cosmopolita* (*ius cosmopoliticum*)”.⁷⁵ Como bien señala Javier Ansuátegui, hay una conexión estrecha entre “la filosofía kantiana de la historia y el desarrollo de la idea de derecho, cuya ideal –la paz perpetua–, es también la culminación de aquella filosofía”.⁷⁶ En la filosofía kantiana de la historia,⁷⁷ la consecución por la Humanidad de un Derecho mundial cosmopolita forma parte de un plan secreto de la Naturaleza:

“se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una

⁷² KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., p. 24.

⁷³ KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., pp. 25-26:

los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro remedio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos* (*civitas gentium*) que [...] abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea del derecho de gentes no quieren esta solución [...] en este caso el *raudal* de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una *república mundial*, por el sucedáneo negativo de una *federación* permanente y continua en expansión.

⁷⁴ KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., p. 30:

“la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político [estatal] y del derecho de gentes [internacional] en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella”.

⁷⁵ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 192.

⁷⁶ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., *Kant, Rawls y la moralidad del orden internacional*, op. cit., p. 594; asimismo, p. 596: “La referencia a la filosofía de la historia kantiana permite observar el paralelismo de la argumentación que se produce en este contexto y el que se produce en los escritos que podemos considerar más directamente relacionados con el problema del Derecho y con la organización de la estructura estatal, tanto desde el punto de vista interno como del externo”.

⁷⁷ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, op. cit., p. 172: “la historia [en Kant] podía aparecer como la realización evolutiva, paulatina, del ideal moral”.

constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que [se] puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad.⁷⁸

Hay que tener en cuenta que el contenido del derecho cosmopolita, está relacionado con los conceptos de *ciudadanía* y *extranjería* (la relación jurídica del ciudadano con su patria⁷⁹ y con el extranjero), según los concibiera Kant. Dice al respecto el autor:

“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*”.⁸⁰

Pero es el “principio de *hospitalidad universal*”, que puede sustentar perfectamente una categoría de *ciudadanía mundial*, el que define el contenido principal del derecho cosmopolita: “El derecho *cosmopolita* debe limitarse a [basarse en] las condiciones de la *hospitalidad universal*”. El derecho cosmopolita

“se trata [...] de *derecho* y no de filantropía y *hospitalidad* (*Wirthbarkeit*) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro [...] mientras el extranjero se comporte amistosamente [...] no puede el otro combatirlo hostilmente.[...] [Es] un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra [...] no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra”.

El efecto de alcanzar un Derecho y una Constitución cosmopolitas significa instaurar de forma permanente relaciones pacíficas, que serán *públicas* y *legales* (a través del Derecho) entre los Estados o, dicho con otras palabras, realizar el *ideal de la paz perpetua*, alcanzar un estado permanente de paz.⁸¹

⁷⁸ KANT, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, *op. cit.*, p. 17; añade en p. 20: “un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspira a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como un elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza” y en p. 23: “Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene por así decirlo un hilo conductor a *priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*”.

⁷⁹ El concepto de las ideas de *nación* y de *patria* en I. KANT puede verse en Llano Alonso, F.H. *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, *op. cit.*, pp. 143-151.

⁸⁰ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, pp. 174-175.

⁸¹ KANT, I., *La paz perpetua*, *op. cit.*, pp. 27-28.

II. LOS FUNDAMENTOS DEL ESTADO NACIONAL SEGÚN FRIEDRICH MEINECKE

Las tesis de Friedrich Meinecke sobre el Estado nacional pueden observarse en mayor medida en su obra *Weltbürgertum und Nationalstaat (Cosmopolitismo y Estado nacional)*.⁸² En ésta, los presupuestos *universalistas* kantianos que fundamentan el estado de naturaleza civil-legal entre los Estados son sustituidos por contenidos *particularistas* de carácter nacionalista, cuya justificación se realiza desde las premisas del *historicismo*. El Estado nacional, en cuanto expresión del devenir de la nación va a ser considerado el mejor instrumento para la realización humana. En todo caso, la comparación de las tesis de Kant (universalistas) con las de Meinecke (particularistas), nos muestra dos poderosas tradiciones, con grandes consecuencias jurídicas, políticas y éticas, que han venido enfrentándose a lo largo del desarrollo de nuestra cultura europea. Así, por ejemplo, la tradición particularista que representa Meinecke ha sido de alguna forma actualizada, reformulada, contemporáneamente para servir de fundamento al *comunitarismo*.⁸³

⁸² MEINECKE, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat* [1908], Oldenbourg Verlag, München, vol. I y II, 6ª ed., 1922; de la que hay traducción inglesa: *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton, Princeton University Press, 1970; y traducción italiana: *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, trad. por A. Oberdorfer de la 6ª ed. alemana de 1922, Vol. I y II, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1975 (por la que cito).

⁸³ Para un análisis de la crítica comunitarista al universalismo, *vid.* SAAVEDRA, M. “La universalidad de los derechos humanos en un mundo complejo: igualdad, moral y diferencias jurídicas”, en De Lucas, J. y otros, *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 252-253:

¿Qué es lo que oponen los críticos comunitaristas a la tradición del liberalismo político moderno? Hay dos ideas básicas en el discurso de los comunitaristas [...] la idea del sujeto moral y la idea de la primacía de lo bueno sobre lo justo. Ambas conducen a una revalorización de la comunidad, de sus valores y de sus vínculos, sobre el individuo y su capacidad de elegir autónomamente cómo quiere vivir. Para los comunitaristas no hay un yo sin atributos, sino que todo individuo forma su identidad en el interior de unos marcos valorativos y culturales proporcionados por la comunidad en la que se inserta su vida. La comunidad a la que pertenece el individuo representa el marco constitutivo que hace posible la individualidad misma, y es la fuente de donde surgen las opciones morales de toda conciencia individual. Desprovisto de su condición social, el individuo es una abstracción incomprensible y absurda, y es totalmente ficticio pensar, como piensan los contractualistas clásicos y neoclásicos, que la sociedad es un mero agregado de individuos que existen con anterioridad dotados de los pertrechos necesarios para organizar la convivencia según ideas de conveniencia o interés mutuo. Por otro lado, los comunitaristas sostienen que la idea del bien precede a la idea de justicia y a la atribución de derechos, en el sentido de que no puede decidir-

Según Luis Díez del Corral se pueden distinguir dos etapas en la producción intelectual de Meinecke. La primera etapa como *historiador positivista*, hasta casi la primera guerra mundial; la segunda etapa como *filósofo*, más *conceptualista*, deja la historia y acoge la *Teoría y filosofía del Estado*, influido por la derrota de Alemania en 1918 y el cambio de régimen a la República y la Democracia. *Cosmopolitismo y Estado nacional* es la puerta que abre prácticamente esta segunda etapa, como una muestra de que la investigación histórica alemana podía desarrollar su característica más peculiar según Meinecke: “ser al mismo tiempo universal y nacional”. A esta segunda etapa pertenecen claramente otras dos de sus obras más importantes: *La idea de la razón de Estado en la Edad moderna* (1924) y *El historicismo y su génesis* (1936).⁸⁴

Paso a exponer a continuación en qué consiste la teorización del Estado *nacional* que realizó Meinecke, centrándome, por una parte, en el tipo de *argumentación* donde justifica sus tesis (argumentación *historicista*) y, por otra, en el *contenido* de estas tesis o doctrinas fundadoras del Estado nacional (doctrinas de la nación cultural *antigua* y la nación política *moderna*) que nos proporcionó este autor.

a) *Argumentación historicista*

La filosofía que fundamenta la doctrina del *Estado nacional* según lo concibiera Meinecke es el historicismo. De hecho, el historicismo adquirió una especial relevancia en el siglo XIX, gracias precisamente a que se incorpora, como una de sus *reglas doctrinales*, a la ideología del nacionalismo. El historicismo es, de una u otra forma, una especie de metafísica secularizada de la historia, a modo de sustancialización antropomórfica de la misma, apoyada en la idea de las naciones como unidades naturales

se con imparcialidad lo que corresponde a cada uno en el seno de la comunidad si no es a partir de una concepción previa de lo que en esa comunidad se entiende y se valora como una vida buena.

No hay bienes abstractos, desligados de las prácticas de valoración de una sociedad dada. Por todo lo cual, los comunitaristas insisten en que la verdadera realización del individuo depende de su contribución a la vida de la comunidad y al mantenimiento de sus vínculos, de sus bienes y de sus tradiciones propias. Lo mejor para el individuo, en este sentido, sería asumir plenamente su condición comunitaria, integrarse en la comunidad y cumplir las tareas y los roles que son necesarios a su existencia y perfeccionamiento.

⁸⁴ DÍEZ DEL CORRAL, L., “Estudio Preliminar”, Meinecke, F. *La idea de la razón de Estado en la Edad moderna*, trad. de Felipe González Vicen, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, pp. VII y ss.

de la humanidad.⁸⁵ El propio Meinecke, de conocida adscripción al historicismo y al nacionalismo alemán,⁸⁶ reconoce que “los primeros brotes de un sentimiento nacional y de libertad en los pueblos” constituyeron una de las fuerzas “de cuya acción conjunta surgió el historicismo”.⁸⁷ Ocurrió que bajo el influjo del romanticismo y de la filosofía de la diversidad natural de la humanidad de Herder,⁸⁸ los historiadores alemanes del primer tercio del siglo XIX (como Wilhelm von Humboldt⁸⁹ y Leopold von Ranke,⁹⁰ maestro de Meinecke) adelantaron las ideas más relevantes de una

⁸⁵ En este sentido habría que diferenciar entre *historicidad* e *historicismo*. La *historicidad* es la comprensión de los actos del ser humano dentro de las coordenadas de espacio y tiempo y no implica ninguna filosofía ni teoría de la historia ni de la humanidad. *Historicismo* es hacer de la historicidad del ser humano una metafísica de la historia y abogar por una determinada concepción antropológica.

⁸⁶ MEINECKE reconoce la existencia de dos “corrientes principales” *ideológicas* de la idea nacional en Alemania, “la romántica-conservadora”, que implícitamente asocia al concepto de nación cultural y la “liberal y demócrata”, que la asocia al concepto de nación política como Estado nacional. Meinecke dedica una parte considerable del primer volumen de la obra que aquí tratamos a la romántica-conservadora. *Vid.*, Meinecke, F.: *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell’idea di Stato nazionale* [1908], *Id.*, *Cosmopolitismo e Stato nazionale, op. cit.*, p. 20, en la que explica la razón de centrar su atención en esta corriente:

porque tiene la gran cualidad de transcurrir desde Stein, a Federico Guglielmo IV, Hegel, Ranke, hasta Bismarck. Ella es, en conjunto, menos conocida y estimada que la corriente liberal, que demasiado a menudo se viene considerado como la única divulgadora de la idea de un Estado nacional hasta los tiempos de Bismarck.

⁸⁷ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis* [1936], trad. de J. Mingarro y San Martín y T. Muñoz Molina, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983, p. 15.

⁸⁸ MEINECKE, F., “Herder”, *Id.*, *El historicismo y su génesis, op. cit.*, 365: “la idea del espíritu del pueblo de Herder recibió aún un especial sentido, mediante la imposición de su palabra favorita: genético” y “el verdadero soporte del gran proceso genético colectivo fue y continuo siendo para él el pueblo y, por encima del pueblo, la humanidad”. Pues, “la fuerza genética [...] es la madre de todas las formaciones sobre la tierra”.

⁸⁹ HUMBOLDT, W., “Ideas para un ensayo de determinación de los límites que circunscriben la acción del Estado” [1792], *Id.*, *Escritos políticos*, introducción de Siegfried Kaehler, ver. esp. de Wenceslao ROCES, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1996, p. 96, para quien lo que más caracteriza al hombre es “la peculiaridad de la fuerza y de la cultura” y p. 99: “es necesario velar cuidadosamente, al menos, por conservar la peculiaridad y la fuerza que todavía poseemos, así como todos los medios de que se nutre”.

⁹⁰ RANKE, L., *Vid.*, “Sobre las afinidades y las diferencias existentes entre la historia y la política”, *Id.*, *Pueblos y Estados en la historia moderna, op. cit.*, p. 520:

Jamás ha existido un Estado sin una base espiritual y un contenido espiritual. El poder de por sí no es otra cosa que la forma de manifestarse un ente espiritual, un genio propio dotado de vida propia, que se ajusta a condiciones más o menos peculiares y que se crea su órbita propia de acción. Pues bien, la misión de la historia consiste en percibir, en observar esta vida [...]. El espíritu, tal y como se manifiesta en el mundo [...] llena con su presencia todos los límites de su existencia y no hay en él nada casual, pues sus manifestaciones tienen su fundamento en todo.

nueva forma de comprender la historia,⁹¹ que fue origen del movimiento filosófico que se denominó *historicismo*. En opinión de Meinecke, el precedente de la filosofía historicista que fundamenta al Estado nacional se encuentra “sobre todo Herder”,⁹² al que considera “descubridor del valor de las individualidades de los pueblos” y que introdujo la idea de que el movimiento de la Ilustración era disolvente del antiguo “pueblo” y un ocultador de la vida peculiar de la “nación moderna”.⁹³ Tal movimiento, que en Alemania alcanzó una de sus expresiones más sólidas, tuvo en *La Introducción de las Ciencias del Espíritu* (1833) de Wilhelm Dilthey⁹⁴ la primera de sus manifestaciones –en todo el sentido conceptual– y, posiblemente, en *El historicismo y su génesis* (1936) de Meinecke la última de sus obras más relevantes.

Pueden destacarse algunas ideas del historicismo como filosofía fundamentadora del Estado nacional según lo concibiera Meinecke:

En primer lugar, el historicismo contiene una *metodología* histórica, cuyo origen consiste en historiar la *nación* desde que ésta aparece como nuevo *sujeto* de la historia, dotado de una biografía (colectiva) propia. En la lógica del historicismo, como dice W. von Humboldt, “ningún momento aislado de los hombres o de las cosas merece ser tomado en consideración de por sí, sino sólo en relación con la existencia anterior y posterior; que de por sí, los resultados no son nada, pues todo estriba en las fuerzas que los producen y que brotan de ellos”.⁹⁵

⁹¹ RANKE, L., *Vid. Historia de Alemania en la época de la Reforma, id., Pueblos y Estados en la historia moderna, op. cit.*, p. 271:

la unidad cristiana se ha mantenido en pie aun ante contrastes y antagonismos que no han sido capaces de destruir la base común sobre la que reposa y se entrelazan sin cesar los unos con los otros, de tal modo que son inconcebibles sin su antítesis. Hasta que, por fin, han venido los progresos uniformes de la cultura y el poder europeos a ocupar el puesto que en tiempos ocupara la unidad religiosa. Lo que ésta perdió, la supremacía sobre el mundo, ha sido recobrada por aquéllos en el transcurso de los siglos. Por donde una vez más se comprueba hasta qué punto los designios divinos superan a todos los pensamientos y los planes de los hombres.

⁹² MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis, op. cit.*, pp. 15-16.

⁹³ MEINECKE, F., “Herder”, *op. cit.*, p. 350; y p. 367, para Herder todo se inclinaba en Europa del lado de la progresiva extinción del carácter nacional.

⁹⁴ Sobre las reflexiones gnoseológicas de este autor, *vid.* DILTHEY, W.: *Crítica de la razón histórica*, ed. de Hans-Ulrich Lessing, trad. y prólogo de Carlos Moya Espí, Península, Barcelona, 1986; *asimismo, vid.* Dilthey, W. *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1944; y Dilthey, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, prólogo de José Ortega y Gasset, trad. de Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1956.

⁹⁵ HUMBOLDT, W., “Ideas sobre el régimen constitucional del Estado sugeridas por la nueva Constitución francesa” [agosto de 1791], *Id., Escritos políticos, op. cit.*, p. 85.

Para Meinecke, el

“historicismo no es más que la aplicación a la vida histórica de los nuevos principios vitales, descubiertos por el gran movimiento alemán que va desde Leibniz a la muerte de Goethe”.⁹⁶

En tanto que al conocimiento de las ciencias humanas (ciencias del espíritu), caracterizadas por la individualidad única e irreductible de los acontecimientos históricos, no pueden aplicársele las leyes fijas e inmutables, las nociones generales y abstractas, que se utilizan en el conocimiento de las ciencias de la naturaleza.

En segundo lugar, el historicismo contiene, además, una filosofía *sustancialista* y singularizadora de los *sujetos históricos*, resultado de una crítica al universalismo contractualista. Por una parte, la filosofía de la historia del historicismo atribuye valor *supremo* a la historia como componente fundamental de la naturaleza y del sujeto humano (constituido por individuos y naciones. En este sentido, el historicismo incluye una determinada concepción *antropológica* y un principio *evolutivo* de la historia. Según Meinecke,

El historicismo ha llegado a ser parte integrante del pensar moderno, que se caracteriza por la representación de que la particularidad de [las] [...] formaciones [humanas] depende, no sólo de condiciones externas, sino de condiciones íntimamente individuales.

Eso sí, la médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no quiere decir que el historicismo excluya en general la busca de regularidades y tipos universales de la vida humana. [Pero] Necesita emplearlas y fundirlas con su sentido por lo individual.

Además, el historicismo contiene una determinada concepción antropológica, que se sustenta en la idea de la “singularidad individual o nacional”, o sea, en el principio de que la existencia sustancial y auténtica pertenece a lo *particular* y a lo concreto, no a lo universal. Además, hay que tener en cuenta que “la forma de pensar evolutiva e individualizadora van unidas indisolublemente.” En definitiva, como puede verse, esta filosofía representa una fuerte crítica al *universalismo*,⁹⁷ al principio del carácter permanente de la naturaleza humana y de la razón y, asimismo, a la uniformidad de la Ilustración:

⁹⁶ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, op. cit., pp. 11-12.

⁹⁷ Sobre los problemas del universalismo en relación a los derechos, vid., SAAVEDRA, M.: “La universalidad de los derechos humanos en un mundo complejo: igualdad, moral y diferencias jurídicas”, op. cit., pp. 239-275.

Se pensaba [por la Ilustración] que el hombre, con su razón y sus pasiones, sus vicios y virtudes había sido en todos los tiempos que conocemos el mismo fundamentalmente. Sin embargo, en palabras de Meinecke, esta opinión contiene un fondo de verdad, pero desconoce las profundas transformaciones y la diversidad de las configuraciones que experimentan la vida anímica y espiritual del individuo y de las comunidades.⁹⁸

Y en tercer lugar, el historicismo tiene carácter *relativista*, pues al estar todo condicionado por la evolución histórica, no parece posible defender una verdad inmutable y universal, la misma para todos los seres humanos. Aunque aquí se plantea una *paradoja* del historicismo: la *relativización* que realiza en el ámbito mundial va acompañada (contradictoriamente) de la *objetivación* (*predeterminación*) del ámbito de la nación, a modo de unidad *natural* de la humanidad. Según señala Meinecke, el culpable del universalismo abstracto es el iusnaturalismo:

La concepción iusnaturalista imperante desde la antigüedad fue especialmente la que inculcó la fe en la estabilidad de la naturaleza humana y, ante todo, de la razón del hombre. Por consiguiente [para el iusnaturalismo] los enunciados de la razón, como así se dijo después, pueden ciertamente enturbiarse por las pasiones y la ignorancia, pero cuando ella se libera de estas turbiedades, dice en todas partes lo mismo y es apta para encontrar verdades absolutamente verdaderas, independientes del tiempo, que concuerdan con el dominio absoluto de la razón en el mundo.

También la razón humana –añade– [era] considerada como eterna e independiente del tiempo [y] podía legitimarlo todo, sin que se advirtiera que ahí perdía su carácter temporal y se nos revelaba contra ella: una fuerza que se individualiza sin cesar.⁹⁹

b) *Nacionalismo: La sustancialización nacionalista del Estado*

La filosofía historicista constituye el punto de partida de las tesis de Meinecke sobre el Estado nacional. Junto a la justificación historicista, la sustancialización¹⁰⁰ nacionalista del Estado completa las tesis fundamentado-

⁹⁸ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis, op. cit.*, pp. 12-14.

⁹⁹ MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis, op. cit.*, pp. 12 y 13.

¹⁰⁰ Me refiero con este término a la sustancialización filosófica del Estado. Las consecuencias de tal proceso *sustancialista* llevan a otorgar *derechos* al Estado. Sobre este aspecto, *vid.* LÓPEZ CALERA, N., *Yo, el Estado*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 45 y ss.

ras del mismo que nos ofreció este autor. Evidentemente, en tanto que la categorización de Meinecke (1908) ha tenido lugar más de un siglo después de la de Kant (1795), el lenguaje del texto de Meinecke utiliza ciertas categorías que tienen que ver con su época actual, como por ejemplo, la metódica de los *tipos* que Georg Jellinek concibiera en su *Teoría del Estado*¹⁰¹ en 1900 y, posteriormente, completara Max Weber.¹⁰² En buena medida, la categorización tipológica de Meinecke está directamente relacionada con la justificación, la defensa intelectual, del proceso de *construcción nacional* del Estado en Alemania, ciertamente tardío (1871),¹⁰³ y muy agresivo, ante las críticas que desató en Europa; por ejemplo, a causa de la guerra franco-prusiana de 1870-1871. La sustancialización nacionalista que teorizara Meinecke, la lleva a cabo a través de las doctrinas (todavía hoy con gran relevancia y difusión), de la nación cultural “antigua” y de la nación política “moderna”, que observo a continuación.

a) *La doctrina de nación cultural antigua es fundamento natural del Estado nacional.*

En la lógica de la doctrina de la *nación cultural antigua*, el punto de partida de Meinecke es la idea de que:

el hombre tiene necesidad de la comunidad, tanto para colocarse en ella cuanto para realizar lo que vive en él; [...] Ahora bien, de todos los círculos dentro de los que puede colocarse, ninguno lo acoge con tanta inmediatez, actúa con tanta fuerza, reproduce con tanta fidelidad toda su naturaleza física y espiritual [...] como la Nación.¹⁰⁴

La nación tiene carácter “natural”; es una entidad *natural* que pertenece a la naturaleza y, como tal, se encuentra predeterminada (desde la *consa-*

¹⁰¹ Vid. JELLINEK, G., *Teoría del Estado*, trad. de la 2.ª ed. alem. y pról. de Fernando de los Ríos, Buenos Aires, Editorial Albatros, 1981.

¹⁰² Vid. WEBER, M., *Economía y sociedad*, ed. de J. Winckelmann, estud. prel. de J. Medina Echevarría, trad. de J. Medina Echevarría y otros, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 10.ª reimpr. de la 2.ª ed. en esp. de la 4.ª ed. alemana, 1993.

¹⁰³ Sobre la formación de la unidad alemana, vid. DROZ, J. *Histoire de L'Allemagne. La formation de l'Unité allemande, 1789-1871*, vol. I, Hatier, París, 1970; trad. esp., *Historia de Alemania. La formación de la unidad alemana 1789/1871*, vol. I, trad. de M. Llop Remedios, Editorial Vicens-Vives, Barcelona, 1973.

¹⁰⁴ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., p. 20: Desde hace varios siglos se hablaba en Alemania de “Nación”. Probablemente el vocablo procede directamente del latín, del lenguaje del derecho público y del derecho canónico del siglo XV.

guinidad y el suelo) a la voluntad de los hombres.¹⁰⁵ Desde esta perspectiva, por tanto, la nación, en su expresión cultural, constituye la *auténtica* y *natural* sustancia, el verdadero contenido material, del Estado moderno.

Pero la nación cultural no es sino el primer estadio de la nación, y en este sentido, por su posición en la lógica evolutiva de la idea de nación, constituye la posición primera, que es la de “nación *cultural* antigua”. Las naciones culturales son “naciones fundadas predominantemente sobre alguna posesión cultural”, siendo la “lengua, literatura y religión comunes [...] las más importantes y eficaces posesiones culturales, de las que una nación cultural puede surgir y ser comentada”. La nación tiene un fundamento “natural”, según Meinecke, definido por la consanguinidad y el territorio: “lo que una nación –dice– debe tener incondicionalmente es un íntimo fondo natural, nacido de la consanguinidad”, desde la cual fundar la comunidad superior espiritual que es la nación. Y además de ese fondo natural, en segundo lugar, la existencia de una sede territorial también actúa como “premisa para el desarrollo” de la nación: “La primera premisa para el desarrollo de una Nación –afirma– es que tenga un firme fundamento territorial, una ‘patria’”.¹⁰⁶ Para este autor alemán

las Naciones son grandes y poderosas comunidades de vida, surgidas a través de un largo proceso histórico y sometidas a movimientos y a cambios incesantes; así que apunta a que hay en la naturaleza de la Nación algo fluido.¹⁰⁷

La idea evolucionista es justificadora en general, del fundamento historicista de sus tesis y, en particular, del nexos conceptual entre las ideas de nación cultural y nación política, dentro de la lógica de los estadios históricos por los que es susceptible de transcurrir la vida de estos sujetos históricos.¹⁰⁸ Sin embargo, en este primer estadio la nación se encuentra en

¹⁰⁵ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., pp. 9 y 187.

¹⁰⁶ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., pp 1-2, y añade en p. 2:

También existen pueblos nómadas, localmente dispersos, pero la experiencia enseña que han sabido ganar y conservar mayor consistencia y más rico contenido solamente aquellos pueblos que han tenido por largo tiempo una sede fija, una patria.

¹⁰⁷ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., p. 1; y p. 16: “las naciones mismas son algo tan fluido e indeterminado.

¹⁰⁸ Distingue los periodos antiguo y moderno como periodos más importantes de las naciones culturales y territoriales, desde los que éstas han evolucionado hacia el Estado nacional y la nación política. Vid. MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., p. 7.

“edad vegetativa”, en el sentido de que “le falta el estímulo interior a convertirse en nación política y a constituirse en un Estado nacional que la comprenda”. Por lo que, en este primer estadio de la existencia de una nación, la nación se reduce en “su existencia como simple nación cultural”. En todo caso, en la lógica del nacionalismo, la doctrina de la nación cultural antigua se ha traducido en afirmar de la nación una especie de *personalidad permanente* en la historia, a modo de prueba de su existencia.

Desde estas premisas y, en relación al hecho de su existencia, en la lógica del nacionalismo, la nación *cultural*, al constituir el sustrato material auténtico, constante y permanente (antiguo), tiene un valor axiológico superior a cualquier otra, en el sentido de constituir la nación *auténtica*; aun cuando desde el punto de vista de la evolución que recorre la biografía de la nación, el estadio superior a alcanzar es la consecución de un Estado moderno. En el sentido dicho, señala Meinecke que

el verdadero Estado nacional brota, según esta concepción, como una flor particular del particular suelo de una nación, la cual, más allá de aquél, puede dar vida a otros productos estatales de impronta [nacional] igual de intensa y original; es y deviene nacional no por intención y voluntad lejana de los regidores o de la nación, sino —a medida que transforman la lengua, la costumbre, la fe— por la tácita acción del espíritu popular [que] [...] engendra varios productos [...] entre los que están también los Estados nacionales, es decir Estados que llevan la impronta característica de una particular cultura nacional.¹⁰⁹

b) *La doctrina de la nación política: la consecución de la nación cultural antigua a un Estado moderno*

El Estado moderno, que es el Estado nacional o Estado-nación, va a constituir el estadio superior de la evolución por la que transcurre la vida

¹⁰⁹ Esta concepción axiológica procede del “principio histórico-identitario” como principio definidor de la nación. *Vid.* MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, *op. cit.*, pp. 13-14, en la que añade:

Bajo este punto de vista la vieja Rusia de Pedro el Grande sería un Estado también más puro que la Rusia modernizada por instituciones traídas del occidente europeo, mientras los que llamamos Estados nacionales modernos correrían el riesgo de no haber sido para nada Estados nacionales, puesto que su constitución están a menudo forjadas sobre modelos extranjeros.

Respecto a la casuística para la que contempla estas ideas, añade: “Tal como ocurrió bajo las ciudades-repúblicas del mundo antiguo y de la Italia meridional, y de los más antiguos Estados territoriales en Alemania”.

de las naciones que, por ser su base material la nación cultural antigua, es por ello, un Estado *nacional*: “el Estado nacional moderno puede jactarse de haber cumplido una obra más difícil y también más alta que el Estado antiguo”.¹¹⁰ En este sentido evolutivo, que no axiológico, el Estado nacional constituye la meta superior de vida colectiva. Por eso, la no evolución hacia el Estado nacional, el no llegar a constituir la nación política, se puede traducir potencialmente en una situación de *bloqueo*, de *fracaso*, en el estadio de formación cultural de la nación¹¹¹ y de los individuos que la integran, cuya aspiración, en la lógica del nacionalismo, será entonces el deseo permanente de consecución de un Estado *nacional*. Para Meinecke, y lo corrobora J. Abellán, la *Kulturnation* se basa “en la posesión común de una cultura”, mientras que la *Staatsnation*, por el contrario, “descansa sobre todo en la fuerza unificadora de una historia y una constitución política común”.¹¹² Es importante aclarar que el autor alemán habla de la “idea nacional moderna”, no frente a la nación cultural, sino como su evolución lógica, a partir de la idea –ya referida– de que el verdadero material “natural” del Estado es el sustrato cultural permanente (o nación cultural antigua).

La evolución de la nación cultural antigua hacia el estadio superior exige, además, otra condición (que ya no es una condición *predeterminada* por la historia): la “voluntad” de la comunidad de “ser una nación”, que se traduce en la *conciencia nacional*. El contenido de la voluntad o conciencia nacional de la comunidad “puede tratarse de querer o no querer [ser nación], y de más o menos fuerte conciencia de esta voluntad”. Así ocurrió que:

la voluntad activa de convertirse en nación se apoderó, desde entonces, primero de los franceses, luego, en el siglo XIX, también de los alemanes y de los italianos y determinó la constitución de estas grandes Naciones territoriales nuevas sobre el continente.¹¹³

¹¹⁰ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., p. 13.

¹¹¹ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., pp. 8 y 11.

¹¹² ABELLÁN, J., *Nación y nacionalismo en Alemania: la cuestión alemana (1815-1990)*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 13-15. Sobre la doctrina de los conceptos de nación cultural y nación política, *Vid.*, De Blas Guerrero, A. *Nacionalismos y naciones en Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1ª reimpr. de la 1.ª ed., 1995, pp. 32-46.

¹¹³ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., p. 5.

Ahora bien, en la concepción del Estado nacional de Meinecke, para que se produzca la evolución de nación cultural antigua a nación política moderna debe darse la importante condición de que le hayan sido transferidos al Estado los *sentimientos* de la comunidad y las energías de los ciudadanos individuales, hasta el punto que lo transformaran en un Estado nacional.¹¹⁴

Los rasgos del Estado nacional, que son los de la nación política, se definen por: el “sentimiento político común”, que es, por consiguiente, lo que determina la existencia del Estado nacional moderno y, por tanto, el que origina la “nación en sentido político”. Se caracteriza, según lo entiende el autor alemán, por ser un sentimiento “compartido” por los habitantes del Estado, “duradero”, vigilante, operante hacia el interior y hacia el exterior y que se ha traducido en “una historia política y una legislación comunes”, a modo de “virtud unificadora” de la nación.¹¹⁵ El Estado nacional es el resultado de la evolución de la nación cultural, que sigue siendo su contenido natural, que ahora es completado con la nación política: “naciones que durante siglos florecieron como naciones culturales, crecieron a nuevos Estados nacionales”.¹¹⁶ Éste sería el caso del proceso de construcción del Estado nacional en Alemania, consecuencia de la fusión, según Meinecke, de la “nación cultural alemana” con el “concepto prusiano” de Estado.¹¹⁷

Finalmente, decir que es de interés precisar que la relación entre las doctrinas de la nación cultural y de la nación política que acabamos de referir ha sido considerada en mayor medida desde dos puntos de vista.

Uno, como conceptos sin lazos ni *continuidad* alguna entre ellos, a modo de conceptos que se sustituyen, antagónicos, excluyentes uno del otro. Dos, como expresión de la *continuidad* de cómo se va realizando en

¹¹⁴ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., p. 10:

Al concepto que mueve y justifica cada pensamiento nuestro, cada preocupación nuestra por el Estado: que el Estado sea una personalidad colectiva ideal, superindividual, se pudo llegar completamente sólo cuando al Estado fueron transferidos los sentimientos de la comunidad y las energías de los ciudadanos individuales, que lo transformaron en un Estado nacional.

¹¹⁵ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., pp. 3 y 7-8. Añade, asimismo, en p. 8, “una Nación en sentido político [...] se muestra antes que dispuesta a obedecer a dar ella misma las normas”.

¹¹⁶ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., p. 10. En la casuística que refiere, Meinecke parece tener en mente posiblemente a Alemania e Italia.

¹¹⁷ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., p. 34.

la historia universal la evolución de la idea singular e individualizadora que constituye la nación. El primer punto de vista establece una *desconexión* total entre las ideas de nación cultural y de nación política. Los efectos de tal visión han sido, por una parte, relegitimar como *auténtica* nación sólo a aquellas naciones que se afirman *culturales*; y por otra, deslegitimar a las naciones que se afirman *políticas*, a modo de naciones *vacías*, falsas, meros artificios que no tienen correspondencia en una identidad colectiva *real* y permanente, o sea, naciones que no son sino *engaños* de la historia. Erróneamente esta primera perspectiva se atribuye habitualmente a Meinecke. Por el contrario, a él sí corresponde la segunda perspectiva, que convierte a la nación cultural antigua en algo *causal* (en la causa histórica) de la nación política moderna. Esta lógica viene a decir, primero, que la nación política *moderna* es una “necesidad histórica” que puede deducirse en la misma idea de nación cultural *antigua* y, por tanto, que es expresión de ésta (visión *nacionalista* del Estado); y, segundo, que toda nación cultural encuentra su realización histórica en la nación política, o sea, en la consecución de un Estado-nación (visión *estatalista* de la nación). Estas dos consecuencias son postulados ambos de la lógica propia de la ideología *nacionalista*.¹¹⁸

III. CONCLUSIÓN

Tiene razón Meinecke cuando afirma que “vino a ser el siglo XIX el crisol de estas dos concepciones”, el *universalismo* como filosofía que sustenta el *Estado mundial cosmopolita*, y el *historicismo* como filosofía fundadora del *Estado nacional*. Aunque Meinecke opta claramente por el nacionalismo, pretende, sin embargo, hacerlo compatible con el cosmopolitismo y universalismo, en tanto que también forman parte de la tradición intelectual alemana. Este esfuerzo de “convergencia” se traduce en la idea de que la *nación* alemana y el Estado *nacional* que la encarna son, precisamente, la mejor prueba del *dúplice* ideal de cosmopolitismo y Estado nacional, a modo de una especie de *historicismo universalista*.

Señala Meinecke que:

[la] concepción más elevada [...] de la cultura alemana es aquella en la que el mejor, el más verdadero sentimiento nacional alemán también

¹¹⁸ Sobre la doctrina del nacionalismo y su relación con otras ideologías, *vid.* DE BLAS GUERRERO, A., *Nacionalismo e Ideologías políticas contemporáneas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

comprenda en sí la idea cosmopolita de una humanidad supranacional; y que ‘alemán no es sólo ser alemán’.

Eso sí, reconoce las dificultades de esta convergencia, que no es fácil y no se da siempre, y admite que para que se produzca se necesita de una profunda tarea conceptual clarificadora. El autor alemán sustenta su dúplice ideal de cosmopolitismo y Estado nacional en el ideal de la humanidad de HERDER:

el modo en que Herder entendió el mundo histórico y por lo tanto también la naturaleza de las naciones, derivó, en primer lugar de su ideal de humanidad y en éste encontró [también] su límite. [...] Pero el ideal universal de humanidad surgido directamente del fermento del *Sturm un Drang* hizo desviar el movimiento y debilitó por largo tiempo la sensibilidad por el hecho político;

y en tanto que de la historia se deduce un “grandioso proceso de acción y reacción entre tendencias nacionales y tendencias universales”, toda historia universal es un cruce de procesos nacionales y universales.¹¹⁹ Ahora bien, a pesar de ese esfuerzo tan loable, la filosofía *particularista* es la base de la argumentación de Meinecke y, en este sentido tiene manifiestas divergencias con el proyecto cosmopolita de Kant, claramente *universalista*.¹²⁰ En verdad, las tesis de Meinecke responden desde la perspectiva

¹¹⁹ MEINECKE, F., *Nazione, Stato e Cosmopolitismo nello svolgimento dell'idea di Stato nazionale*, op. cit., pp. 13, 16, 17-19 y 31. Especifica en la p. 18:

Surge [...] la cuestión de si también en Alemania la idea del Estado nacional ha nacido de una fricción análoga entre la idea universal y las ideas nacionales. Es opinión general que también Alemania, antes de que surgieran las ideas de nación y Estado nacional, atravesó un periodo de pensamiento cosmopolita; [...] Aunque el modo habitual de ver las cosas contrapone sin embargo cosmopolitismo y sentimiento nacional como dos concepciones que se combaten y se excluyen recíprocamente.

En el Prefacio a la 3.^a edición de 1915 de su obra, Meinecke recalca su intención de hacer compatible la agresiva construcción del Estado nacional en Alemania con el ideal universalista y cosmopolita:

Esta guerra [1.^a guerra mundial], qué hará de nosotros definitivamente un pueblo universal, ha dado nuevas formas al dúplice ideal, de cosmopolitismo y de Estado nacional, que siempre ha brillado delante de la nación alemana”.

Para el autor alemán “las naciones mismas son algo tan fluido e indeterminado, que ha prevalecido el empleo de contraponer a la esfera de la nación y del Estado individual la esfera de los universales en el lenguaje adoptado por la investigación histórica.

De aquí la concepción de que toda la historia universal no es sino un gran proceso particular, un gran enredo y cruce de procesos nacionales y universales.

¹²⁰ Una crítica sólida al historicismo desde la teoría del conocimiento puede verse en POPPER, K.R., *La miseria del historicismo*, trad. de Pedro Schwartz, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

antropológica, cultural y política a la lógica interna del *nacionalismo*;¹²¹ y más aún, dichas tesis forman parte del cuerpo doctrinal de esta ideología.

Algunas de las incompatibilidades manifiestas entre el proyecto *realizado* del Estado nacional y el proyecto *pendiente* del Estado mundial cosmopolita son las siguientes:

En primer lugar, el contractualismo kantiano y el historicismo nacionalista son filosofías opuestas. Frente a la argumentación *contractualista* desde la que Kant justifica el cosmopolitismo, la argumentación justificatoria del Estado nacional de Meinecke puede ubicarse dentro del *primer positivismo* que responde a la lógica del historicismo filosófico y jurídico.¹²² Frente a la idea del estado de naturaleza y del estado civil-legal, en líneas generales Meinecke asume la filosofía de la historia de Herder,¹²³ de clara crítica hacia la Ilustración y al Siglo de las Luces, una apuesta decidida por la singularidad (de las *naciones*), como valor de máxima expresión del *Volksgeist* frente al universalismo ilustrado. Y contrariamente al historicismo, el concepto kantiano de Estado, como muestra el análisis de F. González Vicen, es una “noción del Estado sustraído al tiempo histórico”, y cuando esto ocurre así, “el único problema posible es el de su comprensión, y esto es [...] lo que Kant lleva a cabo, sirviéndole de pauta el procedimiento establecido en el método trascendental”.

Es decir, “lo que Kant realiza en relación con este concepto puro de Estado es referirlo a aquellas determinaciones que lo hacen posible *a priori*, convirtiéndolo de algo causal en una necesidad de la razón.”¹²⁴

¹²¹ Una crítica actual a distintas doctrinas sustancialistas sobre lo nacional puede verse en SPENCER, Ph. and WOLLMAN, H., *Nationalism: a Critical Introduction*, Sage Publications, Londres, 2003.

¹²² Sobre las consecuencias del historicismo en el Derecho *Vid.*, GONZÁLEZ VICEN, F. “La Escuela Histórica del Derecho”, *op. cit.*, pp. 100-146; *Vid.*, asimismo, Gómez García, J.A. *El historicismo filosófico-jurídico de F.K. von Savigny*, UNED Ediciones, Madrid, 2002.

¹²³ MEINECKE, F., “Herder”, *op. cit.*, pp. 353 y ss.

¹²⁴ GONZÁLEZ VICEN, F., “La filosofía del Estado en Kant”, *op. cit.*, p. 71; cuya reflexión viene desarrollada previamente cuando afirma en pp. 70-71:

El problema que KANT sitúa en el centro de la especulación política no es el Estado ‘como debiera ser’, no es en absoluto un problema de carácter práctico o ‘utópico’, sino un problema estrictamente teórico: la deducción trascendental del concepto de Estado. El Estado de la filosofía kantiana no es el Estado como fenómeno histórico y realidad concreta en el tiempo, presente o futuro, sino el simple concepto del Estado en sí, o como dice Kant, ‘el Estado en general’ o el ‘Estado en la idea’. Los Estados históricos en su diversidad irreductible son [...] el punto de arranque que hace posible la filosofía del Estado, pero no su objeto en sentido estricto, no el problema en que se centra la reflexión. El Estado como realidad concreta es [...] sometido [en la filosofía kantiana] a un proceso de abstracción, despojado de todo lo que en él hay de individualidad e incomparable, y sólo así asciende a tema de la especulación. El hecho de

En segundo lugar, otro de los rasgos que muestran la incompatibilidad del proyecto cosmopolita y el nacionalismo es cómo conciben ambos autores *lo colectivo* interno (estatal) y externo (orden internacional). A diferencia de la filosofía contractualista kantiana, para el nacionalismo alemán de la época lo colectivo nacional no es el resultado de un contrato social libremente consentido por los individuos o, en su caso, por los Estados, sino como una comunidad *predeterminada* tanto desde el punto de vista *interno*, en los elementos que a su vez predeterminan la existencia de una *nación* (cultural); como desde el punto de vista *externo*, respecto de la ubicación que la historia universal depare a cada nación (encarnada en su Estado nacional) en el concierto mundial.

Desde el punto de vista *interno*, la incompatibilidad dicha se produce entre la comunidad predeterminada (la nación *obligatoria*), cuyos vínculos entre los individuos no son susceptibles del juicio de la crítica de la razón, y la comunidad instituida por los individuos desde la libertad y la *autonomía* de la voluntad (comunidad *libre*), cuyo contenido ya hemos referido en apartados anteriores. Kant subraya que “servirse de [la] [...] propia razón no quiere decir sino preguntarse a sí mismo, en todo aquello que deba aceptarse”,¹²⁵ tal sería el caso de los vínculos que se encuentran predeterminando la existencia de una nación.

Desde el punto de vista *externo*, también el contractualismo kantiano —como hemos visto— es fundamento de la sociedad internacional. Las tesis contractualistas del Estado en Kant permiten a éste trasladar su argumentación desde el ámbito interno de los Estados al ámbito externo mundial.

Por el contrario, las tesis historicistas de Meinecke en el ámbito del Estado nacional no permiten su aplicación al ámbito internacional, excepto que consideremos a dicho ámbito a modo de un estado de naturaleza *permanente* entre las naciones (o Estados nacionales que las comprenden).

De ser así, el estado de naturaleza del cosmopolitismo kantiano, que es una situación *a superar*, claramente *provisional*, no tendría correspondencia con el Estado nacional, cuyo estado de naturaleza entre los Estados (gobernados por la *ley del más fuerte*), se presentaría como una situación *a conservar*, a pesar de la *auto-evolución* de la historia, independiente de la voluntad de los individuos y de Estados. El estado de naturaleza podría ser considerado incluso como la situación (ideal) que hace posible la ex-

que Kant parte no es la convivencia política en sus varias formas, sino sólo el de la convivencia política como tal, es decir, el hecho de la existencia de hombres bajo un poder que determina sus relaciones recíprocas según una regla de conducta, y ello con independencia de toda circunstancia histórica. Entendiendo así el Estado, “desprovisto de toda causalidad en el tiempo”.

¹²⁵ KANT, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, *op. cit.*, p. 182.

presión natural de la historia, consistente en decidir la *jerarquía* mundial de las naciones. Criterio que a veces ha integrado una de las tesis más notables para justificar en el ámbito internacional las políticas de agresión nacionalista entre Estados. Por lo dicho, en mi opinión, parece que desde tales presupuestos del Estado nacional no sería posible dotar un Estado mundial.

Y en tercer lugar, la concepción *antropológica* que se deduce de la filosofía de la historia del Estado mundial cosmopolita y del Estado nacional tampoco parecen compatibles. Meinecke se apoya en el ideal de la Humanidad de Herder, quien fue discípulo de Kant. La filosofía de la historia de Herder, tanto en *Otra Filosofía de la historia* (1774) como en *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784 y 1797) según la entiende Meinecke en el Estado nacional y la filosofía de Kant en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), contienen muchos argumentos antagónicos. Para la filosofía de la *singularidad*, que es claramente anti-iluminista (*anti-Aufklärung*), cada pueblo con su genio particular es el portador de cultura y desarrollo histórico. Por el contrario, el *universalismo* kantiano, que pertenece a la Ilustración,¹²⁶ concibe un *único* sujeto humano: la Humanidad.¹²⁷ Por eso el proyecto cosmopolita kantiano tiene que ver con instaurar en el ámbito de la humanidad¹²⁸ –o sea, en el de todos los seres humanos– un estado civil-legal definido por un *Estado el Derecho* mundial cosmopolita, expresión además de que “el género humano se halla en constante avance [...] hacia lo mejor con respecto al fin moral de su existencia”.¹²⁹ Por el contrario, en la filosofía *particularista* de Meinecke, el punto de partida es una *pluralidad* de sujetos humanos: las *naciones* a modo de unidades “naturales” en las que se

¹²⁶ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” [1784], *id.*, *En defensa de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 63 muestra la conocida fórmula con la que el autor responde a esta cuestión: “*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. [...] ¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración”.

¹²⁷ Vid. COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona, 1986, pp. 288-295.

¹²⁸ KANT, I., “Determinación del concepto de una raza humana”, *op. cit.*, p. 107:

las teorías [...] que admiten ciertas *semillas* del todo peculiares [diferencias sustanciales], depositadas originariamente en el primer [originario] y común linaje humano y que llegarían hasta las diferencias de raza existentes [...] no demuestra[n] nada [ni] tampoco cuando aduce[n] que muchas otras peculiaridades han acabado por ser hereditarias.

¹²⁹ KANT, I., “Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, *op. cit.*, p. 283, y añade: “tal progreso, en efecto, a veces será *interrumpido*, pero nunca *roto*”.

encuentra dividida la humanidad. En opinión de Kant, dividir al ser humano en varios sujetos (según naciones, razas, etcétera), sería poco conveniente para la filosofía, “que habría que recurrir a criaturas diferentes, en detrimento de la unidad de la especie” en razón de que –según considera– las diferencias entre los seres humanos no son relevantes¹³⁰ sino que lo relevante es el ser humano, verdadero fin en sí de la naturaleza.¹³¹ Razón por la cual desde la filosofía de Kant “un gobierno nacional que sea cosmopolita al mismo tiempo es posible en toda constitución”. No habría incompatibilidad entre gobierno nacional y cosmopolitismo:

imaginarse que uno es, simultáneamente, miembro de una nación y ciudadano del mundo constituye la más excelsa idea que el hombre puede hacerse acerca de su destino, siendo esto algo que no puede ser pensado sin entusiasmo.¹³²

En mi opinión, la compatibilidad kantiana no plantea problemas porque se realiza desde presupuestos *universalistas*, desde referentes comunes a todos los seres humanos. Sin embargo, el dúplice que nos propone Meinecke sí es muy problemático porque la convergencia entre lo nacional y lo cosmopolita que nos ofrece tiene como punto de partida presupuestos antropológicos claramente *particularistas*, no siempre susceptibles de extensión universalizable.

¹³⁰ KANT, I., “Determinación del concepto de una raza humana”, *op. cit.*, p. 101: “para mí [...] en toda naturaleza orgánica, con todas las modificaciones de las criaturas individuales, la especie [en este caso, humana] misma se conserva inmodificable.” y p. 104: “De tales cualidades indefectibles incluso en la mezcla con otras clases, no obstante se heredan de manera cruzada, es obligado concluir que proviene de un único linaje [humano]”, p. 104:

Las cualidades que pertenecen esencialmente a la propia especie y que, por tanto, son comunes a todos los hombres como tales, se heredan, desde luego, indefectiblemente; pero, puesto que en esto no reside deferencia alguna entre los hombres, no se las toma en consideración en la división de las *razas*”; y asimismo en p. 107.

¹³¹ KANT, I., “Comienzo presunto de la historia humana”, *op. cit.*, 151: “El cuarto y último paso de la razón [en el transcurso de la historia humana] [...] fue que el hombre (si bien oscuramente) comprendió que él era, verdaderamente, el fin de la naturaleza”.

¹³² KANT, I., “Reflexiones sobre la filosofía del Derecho”, *op. cit.*, 104. Sobre el concepto de *patria* y *nación* en Kant, Vid. Llano Alonso, F.H.: “La recepción doctrinal del patriotismo republicano en la época de Immanuel Kant”, *Derechos y Libertades*, Universidad Carlos III de Madrid & Boletín Oficial del Estado, nº 11, enero-diciembre, 2002, pp. 491-497. La evolución desde el *patriotismo republicano* al *patriotismo cosmopolita* en KANT puede verse también en la misma obra, pp. 497-500. Una posición convergente entre ideales nacionales e ideales cosmopolitas ha sido propuesta por Fernández, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 2001.

Mi conclusión final es que las tesis de Kant y Meinecke son manifiestamente incompatibles, lo cual no quiere decir, por supuesto, que también lo sea cualquier expresión (conjunta) de *universalismo e identidad colectiva*.¹³³ Y por el carácter de paradigma de los proyectos que nos proponen los dos autores clásicos modernos (*Estado mundial cosmopolita y Estado nacional*), el *antagonismo* que presentan es similar al que potencialmente puede generarse entre el liberalismo democrático, base de la *teoría de la Democracia* y el nacionalismo de carácter étnico.

¹³³ DE LUCAS, J., “El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo”, en *Id.* y otros, *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, *op. cit.*, p. 18: “una democracia pluralista en serio no debe renunciar a la cohesión, a la integración, pero no la reducirá a un remedo de asimilación que exija abjurar de cualquier manifestación de diversidad, en la medida en que se ajuste al canon de lo verdadero que es lo mayoritario”.