

# ¿Fue Kant un verdadero profeta del nacionalismo? Crítica a las lecturas pronacionalistas de Kedourie y Berlin

Por FERNANDO H. LLANO ALONSO  
Universidad de Sevilla

*SUMARIO:* I. INTRODUCCIÓN.—II. LA LECTURA PRONACIONALISTA DE KEDOURIE.—III. LA LECTURA PRONACIONALISTA DE BERLIN.—IV. REFUTACIÓN DE LAS CUATRO TESIS CENTRALES DEFENDIDAS EN COMÚN POR KEDOURIE Y BERLIN.—IV.1 *Refutación de la primera tesis: en torno a la imputabilidad de Kant como precursor del nacionalismo.* IV.2 *Refutación de la segunda tesis: ¿existe un sequitur lógico entre la Moral y la Política kantianas?* IV.3 *Refutación de la tercera tesis: en torno al presunto heroísmo del hombre kantiano.* IV.4 *Refutación de la cuarta tesis: ¿parte Kant de un concepto nacionalista de nación?*

## I. INTRODUCCIÓN

Pocas figuras de la historia de la filosofía han sido tan tergiversadas como Immanuel Kant. En relación con el abuso interpretativo del que ocasionalmente ha sido objeto el kantismo, algunos de sus críticos han considerado al propio profesor de Königsberg como el principal (aunque involuntario) responsable de dicha manipulación exegética. La mayoría de los razonamientos esgrimidos en este sentido coinciden grosso modo con el argumento central expuesto por Ernst Cassirer en una de sus obras más conocidas: *Kant, vida y doctrina* (1918).

Según se explica en este libro, la oscuridad y la complejidad eran dos características típicas del estilo literario empleado por el regiomontano en sus escritos, sobre todo a partir de la *Crítica de la razón pura* (1781 y 1787), que dificultaban extraordinariamente su comprensión<sup>1</sup>. Esta primera hipótesis es la que tradicionalmente ha gozado de un mayor respaldo doctrinal; de hecho, incluso aquellos que mejor conocieron a Kant, como Ludwig E. Borowski, aseguran que durante los últimos años de su vida no era extraño ver a sus seguidores acusándose unos a otros de no haberle entendido en absoluto<sup>2</sup>.

A pesar de que la contundencia de estos datos parece poner en evidencia la claridad expositiva del pensador prusiano y, sobre todo, la inteligibilidad de sus textos, pienso que sería un craso error pretender justificar con ellos el falseamiento al que en ciertos momentos fueron sometidas la figura y la obra kantianas. La utilización del criticismo en favor del idealismo absoluto y, por ende, de la escuela que puso fin a la Ilustración dando origen al Romanticismo, no fue, de ningún modo, un resultado querido ni buscado por Kant. Ésta es, al menos, la posición teórica mantenida por Karl R. Popper en un ensayo publicado durante su madurez intelectual, concretamente el que se refiere a Kant y la filosofía ilustrada<sup>3</sup>.

Es sabido que el propio Kant llegó a reconocer su condición de mal escritor poco después de haber publicado la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781):

«Cierto es que no a todo el mundo le ha sido otorgada la gracia de escribir de un modo tan sutil y, al mismo tiempo, tan atrayente como David Hume, o con tanta profundidad y a la vez tan elegantemente como Moses Mendelssohn»<sup>4</sup>.

Sin embargo, una cosa es afirmar que el de Königsberg fuera consciente de la complejidad de su estilo literario, y otra muy distinta inferir de ahí su completa despreocupación por la suerte que en el

<sup>1</sup> CASSIRER, E., *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 231 (hay trad. cast.; W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1975, p. 257).

<sup>2</sup> BOROWSKI, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, trad. cast., A. González Ruiz, Tecnos, Madrid, 1993, p. 112.

<sup>3</sup> POPPER, K. R., *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo de conocimiento científico*, trad. cast., N. Míguez, Paidós, Barcelona, 1983, pp. 220-221. El capítulo VII de este libro está dedicado a «La crítica de Kant y la cosmogonía», en el cual se reproduce íntegramente la alocución radiofónica pronunciada en vísperas del ciento cincuenta aniversario de la muerte de Kant. Dicha alocución fue publicada por primera vez (aunque sin las notas) con un título distinto: «Immanuel Kant: Philosopher of the Enlightenment», en *The Listener*, 51, 1954.

<sup>4</sup> KANT, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, en *Kants Werke (IV)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck von Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 375; hay trad. cast: A. Gabriel, Alhambra, Madrid, 1986, p. 93.

futuro pudieran correr sus investigaciones y enseñanzas. En este sentido, sería un despropósito ignorar el interés manifestado por Kant en aclarar aquellos aspectos de su pensamiento que pudieran convertirse en fuentes de malentendidos o en motivos de controversias. Así, por ejemplo, resulta especialmente reveladora la réplica dada por el filósofo prusiano a la recensión que Christian Garve hizo de la citada *Crítica de la razón pura* en las *Göttinger Gelehrte Anzeige*. En esta sede se califica al regiomontano de «idealista absoluto», *more berkeleyano*, por haberse encerrado dentro de los límites de las representaciones subjetivas. La reacción de nuestro autor contra tal crítica no se haría esperar. En el apéndice de los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783), Kant marcaría las distancias con respecto al idealismo dogmático de George Berkeley y el protoidealismo de René Descartes. A continuación sugeriría una suerte de idealismo formal o crítico que renunciara al fin exaltado (*schwärmerische Absicht*) que, en general, habría venido persiguiendo dicha doctrina durante generaciones. Ese modelo teórico tan particular e innovador tendría un único objetivo: «comprender la posibilidad de nuestro conocimiento a priori de los objetos de la experiencia», descartando, al mismo tiempo, cualquier finalidad diversa de ésta. A juzgar por las diferentes ocasiones en las que Kant trató de desmarcarse del idealismo, es bastante probable que intuyera el riesgo que comportaría la sustitución su método crítico por otro de corte especulativo, falta que no tardarían en cometer algunos de sus discípulos más aventajados (como Johann G. Fichte)<sup>5</sup>.

Según Otfried Höffe, en el nuevo clima de crítica y superación del criticismo, el primer autor que «no pretendió defender ni atacar a Kant, sino más bien completarle; es decir, llevar sus ideas hasta las últimas consecuencias» fue Fichte; con él se inauguraría una larga serie de proyectos especulativos denominada «idealismo alemán»<sup>6</sup>. Tanto en los *Fundamentos de toda doctrina de la ciencia* (1794-1795) como en la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* (1797),

---

<sup>5</sup> Pruebas fehacientes de la desconfianza con la que Kant contemplaba la irrupción del idealismo en el panorama filosófico europeo son las múltiples consideraciones que, sobre esta corriente doctrinal, realizó en algunas de sus obras más importantes. A tales efectos véase, por ejemplo, la «Refutación del idealismo» llevada a cabo por el Immanuel KANT en la *Kritik der reinen Vernunft*, B 274-B 275, en *Kants Werke (III)*, op. cit., pp. 190-191; hay trad. cast.: P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1997 (13.<sup>a</sup> ed.), p. 437. Compárese ese texto con la crítica que Kant dirige contra el idealismo en los ya citados *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, op. cit., pp. 336-337 (trad. cast., pp. 44-46). Léase también la última nota a pie de página del prólogo a la *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Kants Werke (V)*, op. cit., pp. 13-14; hay trad. cast.: E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Sígueme, Salamanca, 1998 (4.<sup>a</sup> ed.), p. 26.

<sup>6</sup> Sobre la transformación experimentada por el idealismo trascendental kantiano a manos de Fichte, vide, ZÖLLER, G., «From Critique to Metacritique: Fichte's Transformation of Kant's Transcendental Idealism», en *The Reception of Kant's Critical Philosophy* (ed. S. Sedgwick), Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 129-146.

Fichte sólo deseaba elevar la teoría trascendental hasta un nivel de perfeccionamiento jamás alcanzado <sup>7</sup>. Paradójicamente, a partir de la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* (1797), Fichte empezaría a cuestionar la tesis de Kant sobre la receptividad de la sensibilidad y, por consiguiente, la viabilidad de un idealismo meramente trascendental como el propugnado por su maestro <sup>8</sup>. De manera progresiva, Kant iría distanciándose de su discípulo predilecto, hasta que en 1799 la ruptura entre ambos fuese ya definitiva. Ese año, el regiomontano publicaría una «Declaración relativa a la Doctrina de la ciencia de Fichte», en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena. En este documento Kant renegaría de su alumno, acusándole, además, de haber tergiversado su acabado sistema filosófico (considerado por Fichte como una simple propedéutica para una filosofía trascendental), haciéndolo en aras de una construcción teórica cerrada (la teoría de la ciencia) que, presuntamente, vendría a rellenar las múltiples lagunas del kantismo <sup>9</sup>.

Ahora bien, un tema relacionado con todo lo dicho, y del que me ocuparé a continuación, es el del presunto protonacionalismo de Kant, que ciertos autores han creído columbrar entre algunos de sus «confusos» textos. La cuestión no pasaría de ser una simple anécdota de la que sólo podrían hacerse eco estudios que se caracterizasen por su sensacionalismo y por su absoluta falta de rigor, como por ejemplo ocurre con el monográfico panfleto de Paul Lawrence Rose sobre los orígenes del antisemitismo moderno en Alemania, que éste sitúa en una fecha (1793), un filósofo (Kant) y un hecho determinado (la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón*) <sup>10</sup>, si otros investigadores de mayor prestigio, como Elie Kedourie o Isaiah Berlin, no le hubieran dedicado una especial atención. Veamos, por separado, qué es lo que dice cada uno de ellos, cuáles son sus conclusiones y qué objeciones cabría plantearles <sup>11</sup>.

<sup>7</sup> HÖFFE, O., *Immanuel Kant*, trad. cast., Diorki, Herder, Barcelona, 1986, p. 267. Esta superación (*Aufhebung*) o asunción de la filosofía kantiana era ya definitiva, según J. A. Rodríguez Tous, en 1790; cfr., RODRÍGUEZ TOUS, J. M., «Introducción» al ensayo de G. W. F. Hegel *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. cast., J. A. Rodríguez Tous, Alianza, Madrid, 1989, p. XXIII.

<sup>8</sup> COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (II). El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Herder, Barcelona, 1995 (2.ª ed.), p. 17.

<sup>9</sup> KANT, I., «Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre», en *Kants Briefwechsel (III)*, Walter de Gruyter & Co., Berlin-Leipzig, 1922 (2.ª ed.), pp. 370-371.

<sup>10</sup> ROSE, P. L., *Revolutionary Anti-Semitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1992.

<sup>11</sup> Muchas de las consideraciones que voy a hacer a continuación han sido publicadas previamente en el capítulo IV de mi libro: *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de Madrid, Madrid, 2002, pp. 95-118.

## II. LA LECTURA PRONACIONALISTA DE KEDOURIE

En 1961 Kedourie publicó un libro titulado *Nacionalismo* que, más de cuarenta años después, se ha convertido ya en un clásico dentro de la extensa bibliografía existente sobre dicha doctrina. El trabajo de Kedourie rompía con la espiral sociológica en la que por aquel entonces se hallaban envueltos la mayoría de estudios en torno al nacionalismo, y retomaba una explicación histórico-ideológica del mismo, justamente en la misma línea en la que durante la década de los cincuenta se habían situado las investigaciones de Hans Kohn y Carlton Hayes, considerados por Eric Hobsbawm como «los padres fundadores gemelos» del estudio académico del nacionalismo<sup>12</sup>. En síntesis, Kedourie sostiene que en los orígenes del nacionalismo hubo dos factores clave: el primero era un acontecimiento histórico (la Revolución francesa, que sustituyó las instituciones del *Ancien régime* por otras de carácter liberal-nacionalista)<sup>13</sup>; el segundo factor, en cambio, se encontraba dentro de la filosofía de la última gran figura de la Ilustración: Immanuel Kant. Dado el carácter monográfico de mi investigación, me centraré exclusivamente en el comentario de este segundo factor, y no porque el primero sea irrelevante, sino porque excede con creces el propósito inicial de este trabajo, dirigido estrictamente al estudio de un aspecto concreto del pensamiento jurídico-político kantiano.

A juicio de Kedourie, Kant debe ser leído ante todo como moralista, no como ensayista político, porque, en resumidas cuentas, intentó tratar la política en los mismos términos que su doctrina ética, prueba de ello –afirma Kedourie– es la evidente politización experimentada por el principio de autonomía de la voluntad en *La paz perpetua* (1795). En efecto, ya en el *Primer artículo definitivo* de dicha obra parece quedar bien claro que para conseguir una paz definitiva la constitución de todo Estado debería ser republicana, es decir, Estados en los que, «sin reparar en las formas de gobierno, las leyes fueran o pudieran ser la expresión de la *voluntad autónoma* de los ciudadanos»<sup>14</sup>. He aquí la consumación del tránsito del principio de autono-

---

<sup>12</sup> VV. AA., *Enciclopedia del nacionalismo* (director: A. de Blas Guerrero), Tecnos, Madrid, 1997, pp. 139 ss.; (estas páginas se corresponden con el artículo «Estudios sobre el nacionalismo» de José Álvarez Junco).

<sup>13</sup> Sobre la relación entre el liberalismo de la Ilustración y el nacionalismo, convendría matizar que una cosa es afirmar la conexión entre el liberalismo y la idea de nación-contrato, y otra muy distinta sugerir, como hace Kedourie, que existe un puente directo entre el liberalismo y la nación-tribu (o nación orgánica). El presente trabajo está dedicado precisamente a demostrar la inconsistencia de esta última consideración. Respecto a la afinidad existente entre liberalismo ilustrado y nacionalismo resultan sumamente interesantes las observaciones que Martin THOM realiza en *Repúblicas, naciones y tribus*, trad. cast., C. Fernández, Trea, Gijón (Asturias), 1999, p. 101.

<sup>14</sup> KEDOURIE, E., *Nationalism*, Frederick A Praeger, New York, 1962 (2.<sup>a</sup> ed.), p. 27 (trad. cast., J. J. Solozábal, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988, p. 17; la cursiva es mía).

mía de la voluntad al de autodeterminación de los pueblos, el salto cualitativo o «pirueta imposible» de la moral a la política kantiana con el que todavía hoy algunos autores, como Michael Walzer o Neil McCormick, pretenden justificar el (según ellos) derecho colectivo por excelencia: el derecho de autodeterminación de las naciones <sup>15</sup>.

En definitiva, viene a decir Kedourie, gracias a las enseñanzas éticas kantianas se inculcó a las nuevas generaciones de intelectuales alemanes «una nueva actitud respecto a los problemas políticos y sociales [...] un nuevo temple político». La energía moral se convirtió a partir de entonces en un sello de virtud. «El hombre bueno es el hombre autónomo y para realizar su autonomía debe ser libre» –sentencia Kedourie como si estuviera tratando de autoconvencerse de la existencia de un *continuum* lógico insoslayable entre la moral formal kantiana y esta parte específica de su pensamiento político–. Para este autor, el hombre autónomo de Kant es, nada menos, «un activista duro, un alma permanentemente atormentada» que para conseguir sus principales objetivos políticos (fundamentalmente la autodeterminación de su pueblo), está dispuesto a sacrificar todos los beneficios que le reporta la vida social <sup>16</sup>. Lejos de considerar al hombre kantiano como un individuo ilustrado, liberal y ciudadano del mundo, Kedourie nos lo presenta como una suerte de producto híbrido, mitad patriota republicano, mitad héroe romántico, que parece estar dispuesto a autoinmolarse en aras de unos fines e intereses supraindividuales que trascienden su propia esencia como ser moral libre. De la libertad entendida en sentido moral se pasa a una libertad política de la que el individuo no será ya el último depositario o beneficiario, sino la nación, el pueblo o el Estado (tres conceptos que a partir de la Revolución francesa, con la decisiva aportación intelectual de Emmanuel Sieyès, serían susceptibles de ser equiparados y confundidos frecuentemente) <sup>17</sup>.

De seguir todas estas afirmaciones al pie de la letra puede llegarse a dos conclusiones cuando menos desconcertantes: en primer lugar, que más que como un pensador ilustrado, cabría hablar de Kant como un autor más próximo a un movimiento contrario a los principios y los

<sup>15</sup> MacCORMICK, N., «On self-determination and other things», *Bulletin of Legal Philosophy*, 15/54-55 (1990), pp. 1-20; WALZER, M., «Nation and Universe», en *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, University of Utah Press, Salt Lake City, 1990, pp. 509-556. La expresión «pirueta imposible» es utilizada por Luis RODRÍGUEZ ABASCAL, a propósito de su crítica a la lectura kantiana de Kedourie, en su magnífico libro *Las fronteras del nacionalismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, pp. 418 ss. Precisamente de este libro tomo las citas de MacCormick y Walzer (pp. 331 y 419).

<sup>16</sup> KEDOURIE, E., *Nationalism*, op. cit., p. 29 (trad. cast., p. 19).

<sup>17</sup> «Una sociedad política, un pueblo, una nación, son términos sinónimos», afirmará Sieyès, acuñando así una frase célebre que posteriormente se convertiría en uno de los lemas favoritos del nacionalismo; cfr., SIEYÉS, E. J., «Contra la Re-total», en *Escritos y discursos de la Revolución*, trad. cast., R. Máiz, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, p. 219.

valores de la *Aufklärung* (*Sturm und Drang*)<sup>18</sup>; en segundo lugar, que más que un filósofo, Kant vendría a ser una especie de nuevo Nostradamus, pues habría sido capaz de profetizar las calamidades que afligirían a su patria durante las guerras de liberación contra Napoleón (1813-1814) con mucha antelación (Kant falleció en 1804) y, por este motivo, se habría esforzado en fomentar la conciencia nacional alemana entre sus compatriotas a través de unas tesis aparentemente universalistas; en este sentido, *Los discursos a la nación alemana* (1807-1808) de Johann Gottlieb Fichte, no serían el acta fundacional del futuro nacionalismo alemán, sino tan sólo el epílogo de toda la obra filosófico-política de su maestro.

El propio Kedourie parece darse cuenta de que, en realidad, la semblanza que hace del hombre kantiano no se corresponde en absoluto con el ideal humanista-cosmopolita que inspira las obras jurídico-políticas más importantes del pensador prusiano: *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784); *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica* (1793); *La paz perpetua* (antes citado); *La Metafísica de las costumbres* (1797), etc., por eso trata de exculpar a Kant por todos los medios de cualquier responsabilidad *directa*, tanto por el rumbo que ulteriormente tomarían sus teorías (sobre todo a partir de la interpretación que hizo de las mismas Fichte), como por las terribles consecuencias que se derivarían de ellas (en primera instancia, el nacionalismo alemán, a largo plazo, el nazismo)<sup>19</sup>. Sin embargo, a tenor de las siguientes palabras, sí parece que Kedourie responsabiliza *indirecta* o *subsidiariamente* a Kant por no haber sabido impedir la fatal tergiversación a la que finalmente fueron sometidas sus obras:

«Los admiradores de Kant lo consideran una especie de santo laico, un dechado de racionalidad y liberalismo. De ahí que el que se le relacione de cualquier modo con la idea de nacionalismo suscite en ellos asombro, queja, desaprobación e incluso indignación. La relación [...] tiene lugar por medio de la idea de autodeterminación. Kant mantuvo de modo convincente que la conciencia es el árbitro último de la moralidad que juzga de acuerdo con sus propios criterios. Pero no admitió la posibilidad paradójica y peligrosa de que la autolegislación, no controlada sino por sí misma, pueda adoptar el mal como su propio bien»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Precisamente es en el seno de este movimiento donde se forja el concepto de superhombre (*Übermensch*) romántico, como ha puesto de manifiesto Rafael ARGULLOL en su libro *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, Taurus, Madrid, 1999, p. 273.

<sup>19</sup> «Cuando un filósofo lanza sobre el mundo un sistema, no puede –según Kedourie– ser tenido por responsable de las implicaciones que otros pueden *correctamente* extraer de él»; cfr., *op. ult. cit.*, p. 27 (trad. cast., p. 17; la cursiva es mía). En el mismo sentido, vide, GALLO, R. F., *Kant e la filosofia tedesca postkantiana*, Pellegrini Editore, Bari, 1982, pp. 49-51.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 114.

### III. LA LECTURA PRONACIONALISTA DE BERLIN

En similares términos a los de Kedourie, Isaiah Berlin defendió el pronacionalismo kantiano en una conferencia pronunciada en Nueva Delhi en 1972 y cuyo título ya era bastante significativo: «Kant como un origen desconocido del nacionalismo»; el texto, dicho sea de paso, no se daría a conocer al gran público hasta que, casi veinticinco años después, apareciera publicado en un libro que recopilaba algunos ensayos inéditos de Berlin: *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*. Sería injusto soslayar que, a diferencia de Kedourie, Berlin creía que a Kant no se le podía imputar la responsabilidad (ni siquiera indirecta) de los errores del nacionalismo alemán; de hecho, a lo largo de su trabajo, Berlin repite con una insistencia casi obsesiva que para un pensador racionalista e ilustrado como Kant, internacionalista, amante de la paz y comprometido con la defensa de los derechos individuales y la libertad, nada hubiera resultado más aborrecible que conectar su filosofía con doctrinas que, como el nacionalismo, «brotan del sentimiento más que de la razón». Berlin tampoco olvida que Kant detestaba tanto el sentimentalismo como el entusiasmo desordenado, al que él denominaba *Schwärmerei*, que era propio de los cultivadores de la retórica sensiblera que tan en boga estaría durante el Romanticismo <sup>21</sup>; en este sentido, el de Königsberg representa todo lo contrario: «pensamiento sereno, racional, rechazo de todo exclusivismo y privilegio fundado en la mera tradición inmemorial o en el dogmatismo político oscurantista, o en nada que no pueda ponerse a la luz del día y examinado por hombres racionales de una manera racional sistemática» <sup>22</sup>. Kant, en definitiva, es para Berlin el prototipo de pensador ilustrado que detesta la desigualdad formal ante la ley, las jerarquías de poder, las oligarquías o el paternalismo; sus obras políticas son modelos de racionalismo liberal que apuestan por un ideal de convivencia internacional pacifista y cosmopolita que se sitúa en las antípodas de los presupuestos nacionalistas.

Y sin embargo, advierte Berlin, por asombroso que pueda parecernos, existe una cierta relación entre la filosofía kantiana y el surgimien-

<sup>21</sup> Conviene aclarar que, para Berlin, el Romanticismo es la raíz de muchos de los fenómenos socio-políticos que vivimos hoy en día: «el nacionalismo, el existencialismo, la admiración por los grandes hombres, la admiración por instituciones impersonales, la democracia (algo que, en contra de lo que piensa Berlin, creo que resulta discutible), el totalitarismo (...)». En todo caso, el Romanticismo fue, como indica este autor, algo más que un movimiento artístico, pues supuso un cambio que no sólo afectó al arte, sino también «al pensamiento, el sentimiento y la acción del mundo occidental»; vide, BERLIN, I., *The Roots of Romanticism*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999, pp. XI-XIII; (trad. cast., S. Marí, Madrid, Taurus, 2000, pp. 11-13).

<sup>22</sup> BERLIN, I., «Kant como un origen desconocido del nacionalismo», *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. cast., P. Cifuentes, Madrid, Taurus, 1998, p. 334. (El original está recogido en *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*, London, Chatto & Windus, 1996).



to del nacionalismo romántico<sup>23</sup>. ¿Cómo puede explicarse esa paradójica vinculación entre dos concepciones que *a priori* son tan distintas entre sí? A simple vista, creo que Berlin otorga a las ideas una función tan relevante en el desarrollo de la humanidad, que a veces da la impresión de que, para éste, son el único eje que hace girar al mundo. Esta opinión, sobre la que más adelante haremos algún comentario, se ve apoyada además por la visión determinista que este autor tiene tanto de la historia de las ideas como de la autonomía de las mismas. A juicio de Berlin, las ideas actúan a veces por sí mismas, como si estuvieran dotadas de vida propia, al igual que el monstruo del Doctor Frankenstein; este hecho hace que en muchas ocasiones evolucionen en un sentido totalmente contrario al que inicialmente previó su artífice, e, incluso, que se vuelvan en su contra. Esto es precisamente lo que, desde el punto de vista de Berlin, ocurrió con la filosofía moral kantiana, un terreno muy fértil (sobre todo por lo que se refiere al principio de autonomía de la voluntad) para hacer germinar la semilla ideológica del nacionalismo, como, efectivamente, prueba la interpretación que de esta parte del pensamiento de Kant hicieron algunos de sus más aventajados discípulos, entre los cuales sobresale Fichte, al que Berlin denomina despectivamente «el infiel discípulo de Kant, el padre verdadero del Romanticismo»<sup>24</sup>. Estos «epígonos del kantismo», parafraseando a Otto Liebmann<sup>25</sup>, hicieron una lectura solipsista de la ética formalista kantiana, negaron la doble vertiente moral-natural, nouménica-fenoménica del hombre, confundieron el idealismo trascendental profesado por su maestro con el idealismo absoluto y dogmático que sustituye al «individuo» por el «yo verdadero», que es «actividad eterna, trascendente, que se identifica con un espíritu mundial, un principio absoluto, divino, a la vez trascendente y creativo», y que para algunos, como Fichte, terminaría identificándose con el grupo o colectivo orgánico, el Estado político o la nación (en la que acabaría disolviéndose el individuo, pues fuera de ella sería tan sólo un fragmento insignificante)<sup>26</sup>. Para estos autores, en suma, Kant prefigura la idolatría a la nación y al Estado merced a su teoría de la autonomía de la voluntad.

<sup>23</sup> Es extraordinario el calado que ha llegado a tener en la doctrina actual esta vinculación establecida por Berlin entre Kant y el Romanticismo. De esta influencia da buena muestra, por ejemplo, un estudio publicado recientemente, vide, PETTIT, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, trad. cast., T. Domènech, Barcelona, Paidós, 1999, p. 36.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 347.

<sup>25</sup> LIEBMANN, O., *Kant und die Epigonen: eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, Schober, 1865; entre los epígonos de Kant, Liebmann dedica sobre todo especial atención a Fichte, Schelling y Hegel.

<sup>26</sup> BERLIN, I., «Kant como un origen desconocido del nacionalismo», *op. cit.*, p. 348. Para una información más detallada sobre la absolutización que los discípulos de Kant hicieron del idealismo trascendental kantiano, vide, GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de Filosofía*, México D. F., Porrúa, 1989 (12.ª ed.), pp. 239 ss.

Al hilo de estas últimas consideraciones, Berlin se apresura a reconocer que, por supuesto, «Kant habría repudiado esta espuria secuela de su filosofía profundamente racional y cosmopolita», pero, a continuación, matiza esta aseveración señalando que es en la ética kantiana, y no en la política, donde sus discípulos creyeron encontrar enterradas las semillas del nacionalismo. Lo único que restaba por hacer para llevar a cabo semejante salto mortal (el que va desde la voluntad individual de cada ser humano a la voluntad colectiva de las naciones), era transformar la idea del yo racional kantiano en un ente más amplio e impersonal y, sucesivamente, «la identificación de este ente mayor (el Estado-nación) con un fin en sí mismo, la autoridad última para todo pensamiento y acción, para crear una forma más terrorífica del “Dios mortal” de Hobbes, un nuevo absolutismo». De ahí que, prosigue Berlin, la doctrina del yo libre se pervirtiera y pasara a ser «una doctrina de la historia divinizada y casi personalizada, como portadora de la voluntad colectiva, la voluntad de desarrollo, de poder de esplendor, una concepción medio biológica, medio estética, en el centro de la cual está la idea del interés y el propósito de la nación o el Estado-nación como una especie de obra de arte creativa, que se desarrolla por sí sola»; este fue el mismo símil que, como es sabido, llegaron a utilizar incluso autores racionalistas como Hegel, que veía al Estado-nación como la expresión de la fuerza creativa de un espíritu mundial al que todo (y todos) deben subordinarse <sup>27</sup>.

Por consiguiente, dirán los «epígonos de Kant» (en general, los filósofos románticos alemanes), si la nación se erige en fuente central de autoridad moral y, además, permite la realización perfecta de la autoridad ética, es hacia ella (como fin supremo) donde tendremos que orientar nuestros actos, fundiéndonos como seres individuales en un ente colectivo que nos anula como personas y nos eleva a una altura moral (casi de santidad) al que nunca podría haber llegado nuestro yo empírico. Las ideas de sacrificio individual, de perfección moral y de exaltación de la subjetividad en las que tanto insiste Berlin cuando interpreta la moral kantiana, obedecen, según el profesor oxoniense, a la combinación de estas tres causas: la doctrina cristiana de la gracia frente a la naturaleza (Kant tenía una educación luterana), la concepción hebrea de la vida como sacrificio incondicional a los mandamientos de Dios (sin plantearnos si ello nos reportará la felicidad o la satisfacción de nuestros deseos naturales), y el énfasis del protestantismo (fundamentalmente del pietismo y posteriormente del metodismo) en la búsqueda interior de la verdad, la paz espiritual y la pureza del corazón. Estos rasgos de aislamiento austero son muy profundos en Kant, pero, concluye Berlin, mientras estos caracteres adquieren formas quietistas en el filósofo prusiano, en sus sucesores se convertirá en una lucha obstinada por reivindicar frente al mundo y la humanidad el reino interior de cada individuo, en donde se encuentran aque-

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 349-352.

llos valores sagrados por los que éste vive y está dispuesto a morir. Esta circunstancia, como ya se ha indicado, nos sitúa ante un Kant pre-romántico, y, a más largo plazo, una vez que el individuo sea sustituido por la nación, nos pondrá en la línea del nacionalismo orgánico que, bien entrado el siglo XIX, defenderán los principales ideólogos del nacionalismo alemán: Müller, Jahn, Görres o Arndt, entre otros, y que, ya en el siglo XX, servirá de inspiración a algunos intelectuales afines al nazismo, como Spengler o Rosenberg <sup>28</sup>.

#### IV. REFUTACIÓN DE LAS CUATRO TESIS CENTRALES DEFENDIDAS EN COMÚN POR KEDOURIE Y BERLIN

Vistos los principales argumentos utilizados por Kedourie y Berlin para justificar su lectura prenacionalista de la filosofía moral y política kantiana, y habida cuenta de que, como dije antes, ambos autores comparten casi el mismo punto de vista sobre esta cuestión, creo adecuado realizar una crítica conjunta de las posiciones más atrevidas y, desde luego, originales que éstos mantienen en torno a estas cuatro tesis: 1) que existe cierta imputabilidad (al menos moral) de Kant por el uso indebido que hicieron del criticismo algunos de sus más preeminentes discípulos; 2) que hay un *continuum* o *sequitur* lógico entre la moral y la política kantiana, y que prueba de ello es el tránsito del principio de autonomía de la voluntad al principio de autodeterminación nacional; 3) que el hombre kantiano es en realidad una especie de héroe pre-romántico, es más, preanuncia al superhombre nietzscheano; 4) que Kant parte en realidad de un concepto de nacionalista de nación que poco tiene que ver con el ideal de sociedad plural, democrática y cosmopolita que defiende en obras como *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* o *La paz perpetua*.

##### IV.1 Refutación de la primera tesis: en torno a la imputabilidad de Kant como precursor del nacionalismo

Respecto al grado de responsabilidad que ambos autores atribuyen a Kant, ya sabemos que Berlin se muestra mucho más comprensivo y

---

<sup>28</sup> PETRILLO, G., *Nazionalismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 1995, p. 36. Para un mejor conocimiento de la recepción que tuvieron de las obra filosófico-políticas de Kant entre sus contemporáneos y seguidores, aconsejo el trabajo de Faustino ONCINA titulado «De la candidez de la paloma a la astucia de la serpiente: La recepción de la *Paz perpetua* entre sus coetáneos», en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, eds. R.R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 155 y ss. En este estudio se le concede especial relevancia a autores como Görres, Schlegel, Fichte o Gentz (el gran divulgador del burkianismo en nuestro continente).

clemente en su juicio histórico que Kedourie, el cual no se resiste a culpar, por lo menos indirectamente, al pensador de Königsberg por los efectos que en el futuro produciría sobre el terreno de las ideologías totalitarias algunos presupuestos teóricos de su formalismo ético<sup>29</sup>. En mi opinión, resulta paradójico que Kedourie no emplee ese mismo razonamiento para sentar también en el banquillo de los acusados a otras figuras de la historia de la filosofía por el mismo motivo; en este sentido, me parece completamente arbitrario que este crítico impute la paternidad de la ideología nacionalista a Kant y, sin embargo, decida exculpar explícitamente a Hegel de un delito similar<sup>30</sup>. Debo decir que, a mi entender, tan desafortunado es aquel estudio que pretenda situar a Hegel en los orígenes del nazismo como el que considere a Kant o —por qué no— a sus admirados Rousseau o Hume como cofundadores del nacionalismo orgánico (aquel que serviría en la primera parte del siglo XX como coartada ideológica a la gran mayoría de regímenes totalitarios europeos). Por otra parte, puestos a seguir esta línea interpretativa tan errática y sensacionalista, nada nos impediría remontarnos hasta la Antigüedad para encontrar los primeros vestigios de dicha doctrina, como ya han hecho algunos autores especializados en esta materia (por ejemplo Hans Kohn)<sup>31</sup>; desde esta concepción, autores como Herder o Fichte no tendrían más importancia que la de haber sido meros recopiladores de una tradición ideológica milenaria fundada mucho antes del siglo que les viera nacer; por consiguiente habría que revisar a fondo las fechas históricas en las que hasta ahora pensábamos que había aparecido el nacionalismo (a finales de la Ilustración) y retrotraernos casi a los orígenes de la filosofía. Aquí radica, precisamente, el principal problema de los historiadores de las ideas: esclarecer de manera definitiva la verdadera

<sup>29</sup> HASTINGS, A., *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 10.

<sup>30</sup> En una escueta nota a pie de página del capítulo III de su libro, titulado *El Estado y el individuo*, Kedourie escribe lo que sigue: «Quizás alguien se demande por qué ésta es la única mención de Hegel en este libro. La explicación es simple: a pesar de la reputación siniestra que algunos autores le han conferido, *Hegel no es un nacionalista* y mucho menos un precursor del nazismo. Su pensamiento político concierne al Estado, no a la nación. En especial lo que tiene que decir sobre la relación entre la libertad absoluta y el terror (*Fenomenología del Espíritu*, Cap. VI. Sección B), la diferencia entre los Estados antiguos y modernos, y la existencia en los últimos de lo que llama sociedad civil, mediadora entre el Estado y el individuo (*Filosofía del Derecho*, Parte III, Sección 2) harían de él un antinacionalista. Este, sin embargo, no es el lugar para decidir el litigio entre Hegel y sus enemigos»; cfr., KEDOURIE, E., *Nationalism*, *op. cit.*, pp. 34-35, (trad. cast., 24-25; el subrayado es mío).

<sup>31</sup> KOHN, H., *Historia del nacionalismo*, trad. cast., S. Cossío, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984. Al hilo de lo que comenté antes sobre los excesos interpretativos cometidos por algunos autores en relación con los orígenes ideológicos del nacionalismo, Kohn considera a Rousseau y a Herder como los padres del nacionalismo moderno, afirmación que creo que no debería ser admitida sin reservas; vide, KOHN, H., «Nationalism», en *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas (III)*, ed. P.P. Wiener, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, p. 325.

genealogía del nacionalismo; buscar un referente intelectual que actúe como chivo expiatorio de todos los errores históricos de este movimiento cultural y/o político <sup>32</sup>.

La idea que tanto Kedourie como Berlin tienen del nacionalismo es netamente difusionista; en efecto, para ellos las ideas nacionalistas nacieron en un momento concreto de la historia de la humanidad (la Revolución francesa), y, posteriormente, se extendieron al resto del planeta como consecuencia del proceso colonizador de las potencias europeas en África y Asia. Según esta versión, la rápida difusión de la ideología nacionalista por todo el planeta tendría su explicación en la actividad propagandística realizada por la *intelligentsia* indígena de los países colonizados, cuyos representantes (miembros de unas elites de poder) habrían tenido la oportunidad de formarse intelectualmente en las Universidades de sus correspondientes metrópolis europeas, de donde importarían e imitarían las formas, pautas, imágenes, conceptos y *slogans* occidentales. De todas las corrientes ideológicas surgidas en Occidente, el nacionalismo sería, según estos autores, la que habría tenido mayor facilidad de divulgarse por todo el mundo <sup>33</sup>. Como se ha podido escribir, el éxito del nacionalismo es el resultado del deseo de emular nuevas ideas y formas de vida, pero también responde a su capacidad cuasi-religiosa de aportar a los hombres la seguridad de pertenecer a un grupo humano determinado (una nación), recurriendo, para ello, a unas formas de vida colectiva autóctonas y homogéneas, basadas en unos lazos de identidad común y en unas mismas fuentes de lealtad política, y destruyendo a su vez cualquier tipo de antigua identidad o de asociación entre individuos contraria a los intereses de dichas comunidades nacionales. Ahora bien, como se ha preguntado Anthony D. Smith, ¿podemos creer realmente que esta especie de «efecto de demostración» (o de divulgación) de una idea como el nacionalismo pueda llegar a poseer, al ser difundida, tal poder de destrucción y recreación? Yo personalmente pienso que no, y en esta opinión coincido plenamente con Smith, porque el nacionalismo

---

<sup>32</sup> Edward Hallett Carr ha distinguido, al menos, cuatro períodos en la evolución del nacionalismo hasta el presente: el primero, comenzaría con la gradual disolución de la unidad medieval del imperio y de la Iglesia, y con el establecimiento de un Estado nacional y de una Iglesia nacional; el segundo tendría su origen a raíz de las guerras napoleónicas y llegaría hasta 1914 (inicio de la I Guerra Mundial); el tercero habría alcanzado su clímax en el período de entreguerras y, finalmente, el cuarto período se iniciaría a partir de la II Guerra Mundial (no sabemos cuándo acabaría ni siquiera si habría más períodos, dado que este libro fue publicado el mismo año en que acabó la II Guerra Mundial; vide, CARR, E. H., *Nationalism and after*, London, MacMillan & Co. Ltd., 1945, pp. 2-37.

<sup>33</sup> El libro de KEDOURIE, *Nacionalismo*, es en sí mismo una explicación difusionista de la evolución histórica del ideario nacionalista, pero, sobre todo, aconsejo la lectura de sus dos últimos capítulos. En el caso de Isaiah BERLIN, es muy significativo todo lo que manifiesta en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, trad. cast., J. M. Álvarez, Barcelona, Península, 1992, pp.230-231. (El original está recogido en *The Crooked Timber of Humanity*, London, Fontana Press, 1991).

es producto de una multiplicidad de intereses y de factores que superan la descripción determinista-ideológica del difusionismo<sup>34</sup>. A mi modesto parecer, la condición básica para realizar una crítica fundada del nacionalismo consiste en no ofrecer bajo ningún concepto una imagen reduccionista del mismo; por ello, es necesario que no se soslaye el carácter complejo y poliédrico de su doctrina tanto en sus raíces como en su posterior evolución histórica<sup>35</sup>.

Es evidente, como acabo de comentar, que al relacionar la filosofía kantiana con los albores del nacionalismo tanto Kedourie como Berlin están incurriendo en un manifiesto determinismo histórico e intelectual. Kant –según ellos– no pudo evitar, y no lo habría logrado aunque así lo hubiera querido, que sus seguidores tergiversasen (deliberadamente o no) su doctrina moral llevando el subjetivismo hasta sus últimas consecuencias (el solipsismo)<sup>36</sup>. Aquí no cuenta absolutamente nada de lo que el de Königsberg pensara acerca de la autonomía de la voluntad y de la libertad moral de los individuos, lo único que sabemos con certeza es que nadie puede sustraerse ni a la rueda del destino, ni a una oculta e implacable ley natural que parece sellar nuestro destino<sup>37</sup>. En relación con la importancia que tanto Kedourie como Berlin asignan a Kant en la génesis del nacionalismo, estimo que están más que justificadas las protestas de aquellos autores, entre otros Gellner, que consideran un despropósito y una auténtica exageración el protagonismo que, a este respecto, le han concedido muchos de los críticos del filósofo prusiano, varios de

<sup>34</sup> SMITH, A. D., *Las teorías del nacionalismo*, trad. cast., Ll. Flaquer, Barcelona, Península, 1976, pp. 69 y ss. También Miroslav Hroch ha abundado en esta misma argumentación: «La nación moderna no llegó a formarse mediante el *constructo* de la identidad nacional, sino a través de la interacción de diversas circunstancias y compromisos en la esfera social y cultural: sólo estos últimos hicieron posible el cambio de identidad, o también la decisión a favor o en contra de la identidad nacional», cfr., HROCH, M., «La construcción de la identidad nacional: del grupo étnico a la nación moderna», trad. cast., A. del Río, en *Revista de Occidente*, núm. 162, noviembre, 1994, p. 60.

<sup>35</sup> En este sentido creo que Luis Rodríguez Abascal tiene razón cuando afirma que «la historia de las ideas contada como una sucesión lineal de autores y obras no puede explicar por sí sola la fuerza que el nacionalismo ha adquirido en el mundo contemporáneo»; vide, RODRÍGUEZ ABASCAL, L., *Las fronteras del nacionalismo*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>36</sup> A este respecto, resulta de lo más reveladora la explicación y justificación que el propio Berlin hace del determinismo y la «inevitabilidad histórica» en su último libro, vide, BERLIN, I., *El poder de las ideas*, trad. cast., C. Morán, Madrid, Espasa, 2000, pp. 46 ss.

<sup>37</sup> Como ha observado Paolo Pasqualucci, la visión kantiana de la historia se puede definir bien como providencialista. La historia se explica en el ámbito de una concepción teleológica de la naturaleza-Providencia, por lo que debe entenderse fuera de cualquier concepción fatalista e inmanentista del destino (que no debe confundirse con la Providencia). Dentro de ese proceso histórico, el hombre posee la disposición hacia el bien, aunque, en todo caso, su perfeccionamiento moral (que, como su nombre indica, no responde a un deber jurídico, sino ético) nunca podrá serle impuesto coactivamente, sino que será fruto de una decisión voluntaria y, por ende, libre; vide, PASQUALUCCI, P., *Rousseau e Kant (II). Immanenza e trascendentalità dell'ordine*, Milano, Giuffrè, 1976, pp. 110-111.

ellos curiosamente anti-nacionalistas<sup>38</sup>. Ese empeño por conectar como sea a Kant con los orígenes del nacionalismo puede deberse tal vez, como ha expresado Smith, a una cierta pretensión intelectualista que hace que algunos investigadores, y especialmente Kedourie, den prioridad a Kant como profeta del nacionalismo, antes incluso que a Bolingbroke, Herder, Fichte o Burke<sup>39</sup>. De cualquier modo, pienso que la confianza de estos críticos de la filosofía kantiana en el poder de las ideas y en la función que éstas desempeñan en la aparición de fenómenos socio-políticos como el nacionalismo es desmesurada y totalmente injustificada. Desde mi punto de vista, es demasiado ingenuo creer que gracias al impulso intelectual de unos cuantos pensadores surgió una teoría capaz de seducir a las masas y de ocupar el puesto que hasta entonces había venido ocupando la religión. Esta versión simplista y sincrónica de la historia del nacionalismo le haría pocas concesiones a las diversas circunstancias sociológicas, económicas, culturales, psicológicas y políticas que, de algún modo, también intervinieron en el proceso de formación de esta doctrina. Pretender rastrear la genealogía del nacionalismo desde un solo enfoque metodológico (el histórico-ideológico), no creo que sea riguroso ni coherente; ahora bien, mucho más grave me parece aún realizar un estudio semejante sin que nos detengamos a valorar en serio cuál es el auténtico peso que las ideas tienen en el desarrollo real de una doctrina como el nacionalismo, de la que hoy en día, por cierto, no queda ya ningún contenido teórico o ideológico, y, especialmente, en los países de nuestro ámbito, donde sólo puede ser concebido como un mero instrumento práctico o metodológico (dudosamente democrático) para que determinados grupos de poder puedan obtener constantes privilegios políticos y contrapartidas económicas frente al resto de la sociedad y del Estado de Derecho<sup>40</sup>.

En suma, para dar por cerrado este pequeño apartado destinado a abordar la presunta implicación de Kant en la génesis del nacionalismo, no he encontrado ninguna reflexión que refleje mejor mi posición que la que ha hecho Gellner en su crítica a la tesis de Kedourie sobre la autonomía de la voluntad de los individuos y su extensibilidad al principio de autodeterminación de las naciones:

«Verdad es que Kant habló de autodeterminación (autonomía). Pero también habló del apriorismo sintético de nuestras categorías. Es bien sabido que a lo largo de la historia no se ha arrojado nunca

---

<sup>38</sup> GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, trad. cast., J. Setó, Madrid, Alianza, 1988, pp. 167 ss.

<sup>39</sup> SMITH, A. D., *Las teorías del nacionalismo*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>40</sup> A mi juicio, Fernando Vallespín está en lo cierto cuando afirma que «la historia de las ideas requiere flexibilidad e interdisciplinariedad y que, por consiguiente, los enfoques teóricos que sólo se apoyen en una herramienta metodológica sólo sirven para ofrecer conclusiones parciales (en absoluto definitivas) sobre su objeto de estudio (en este caso el nacionalismo)»; vide, VALLESPÍN OÑA, F., «Aspectos metodológicos de la historia de las ideas políticas», en *Historia de la Teoría Política (I)*, ed. F. Vallespín, Madrid, Alianza, 1990, p. 50.

ninguna bomba en nombre de la doctrina kantiana del apriorismo de las categorías. Pero lo mismo se puede decir respecto a sus puntos de vista sobre la autodeterminación. Si existe alguna conexión entre Kant y el nacionalismo, es que éste es una reacción contra él, y no que sea su fruto»<sup>41</sup>.

#### IV.2 Refutación de la segunda tesis: ¿existe un *sequitur* lógico entre la Moral y la Política kantianas?

De estas palabras de Gellner también se desprende una crítica a la segunda tesis de Kedourie y Berlin: que hay un *continuum* o *sequitur* lógico entre la moral y la política kantiana, algo que –según ellos– queda demostrado con la transmutación del principio de autonomía de la voluntad en el de autodeterminación nacional. Dentro de las múltiples observaciones que cabe hacerle a esta tesis, que yo, desde luego, no apruebo, habría que resaltar una casi elemental, pero de la que ni Kedourie ni Berlin parecen ser conscientes: aunque es verdad, como se suele decir, que hay un alto grado de compenetración entre la moral y la política kantiana, lo cierto, por muy obvio que sea afirmarlo, es que constituiría un craso error confundir esos dos ámbitos. Nuestro autor distinguía claramente entre la vida espiritual y la efectiva realidad social; al igual que Lutero, diferenciaba a la persona de la función pública o la labor que ésta pudiera desempeñar en la sociedad (*Person* y *Amt*). En definitiva, una cosa es lo que Kant pudiera defender en sentido teórico (hipotéticamente), y otra muy distinta lo que, a la hora de la verdad, estuviera dispuesto a sacrificar a título personal por dichas ideas, sobre todo dado su sentido práctico (no pragmático) de la política y su compromiso cívico con las autoridades y las leyes de su Estado<sup>42</sup>. Otra observación que podría hacerse a la segunda tesis de Kedourie y Berlin es que, al pretender inferir del principio kantiano de la autodeterminación de los individuos el principio de autodeterminación de los colectivos (como si existiera un *sequitur* entre ambos), no sólo se está falseando el concepto kantiano de individuo (pues en este supuesto, dicho concepto se equipara con, o mejor dicho, es reemplazado por el colectivo, ya sea éste el pueblo, la nación, o cual-

<sup>41</sup> GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, op. cit., p. 171.

<sup>42</sup> Sobre este particular, Hans Kohn nos recuerda que cuando, por ejemplo, «las opiniones de Kant en materia religiosa resultaron antagónicas a las del régimen reaccionario de Federico Guillermo II, se sometió»; vide, KOHN, H., *Historia del nacionalismo*, op. cit., p. 334. Para un conocimiento más exhaustivo de la relación entre Kant y el despotismo ilustrado imperante en Prusia, vide, MOLINUEVO, J. L., «Filósofos y despotismo ilustrado en la Alemania del siglo XVIII: Federico el Grande y Kant», *Arbor*, núm. 82, 1972; pp. 171-198; FINK, G. L., «La dialectique du despotisme éclairé selon Kant», *Recherches Germaniques*, VII, 1977, pp. 29-54; CAVALLAR, G., «Kant's Judgment of Frederick's Enlightened Absolutism», *History of Political Thought*, vol. XIV, núm. 1, Spring 1993, pp. 103-132.



quier otra hipóstasis de esa índole), sino que también se está devaluando la trascendencia que Kant les daba a las decisiones morales individuales. El ejercicio de la autonomía de la voluntad queda reservada al individuo, pero no puede dar como resultado el sujeto de la autodeterminación nacional, es decir, no nos conduce a la nación, sobre todo si ésta se concibe en el sentido nacionalista del término, es decir, entendiéndola como una entidad natural preexistente al Estado de Derecho en el que se halla inserta, y en cuya circunscripción sus miembros deben ejercer necesariamente (y también de modo exclusivo) dicho derecho de autodeterminación<sup>43</sup>. Por ello, si de veras pretendemos hacer un estudio riguroso de la filosofía moral y política de Kant, creo que está de más hablar de un hipotético *sequitur* entre el principio de autonomía al que aquél se refiere y el derecho de autodeterminación de las naciones. Sobre este asunto en concreto, Javier Muguerza ha indicado muy oportunamente que:

«La autodeterminación de los colectivos, incluida la *autodeterminación de las nacionalidades*, carece de sentido sino *pasa por* –y, en última instancia, *se resuelve en*– la autodeterminación de los individuos que los integran, como no podía menos de esperarse salvo que tales colectivos, o en nuestro caso tales nacionalidades, se conciban como entidades metafísicas autosubsistentes o sustancializadas.»<sup>44</sup>

En resumidas cuentas, para interpretar correctamente el principio de autodeterminación o de autonomía de la voluntad, es necesario hacerlo ateniéndonos al individualismo abstracto de Kant, para evitar así caer en tergiversaciones tan injustificadas como las que han malinterpretado ese principio de autonomía en clave de comunitarismo o, peor aún, de colectivismo, que estaría muy lejos del sentido genuinamente individualista que para el filósofo prusiano tenía dicho principio; de lo contrario, como ha advertido Luis Rodríguez Abascal, se corre el riesgo de incurrir en lo que él denomina una «falacia de composición», un error que, por cierto, cometen tanto Kedourie como Berlin, y que consiste –a grandes rasgos– en presumir que un todo (en este caso el colectivo) siempre debe tener las mismas propiedades que poseen sus partes (los individuos que lo integran)<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> En este sentido, estoy completamente de acuerdo con Michael Ignatieff cuando afirma que «lo malo del nacionalismo no es el deseo de autodeterminación en sí, sino esa ilusión epistemológica de que nadie puede encontrarse en su casa ni sentirse comprendido si no es entre sus iguales absolutos. El error nacionalista no está en el deseo de mandar en su casa, sino en creer que allí sólo merece vivir su propia gente»; vide, IGNATIEFF, M., *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, trad. cast., P. Linares, Madrid, Taurus, 1999, p. 61.

<sup>44</sup> MUGUERZA, J., «Los peldaños del cosmopolitismo», en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, op. cit., p. 352.

<sup>45</sup> RODRÍGUEZ ABASCAL, L., *Las fronteras del nacionalismo*, op. cit., p. 419.

Una última matización que también cabría hacer a esta segunda tesis es que, en el particular enfoque que Kedourie tiene de la moral kantiana, hay una grave equivocación que, al hacerse extensiva al campo de la política, altera considerablemente algunos de los presupuestos centrales del pensamiento de nuestro autor. Cuando este crítico sugiere que, según Kant, los individuos deben consagrarse a una especie de lucha interior como único medio válido para obtener el triunfo moral, se está dejando abierta la posibilidad de legitimar que, en su vida política, esos mismos individuos adopten arbitrariamente la vía revolucionaria del enfrentamiento y la oposición violenta contra las principales instituciones del régimen político que, supuestamente, limita el ejercicio de su autonomía y de su libertad. A este respecto, Kedourie parece ignorar una de las características más importantes de la filosofía política kantiana: que intenta, en la medida de lo posible, poner en armonía la moral con la naturaleza y la historia. Kant no es un apologeta de la violencia revolucionaria, no desea que los hombres alcancen sus fines morales luchando a brazo partido entre sí, al contrario, para él el proceso de perfeccionamiento moral de la humanidad es lento aunque seguro, y no está exento de dificultades, pero, en todo caso, no puede entenderse al margen de los principios de la racionalidad humana, de los fundamentos del Derecho o de la propia *ratio historica*.

Al hilo de esta interpretación errática de Kedourie, Howard L. Williams ha señalado que aunque Kant compartió el ideal republicano de organización política que defendían los revolucionarios franceses de su época, nunca estuvo de acuerdo con sus métodos sanguinarios. El cambio político del *Ancien régime* no podía proceder de la base de la sociedad, del pueblo, sino que tendría que provenir de su cúpula, esto es, del gobierno. El reto principal de Kant consistió, precisamente, en saber combinar adecuadamente los principios liberales y progresistas en los que creía firmemente como intelectual con las recomendaciones conservadoras que se atrevió a darle a los gobernantes de su época <sup>46</sup>. Por consiguiente, no se puede llevar a cabo una lectura radical o pro-anarquista de Kant como pensador político, como hace Kedourie, ni tampoco se puede tergiversar el sentido auténtico de su moral hasta el punto de convertirle en un romántico nihilista en lugar de en un ilustrado, humanista y cosmopolita. Desde mi punto de vista, Kant fue más bien un pacifista convencido, un liberal moderado o conservador que apostó por el Estado de Derecho, el garantismo jurídico y el respeto a los derechos humanos, en absoluto un visionario iluminado, un nuevo mesías, un pastor de rebaños nacionales, o un guardián del *Volksgeist* alemán como algunos pretenden hacernos creer.

---

<sup>46</sup> WILLIAMS, H. L., *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pp. 134-135.

### IV.3 Refutación de la tercera tesis: en torno al presunto heroísmo del hombre kantiano

La tercera tesis compartida por Kedourie y Berlin en sus respectivas lecturas pronacionalistas de la filosofía kantiana, guarda una relación directa con la consideración que acabo de hacer: ambos autores nos presentan al individuo como un hombre libre que es dueño de su voluntad y que actúa conforme a una ley interior (el imperativo categórico), que no quiere verse sometido a la tiranía de la naturaleza y que, de hecho, rompe con ella, lo cual supone un auténtico «giro» epistemológico, una transmutación de valores, un triunfo de la moral frente al mundo físico y de «la cosa en sí» ante las apariencias fenoménicas que revoluciona la tradicional percepción que la filosofía occidental había tenido del hombre y su situación en el universo. Ahora bien, cabría preguntarles a Kedourie y Berlin, si en verdad el hombre es un ser que rechaza la moral heterónoma y que, por ende, no se somete a las leyes de ningún ente natural o externo (ni siquiera a las de Dios), ¿cómo puede explicarse entonces que el individuo, tras obtener su liberación moral, pueda tener necesidad alguna de buscar en el terreno político nuevos dioses naturales a los que servir (en este caso a la nación)?<sup>47</sup> La imagen que estos dos autores ofrecen del hombre político kantiano es la de un héroe nuevo dotado de luz interior, un mártir de la libertad que está dispuesto a sacrificar su vida por defender sus convicciones. Lejos se encuentra esta «integridad trágica» propia de un superhombre nietzscheano, de la actitud que caracteriza al individuo del que nos habla nuestro autor: ante todo, de respeto hacia la dignidad de los seres humanos, a los que concibe como fines en sí mismos, y de fiel acatamiento (en lo que a su comportamiento se refiere) a unas máximas morales universales. El hombre kantiano, por consiguiente, no se enfrenta al mundo sino que vive en él y trata de mejorarlo en orden a los principios racionales del Derecho<sup>48</sup>. Por el hecho de que posea una voluntad soberana, autónoma y libre, no podemos concluir que éste deba alimentar en su fuero interno un sentimiento de superioridad y de desprecio hacia el resto de la humanidad, tal y como se propugnaba por parte de algunos sectores radicales

---

<sup>47</sup> Cfr., KEDOURIE, E., *Nationalism, op. cit.*, pp. 24 y ss; (trad. cast., pp. 14 ss.); BERLIN, I., «Kant como un origen desconocido del nacionalismo», *op. cit.*, pp. 346 y ss. En claro contraste con esta interpretación, vide, FERRARI, J., *Kant o la invención del hombre*, trad. cast., F. López, Madrid, Edaf, 1974, pp. 102 ss. En torno a la recepción del formalismo kantiano por algunos de los filósofos más relevantes del Romanticismo y su interpretación laxa del mismo, vide, LOCKRIDGE, L. S., *The Ethics of Romanticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 74 ss.

<sup>48</sup> Vid., DENKER, R., «La teoría kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal o los designios de la naturaleza en la historia», en *Immanuel Kant 1724-1974. Kant como pensador político*, ed. E. Gerresheim, trad. cast., F. Fernández, Bonn-Bad Godesberg, Inter Naciones, 1974, pp. 6-7.

del primer Romanticismo alemán<sup>49</sup>. Tampoco cabe interpretar en clave ultraindividualista o de individualismo radical el principio de la autonomía de la voluntad como la prueba fehaciente de la existencia de un «Yo activo y autocreador» de tipo fichteano, o de un «Yo único» stirneano, que no admite la existencia de otros sujetos situados por encima de él (me refiero a la humanidad en su conjunto)<sup>50</sup>.

Hay una diferencia substancial entre la idea kantiana de individuo y el concepto del Yo absoluto y orgánico del que parten algunos románticos (sobre todo los nacionalistas)<sup>51</sup>. Para Kant la única soberana es la naturaleza individual humana, que es universal e idéntica para todos los hombres; entre otras cosas, ésta fue una de las principales aportaciones de su revolución copernicana. En este sentido, no le falta razón a Gellner cuando afirma que Kant «veneró lo que de universal hay en el hombre, no lo específico, y ni que decir tiene que tampoco lo “culturalmente» específico». Como ya sabemos, para el de Königsberg, la identidad y la dignidad de la persona radican en su racionalidad y en su humanidad universal, no en sus diferencias étnico-culturales, por eso no puedo menos que coincidir de nuevo con Gellner cuando, tras insistir en aquellos aspectos que hacen de Kant un pensador humanista e ilustrado (tal vez el más grande del siglo XVIII), asevera que «es difícil encontrar un autor cuyas ideas resulten más desalentadoras para el nacionalista»<sup>52</sup>. En cambio, el «Yo» del que nos hablan algunos románticos alemanes, muchos de ellos seguidores de Kant, como Schelling o Fichte responde a un idealismo dogmático que, paradójicamente, se adapta muy bien a los cánones étnicos y orgánicos del ideario nacionalista. Según Bertrand Russell, la

<sup>49</sup> Vid., VILLACAÑAS, J. L., *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990, p. 200; ARGULLOL, R., *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, op. cit., pp. 273 ss.

<sup>50</sup> STIRNER, M., *El único y su propiedad*, trad. cast., E. Subirats, Barcelona, 1970, pp. 23; sobre la subjetividad autocreadora del «Yo activo» que conforma al «no Yo», vide, FICHTE, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Fichtes Werke (I)*. Herausgegeben von J. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 104.

<sup>51</sup> Como es sabido, en el Romanticismo hay, como mínimo, dos tipos de «Yo»: uno es de carácter íntimo o burgués, de inspiración byroniana, es un individuo que está fuera de la sociedad, un aventurero, un *outsider* que transgrede los convencionalismos sociales y que actúa según sus propios valores; el otro «Yo» es el que Rafael Argullol ha denominado como el «Yo heroico-trágico», de naturaleza cuasi-metafísica. Este segundo «Yo» es el que, en su particular búsqueda de lo sublime, terminaría siendo absorbido, según la tesis de Isaiah Berlin, por un ser colectivo como «una nación, una iglesia, un partido, una clase, un edificio del que tan sólo soy una piedra, un organismo del que soy un fragmento viviente». Kedourie y Berlin combinan indistintamente características del primer y del segundo Yo en su descripción del hombre romántico al que, según ellos, da lugar la moral kantiana: de un lado, es un individuo egoísta que odia al mundo y se enfrenta a él, de otro, es un «nuevo héroe» cuya individualidad se disuelve en la comunidad nacional, el verdadero «Yo orgánico» al que, como buen patriota (en el sentido nacionalista del término), consagra su vida»; cfr., ARGULLOL, R., *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, op. cit., p. 269; BERLIN, I., *El poder de las ideas*, op. cit., pp. 33 ss.

<sup>52</sup> GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, op. cit., pp. 168-169.

filosofía idealista de Fichte raya incluso en la locura<sup>53</sup>. Su «Yo», consecuencia directa de la negación de «las cosas en sí» y de la sublimación del idealismo absoluto, es un concepto metafísico y holístico que empieza identificándose con la nación alemana y, más tarde, se vincula al Estado. De acuerdo con este peculiar enfoque, el mundo es un todo orgánico que adquiere realidad y coherencia porque es fruto de una sola conciencia. En esa realidad los individuos existen sólo como partes integrantes de ese ente universal, fuera del mismo no son más que espectros, por lo que carece de sentido plantearse siquiera si, como individuos, siguen conservando sus derechos naturales<sup>54</sup>.

De todo lo que antecede se desprende que esa vinculación que Kedourie y Berlin quieren establecer entre el humanismo cosmopolita de Kant y la interpretación romántica del hombre disuelto en el magma de la comunidad nacional que hacen sus discípulos, no sólo carece de justificación, sino que además constituye una lectura forzada de su obra (sobre todo de la de su etapa de madurez intelectual). En la filosofía kantiana no hay indicio alguno que nos permita concluir que, tras la defensa de la autonomía del individuo, se oculte un oscuro interés por abrir la vía de su alienación en aras de la materialización de una delirante entidad quimérica que le trasciende y absorbe. Sí hay base suficiente, empero, para considerar a Kant como miembro de pleno Derecho de la rama prometeica del pensamiento europeo, que tuvo su apogeo en la Ilustración y que se caracterizó, sobre todo, por despreciar cualquier expresión particularista cultural o política. Como cosmopolita, Kant estaba preocupado ante todo por la promoción de un orden universal de la libertad basado en el Derecho; por este motivo, como constataremos más adelante, tenía el convencimiento de que la única contribución que las naciones podían aportar a la historia humana era, precisamente, ayudar a la fundación y al desarrollo de ese nuevo orden. En este proyecto pacifista mundial parece que estaba pensando Ernst Cassirer cuando proclamó en su célebre *Filosofía de la Ilustración* (1932) que «el siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas»<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> RUSSELL, B., *Historia de la filosofía occidental (II). La filosofía moderna*, trad. cast., J. Gómez de la Serna y A. Dorta, Madrid, 1999 (4.ª ed.), p. 336

<sup>54</sup> En relación con el protonacionalismo de Fichte, ha habido autores, como Sergio Givone, que se han preguntado si quizás su verdadera intención no fue otra que la de fundar la identidad del pueblo alemán merced a la memoria mítica antes que a la memoria histórica, y, por consiguiente, «conferirle autonomía como organismo cultural que se nutre de la linfa que sale del “suelo” y de la “sangre” y desmonta la “máquina” misma del Estado (liberal, se entiende)»; yo, en particular, sospecho que así fue. Vid., GIVONE, S., «El intelectual», en *El hombre romántico*, ed. F. Furet, trad. cast., F. Martín, Madrid, Alianza, 1997, p. 258 (la aclaración entre paréntesis es mía).

<sup>55</sup> CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, trad. cast., E. Imaz, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993 (3.ª ed.), p. 20. Sobre la pertenencia de Kant a «la rama prometeica del pensamiento europeo», vide, Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, *op. cit.*, pp. 169-170.

#### IV.4 Refutación de la cuarta tesis: ¿parte Kant de un concepto nacionalista de nación?

Antes de terminar este artículo sería conveniente esclarecer dos cuestiones terminológicas que están estrechamente vinculadas y que me permitirán rebatir con más fuerza la cuarta tesis de Kedourie y Berlin: en primer lugar, ¿a qué concepto de nación se estaban refiriendo ambos autores cuando llevaron a cabo sus respectivos estudios historiográficos en torno a las raíces del nacionalismo?; en segundo lugar, ¿cuál era la idea de nación que, según ellos, tenía Kant como presunto fundador de la ideología nacionalista? Vayamos por partes; ante todo anticiparé la respuesta a estas cuestiones, luego intentaré razonarlas y, por último, trataré de extraer una serie de conclusiones a la luz de dichas reflexiones. Respecto a la primera pregunta, opino que, sin lugar a dudas, tanto Kedourie como Berlin partieron de un concepto nacionalista de nación a la hora de investigar su genealogía; en relación con la segunda interrogante, estimo que estos dos críticos pensaban también que Kant contemplaba todo lo referente a la nación desde una perspectiva nacionalista-cultural. A continuación justificaré por separado cada una de estas respuestas:

Aunque de los dos autores citados constantemente a lo largo de este trabajo tan sólo Berlin puede ser definido en parte como un pensador afín al nacionalismo liberal, lo cierto es que también Kedourie, aun siendo un furibundo detractor del nacionalismo (al margen de la forma que éste adopte), combate dicha doctrina utilizando su propio lenguaje, dando incluso por buenos algunos de sus dogmas más sagrados: 1) que existen naciones y que éstas deben ser consideradas como entidades naturales, básicas y necesarias; 2) que son previas al Estado; y 3) que ontológica y normativamente son independientes de las decisiones autónomas de los individuos que se supone que las conforman. A mi juicio, el principal error de Kedourie consiste en iniciar a partir de estos presupuestos una crítica que ya está viciada *ab origine*, lo cual contribuye a limitar y, hasta cierto punto, lastrar su investigación. No es posible pretender criticar a fondo una ideología como la nacionalista si uno no puede evitar contaminarse (aunque sea inconscientemente) de su misma jerga lingüística. Por otra parte, y en eso incluyo también a Berlin, tampoco podemos soslayar el hecho de que, nos guste o no, el nacionalismo, como doctrina política, encierra un proyecto práctico que articula ideas acerca de cómo deben gobernarse los seres humanos en sus relaciones sociales. Pero ni Kedourie ni Berlin parecen tomarse muy en serio en sus escritos sobre nacionalismo el complejo contenido de este movimiento <sup>56</sup>. El primero, Kedourie,

<sup>56</sup> En relación con el carácter poliédrico del concepto «nación», Max Weber ya advirtió en su día que «la *nación* es un concepto que, si se considera como unívoco, no puede nunca ser definido de acuerdo con las cualidades que le son atribuidas», cfr., WEBER, M., *Economía y sociedad (I). Esbozo de sociología comprensiva*, trad. cast., J. Medina, J. Roura, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1979 (2.ª ed.), p. 679.

se conforma tan sólo con intentar poner en evidencia los errores históricos del nacionalismo y, para ello, lleva a cabo un intento (bastante reduccionista, por cierto) de rastrear su génesis ideológica; en tanto que el segundo, Berlin, define el nacionalismo como un simple fenómeno emocional, una mera reacción inconsciente debida a una creencia (o sugestión) socialmente compartida; «el nacionalismo –aseverará el filósofo nacido en Riga– es un estado de inflamación de la conciencia nacional»<sup>57</sup>. Para este autor, todo nacionalismo, independientemente de cuál sea su vestidura, responde a estas cuatro características: 1) creencia en la necesidad de pertenecer ineludiblemente a una determinada nación (este es el enunciado del principio de especificidad, en el que hay un alto índice de determinismo etnocultural); 2) la nación es concebida como una comunidad orgánica; 3) exaltación de lo propio (subjetivismo de grupo); y 4) supremacía de los derechos e intereses de la nación a la que se pertenece<sup>58</sup>. En suma, la axiología nacionalista recusaría de este modo cualquier jerarquía universal de valores y de preferencias, algo de que, dicho sea de paso, Berlin no tuvo en cuenta a la hora de relacionar el pensamiento kantiano con los orígenes del nacionalismo.

En lo que concierne a la segunda respuesta, es decir, que tanto Kedourie como Berlin creen que Kant profesaba inconscientemente un nacionalismo de innegable base etnocultural, mi razonamiento es el siguiente: cuando hacemos alusión al nacionalismo cultural o al político, en realidad estamos utilizando dos categorías popularizadas en su día por Friedrich Meinecke que le sirvieron para diferenciar dos tipos ideales de nacionalismo: el primero, de base etnocultural (de origen germano), defiende que la nación –un grupo étnicamente diferenciado– es algo dado por la naturaleza y anterior a cualquier tipo de organización política; el segundo, de carácter político (surgido a raíz de las experiencias revolucionarias estadounidense y francesa), se apoya en una comunidad de ciudadanos que se

---

<sup>57</sup> BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, op. cit., p. 229. David Miller ha criticado recientemente esta visión del nacionalismo, porque, según él, toma la especie por el género, muestra una idea de nacionalismo que «intimida a mucha gente y que hace que busquen otro término para expresar su compromiso con la nacionalidad». La voz «nacionalismo», tal y como Berlin la entiende, «concita la idea de que las naciones son totalidades orgánicas, cuyas partes constituyentes han de subordinar consecuentemente sus fines a los propósitos comunes; concita la idea de que no hay límites éticos a aquello que las naciones puedan hacer en la prosecución de sus fines y que, en particular, están justificadas al recurrir al uso de la fuerza para promocionar los intereses nacionales a costa de otros pueblos. El nacionalismo aparece entonces como una doctrina liberal y beligerante, y las personas de talante liberal y pacífico que a pesar de todo conceden valor a las lealtades nacionales, habrán de buscar otro término para describir aquello en lo que creen»; vide, *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, trad. cast., A. Rivero, Barcelona, Paidós, 1997, p. 23.

<sup>58</sup> BERLIN, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, trad. cast., H. Rodríguez, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 428. Cfr., TAGUIEFF, P. A., «El nacionalismo de los nacionalistas. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia», en *Teorías del nacionalismo*, comp. G. Delannoi y P. A. Taguieff, trad. cast., A. López, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 94-95.

han comprometido voluntariamente a respetar el marco normativo e institucional que legitima el Estado-nación en el que éstos desean vivir en paz y libertad). En contraste con el nacionalismo político, el nacionalismo étnico-cultural tiende a acentuar una serie de rasgos emotivos que guardan relación con su particular percepción de la nación como un objetivo en sí mismo más que como un instrumento al servicio de la vida política (esta visión funcional y pragmática de la nación sería la que, en principio, correspondería al nacionalismo político)<sup>59</sup>. Aunque es innegable que hoy en día existe una intercomunicación entre ambos tipos ideales, y que en cualquier nacionalismo contemporáneo se combinan rasgos propios de las dos modalidades, lo cierto es que, al ser un autor de cultura germana, ni Kedourie ni Berlin han vacilado a la hora de vincular a Kant (aunque como precursor paradójico e involuntario) con el nacionalismo etnocultural, organicista y tribal que, como ya sabemos, fue desarrollado y difundido por los románticos alemanes (Adam Müller, Friedrich Schlegel, etc...), y también por el círculo de escritores románticos reunido en Viena a partir de 1805<sup>60</sup>. Como es sabido, el ideal político de estos románticos consistía en una especie de síntesis entre el individuo y la comunidad, en la que, obviamente, siempre resulta perjudicado el primero, dado que a éste se le niega su existencia fuera de esa *Gemeinschaft* a la que está inevitablemente unido en cuerpo y alma. La nación, como sujeto colectivo, no sólo era un elemento válido para consolidar el proyecto de futuro de cualquier pueblo, sino que también servía para la reconstrucción de su pasado (de ahí el auge que a partir de ese período comenzaría a experimentar la historiografía nacional como ciencia); por eso, en la Alemania del siglo XIX, nos recuerda Hagen Schulze, «ya que el presente de la recién nacida idea nacional no proporcionaba puntos de partida, la nación alemana se fundó sobre la historia en forma de una proyección utópica. Y se encontraron muchas historias a partir de las cuales podía legitimarse el futuro nacional de Alemania». Ni que decir tiene que, en opinión de Kedourie y Berlin (y, para ser sinceros, de todos los que defienden el protonacionalismo kantiano), para la feliz recreación de esa nación única, indivisible e inmutable, realizaron una decisiva contribución «histórica» algunos de los más destacados intelectuales de la *Aufklärung*, entre ellos, como era de suponer, Immanuel Kant<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> DE BLAS GUERRERO, A., *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pp. 27 y ss; 79 y ss. Del mismo autor, vide, *Enciclopedia del nacionalismo*, op. cit., pp. 342-343; SMITH, A. D., «Tres conceptos de nación», trad. cast., A. Taberna, *Revista de Occidente*, Octubre, 1994, núm. 161, pp. 7 ss.

<sup>60</sup> SCHULZE, H., *The Course of German Nationalism. From Frederick the Great to Bismarck, 1763-1867*, trad. ingl., S. Hanbury-Tenison, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 48 y ss; ABELLAN, J., *Nación y nacionalismo en Alemania. La «cuestión alemana» (1815-1990)*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 30 y ss; COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (II). El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona, Herder, 1995, p. 28.

<sup>61</sup> SCHULZE, H., *Estado y nación en Europa*, trad. cast., E. Marcos, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1997, p. 141. En el mismo sentido, vide, GIESEN, B., *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 10.



Una vez que he justificado mi respuesta a las dos preguntas con las que se iniciaba este subepígrafe, queda aún una cuestión pendiente de resolución directamente relacionada con éstas: ¿es cierto que, tal y como manifiestan ambos autores, hay indicios racionales suficientes para poder asegurar que nuestro pensador concebía la idea de nación desde un punto de vista nacionalista-etnocultural? Yo entiendo que no. El individualismo abstracto y el racionalismo kantiano están en las antípodas de cualquier planteamiento nacionalista. Ya hemos dicho que, para Kant, en la medida en que el hombre es un ser autónomo y moralmente libre, no depende del azar ni de ninguna ley heterónoma que le venga impuesta desde el exterior, pues él es quien se convierte en legislador; tampoco se somete a la ley de la naturaleza ni a sus necesidades, sino a la ley de la razón que dimana de su interior (la ley de la moral); y, por último, se autodetermina individualmente, no colectivamente (a través de entidades como la nación). Luego, ¿a qué viene entonces afirmar la presunta afinidad sentida por Kant hacia la idea nacionalista-etnocultural de nación? Si, como nacionalistas etnoculturales, partimos de la presunción de que la nación es una necesidad para los hombres, les estamos negando a éstos la autonomía en la que, precisamente, tantas esperanzas depositó el filósofo de Königsberg. Por otra parte, parafraseando a Karl R. Popper, mientras que la sociedad de la que nos habla Kant tiene, más bien, un carácter «abierto» y pluralista (puesto que los individuos son libres para adoptar y actuar conforme a sus propias decisiones personales), la comunidad nacionalista tendría una estructura orgánica «cerrada», mágica, tribal o colectivista que estaría a años luz del utópico proyecto de República mundial o cosmópolis al que con tanto entusiasmo dedicó nuestro autor sus principales ensayos políticos<sup>62</sup>. Las tesis de estos dos críticos de Kant, aunque muy especialmente la de Berlin, nos retratan a un pensador defensor de los derechos humanos, de las libertades y del Estado de Derecho, partidario de emprender cualquier tipo de reforma política moderada que tendiese a democratizar las obsoletas estructuras de poder del despotismo ilustrado, pero que, curiosamente, tiene su talón de Aquiles: la ética formal, de la que cabría hacer una lectura pronacionalista apta para satisfacer las exigencias del más celoso guardián de la pureza o de la ortodoxia étnica, cultural e histórica de cualquier nación. Como puede observarse, esta última conclusión nada tiene que ver con la semblanza que tradicionalmente se ha hecho de Kant (y con la que tanto Kedourie como Berlin están de acuerdo) como el filósofo prometeico y, por antonomasia, el máximo exponente de la Ilustración.

---

<sup>62</sup> POPPER, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. cast., E. Loedel, Barcelona, Paidós, 1982, p. 171. Al equiparar «sociedad abierta» y pluralismo, he seguido conscientemente el razonamiento que GIOVANNI SARTORI expone en su último libro *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. cast., M. A. Ruiz de Azúa, Madrid, Taurus, 2001, p. 57.

Aunque es verdad que Kant emplea a veces el vocablo «nación», no puede soslayarse que lo hace exclusivamente en un sentido cultural y descriptivo, o sea, entendiéndolo siempre como lugar de origen, no desde un punto de vista normativo o prescriptivo, esto es, sin pretender extraer de dicho concepto una serie de consecuencias políticas a favor de un pueblo específico, tal y como pretendería cualquier nacionalista. En sus respectivas lecturas protonacionalistas de Kant, Kedourie y Berlin se lamentan del rumbo que a veces toman las ideas una vez que su autor las divulga y éstas empiezan a circular por el mundo. El ejemplo de la tergiversación sufrida por Kant a manos de sus discípulos les ofreció a ambos críticos una estupenda ocasión para reivindicar la modernidad del liberalismo kantiano y el valor que tienen hoy sus enseñanzas éticas, jurídicas y políticas como claves decisivas para poder escrutar con seguridad los entresijos de las sociedades democráticas contemporáneas. Sin embargo, a juzgar por la grave confusión del humanismo cosmopolita kantiano con el nacionalismo etnocultural en la que incurren Kedourie, Berlin y muchos de los que posteriormente han seguido sus tesis, creo que esa oportunidad ha sido claramente desaprovechada.