

# El *homo europeus*. ¿Imposible sujeto cultural de una democracia europea?

## The *Homo Europeus*. An Impossible Cultural Subject of an European Democracy?

Peter Ehret

### Autor:

Peter Ehret  
Universidad de Granada, España  
peter.ehret85@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-0301-6836>

Recibido: 12-2-2021

Aceptado: 13-8-2021

### Citar como:

Ehret, Peter (2022). El *homo europeus*. ¿Imposible sujeto cultural de una democracia europea? Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, 45, pp. 71-97. <https://doi.org/10.14198/DOXA2022.45.03>

### Licencia:

Este trabajo se publica bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.



© Peter Ehret

### Resumen

El monismo del Estado nación sigue dominando la discusión sobre la democracia europea. La teoría política no toma en consideración a la europeización de las identidades nacionales porque todavía no ha superado su dependencia del concepto del Estado-nación. La exitosa integración de la sociedad individualizada y fragmentada en la época moderna no dio lugar a considerar otras alternativas al sujeto político nacional, lo que llevó a justificar la democracia mediante la homogeneización cultural. De esta forma, se descartaron modelos que operaban con la relativización cultural en el Estado constitucional. Esto no sólo nos habría permitido plantear la democracia más allá del Estado-nación, sino que también se pierde la oportunidad de pensar un *demos* europeo. Sin embargo, una vía alternativa la encontramos consecutivamente en Ferguson, Hegel y Simmel. Su premisa: el «refinamiento», la identidad cultural a raíz de la «eticidad» propia de un Estado racional, corresponde con la evolución de las identidades nacionales observada en el contexto de la integración europea. Esto abre el paradigma nacional de la democracia al *demos* europeo. La recuperación de estos tres autores puede servir para solucionar el déficit democrático de la Unión Europea, ya que nos capacita para detectar la existencia de una esfera pública transeuropea y comprender su relación con los respectivos discursos nacionales. Estas conclusiones facilitan la justificación de reformas institucionales para completar las democracias nacionales con una arena europea donde queda reflejada la nueva realidad social e institucional. Esto significa ir más allá del vigente sistema de la Unión Europea, ya que una democracia europea implicaría la conversión de la actual ciudadanía europea en una serie de derechos propios de un sujeto *político*.

**Palabras clave:** Estado nación; *demos* europeo; democracia europea; Hegel; Ferguson; Simmel

## Abstract

The monism of the nation state still dominates the discussion on European democracy. Political theory does not consider the Europeanization of national identities, because it has not overcome its dependency from the nation state concept. The successful integration of an individualized and individualized society of the modern age did not give way to alternative models to the national political subject. Instead, it justified democracy via cultural homogenization. This led to ignore approaches which operated with cultural relativism in the constitutional state. This does not only impede us to consider democracy beyond the nation state. We also lose an opportunity for reasoning a European *demos*. An alternative path can be found consecutively in Ferguson, Hegel and Simmel. Their premise, i.e. the «refinement» of cultural identity through ethical morality proper to the rational state, corresponds to the evolution of national identities observed in the context of European integration. This opens the paradigm on national democracy for the European *demos*. The recovery of the three authors can help to resolve the European Union's democratic deficit, because it enables us to detect the existence of a transeuropean public sphere and also helps us to understand its relation with the respective national spheres. These conclusions facilitate the justification of institutional reforms in order to complete the national democracies by a European arena where the new social and institutional realities are reflected. That means to go beyond the current system of the European Union, because a European democracy implies the conversion of the actual European citizenship into a series of rights and guarantees proper to a *political* subject.

**Keywords:** Nation State; european demos; european democracy; Hegel; Ferguson; Simmel

## INTRODUCCIÓN. EL *DEMOS* EUROPEO. UNA CUESTIÓN DE PARADIGMAS

**M**ucho se ha escrito sobre el déficit democrático de la Unión Europea, pero poco se ha investigado en su base social. El *demos* europeo sigue siendo una incógnita para los investigadores. Se razona la identidad europea con su supuesto antípoda, la identidad nacional. De ello se deriva una comprensión de la identidad europea como un proceso «cognitivo» que contrasta con la «afectividad» de las narrativas culturales de la identidad nacional.<sup>1</sup>

Esta manera de descartar la base social para una democracia europea tiene dos problemas. Primero: se repite el clásico error de la tradicional teoría democrática moderna, la dependencia del monismo del Estado nación.<sup>2</sup> Segundo: se ignora la dinámica social inherente en la propia identidad nacional que no es una identidad fija, sino que se reconstituye continuamente en contestación a los desafíos externos e internos (Seidendorf, 2007, 18-28, 49).

Debido a esto, el siguiente ensayo parte de una premisa distinta. No se niega la necesidad de una «cultura de trasfondo común» (Honneth, 2014, cit. por Jiménez

1. Como ejemplo al respecto: véase Copsey, 2016, 68.

2. En la fundamentación teórica del Estado liberal encontramos la identificación implícita de las fronteras del Estado con las fronteras culturales. (al respecto, véase: Máiz, 2018, 180).

Sánchez, 2020, 34) para realizar cualquier forma de democracia. Y esto incluye necesariamente la democracia europea.

Sin embargo, el monismo cultural del Estado-nación, que nunca fue realmente superado por la alternativa de la nación cívica (Máiz, 2018, 91), es solo una forma de asentar la comunidad política en tal trasfondo cultural común. Además, la identidad cultural no es una entidad fija, sino que se transforma en los diferentes contextos y con ello cambia la forma de invocar a la identidad cultural. Y esto nos facilita acercarnos al sujeto cultural europeo. Tal como veremos, para ello ni siquiera necesitamos abandonar el espacio nacional como lugar de la formación de la voluntad política.

Para emprender este camino alternativo, debemos volver a los inicios de la simbiosis de la democracia con el Estado nación. La problemática de la nación está estrechamente vinculada a los procesos de individualización, diferenciación funcional y social de la época moderna. La nueva estratificación de la sociedad moderna forzó a pensar un concepto de unidad que podía reclamar una identidad común sobre las distintas partes de la población. Esto explica lo que hoy conocemos como una gran paradoja de la historia moderna. Ha sido justo la individualización y la consiguiente desvinculación de lazos culturales tradicionales lo que ha provocado la sumisión a la unidad nacional. (Richter, 1996, 145-147, 203). De esta manera, la nación redujo la sociedad diversa a un concepto de identidad común en el trasfondo de las instituciones anónimas del Estado.

Tres autores señalaron un camino alternativo. En concreto, se trata de una línea de argumentación trazada primero por Adam Ferguson que encuentra su desarrollo científico en el Estado de Hegel. Este Estado se completa con una perspectiva cultural, sociológica y psicológica abordada en las teorizaciones de Georg Simmel. Aunque todos reconocieron las implicaciones de la modernización sobre la particularidad cultural, no estaban dispuestos a seguir la nación en su caída: la igualdad a coste de una unidad asentada en la diferencia cultural (Richter, 1996, 147). Sus reflexiones son claves si queremos encontrar el sujeto social de un *demos* europeo.

Ahora bien, el problema principal para aplicar la teorización de la identidad post-nacional a un supuesto *demos* europeo consiste en la propia naturaleza institucional de la Unión Europea. Según sus críticos más punzantes, su estructura representa una conjunción de Estados Europeos más que una «destilación trascendida de su esencia» (Bickerton, 2015, 206). En otras palabras, no hay un Estado democrático europeo. Dicho esto, la «domesticación» del Estado nacional soberano en las instituciones supranacionales, y la consecuente conversión de las naciones en Estados miembros, impide la articulación de una voluntad política en términos de legitimidad democrática (Bickerton, 2015, 209-210). Aun así, la integración europea ha transformado el Estado nación, alterando la relación entre Estado y sociedad de manera que se sustituyó el pueblo como fuente de identidad nacional por un concepto horizontal de poder y autoridad estatales. En esta situación, los Estados miembros se han vuelto incapaces de combinar representación y responsabilidad política. Como resultado, los dos elementos se escinden ahora entre las dos fuerzas opuestas, el populismo por un lado y la tecnocracia por otro, ambos expresando el carácter antidemocrático de la Unión Europea

(Bickerton, 2015, 214-215). Y según la premisa implícita de esta crítica, la pérdida de la democracia a nivel nacional no puede ser compensado por un *demos* europeo.

Aunque esta posición tal vez sea un poco extrema y simplista, llega al fondo del problema, que se trata de resolver en este ensayo. La integración europea ha producido una transformación de la comunidad política de los Estados miembros que no queda reflejada en su estructura institucional, ya que la Unión Europea se sigue viendo como una alianza entre Estados soberanos (Habermas, 2013, 4).

Esta problemática incluso ha llegado a ser reconocida por las propias instituciones europeas. Su *Plan director para una Unión Económica y Monetaria profunda y auténtica* del año 2012 reconoció «puntos débiles [...] de la configuración institucional original» de la Unión Económica y Monetaria (Comisión Europea, 2012, 2). Debido a esto, propuso «una progresiva integración de la zona del euro [...] hacia una unión política con más legitimidad y responsabilidad democráticas» (Comisión Europea, 2012, 13) Aun así, optó por soluciones técnicas de coordinación, pensadas para un medio y corto plazo. De esta manera, ha preferido aplazar aquella cuestión central que implica a la institución de tal Unión Política en su última consecuencia (Habermas, 2013, 4): una modificación de los Tratados que convierte a la Unión Europea en una democracia supranacional en el pleno sentido de la palabra (Lenaerts & Gutiérrez-Fons, 2018, 456). Tal como bien destaca Jürgen Habermas, una Unión Política sólo tendría sentido si se reconociese la necesidad de democratizar la dimensión supranacional de la Unión *al mismo tiempo* que se incrementa la gestión tecnócrata de la Unión monetaria. (Habermas, 2013, 4). Y esto nos lleva a la cuestión de soberanía. Y aquí, la interpretación sobre la naturaleza del sujeto principal de esta soberanía, *el demos*, ocupa un papel clave. En este contexto, merece la pena recordar que las instituciones europeas no son las únicas que vacilan en conceder a los europeos «este último paso de democratización» (Habermas, 2013, 4). El Tribunal Constitucional Alemán ha rechazado repetidamente la idea de que haya un sujeto de una democracia europea mientras que la identidad constitucional se derive de la soberanía del pueblo alemán (Ehret, 2018, 185). No es lugar de discutir en detalle las razones por esta decisión, pero sí debemos insistir en la naturaleza del concepto del *demos* que le impide conceder a la Unión Europea un sujeto propio de legitimidad democrática. Entre otros, el Tribunal recurre a percepciones culturales, históricas y lingüísticas para preservar la identidad constitucional del Estado alemán frente al avance de la integración europea (BverfG, 2009, 249). Incluso ha dejado claro que identifica el proceso democrático con la «expresión jurídica» de lo que une a un «pueblo del Estado» de forma «relativamente *homogénea* [sic!] a nivel espiritual, social y político» (BverfG, 1994, cit. por Seidendorf, 2007, 38, mi traducción). Entendido de esta manera, no basta con que la comunidad política se dé a sí misma una constitución de Estado, asentando la identidad constitucional en un concepto abstracto del *demos*. Es más: la institución de tal orden depende de una cierta homogeneidad entre los miembros de la población. Debido a esto, no puede haber democratización de la Unión Europea mientras que no haya un *demos* europeo que refleje la homogeneidad cultural suficiente para justificar la conversión de la Unión

Europea en un Estado democrático europeo (Seidendorf, 2007, 15-16). Tal como se indica arriba, este ensayo también defiende la necesidad de una «cultura de trasfondo común» (Honneth, 2014, cit. por Jiménez Sánchez, 2020, 34) para que pueda haber un sujeto democrático europeo. Pero, ¿debemos realmente comprender la requerida coherencia cultural en estos términos tan estrictos como lo sostiene la homogeneidad?

Así pues, para resolver el dilema de la democracia europea, necesitamos encontrar una forma de reivindicar «el *demos*» como fuente de legitimidad política común de todas las naciones europeas. Y esto implica a la identidad cultural. Precisamente, la transformación de las esferas públicas nacionales inducida por la democracia europea va a ser la clave para encontrar una salida al escenario de la Unión de Estados sin democracia. A nivel empírico, el impacto de la europeización sobre la formación de identidades en las esferas públicas nacionales ya está demostrado.<sup>3</sup> Sin embargo, lo que no se ha hecho es demostrar que este proceso corresponde a un concepto de *Estado democrático* que se fundamente en la emancipación de la homogénea comunidad nacional. Si somos capaces de establecer este vínculo, podemos interpretar la transformación de los Estados nacionales en el contexto de la integración europea de forma muy distinta a aquellas posiciones pesimistas que siguen ubicando a la democracia únicamente en el Estado nación. Esto nos abre la puerta para situar a las instituciones europeas en un *demos* europeo. Más importante aún, podemos comprender el *demos* europeo como realidad social. Y esto nos permite acercar la idea de la Unión Política más al concepto del Estado democrático. Además nos facilita una visión de democracia europea, cuya institución sería mucho menos dramática que la temida «votación con los pies» y la consiguiente disolución de la identidad constitucional de los Estados miembros, tal como lo insinúa el Tribunal Constitucional Alemán. De ahí podemos emprender un «tercer camino», navegando entre las «rocas» de tecnocracia y populismo y así esquivar el dilema que plantea el astuto análisis de Bickerton.

Debido a esto, no sólo vamos a considerar el *demos* en su dimensión abstracta, sino las personas «de carne y hueso» y la transformación de sus identidades, una vez que ésta se haya dado un fundamento abstracto en un *demos* constitucional.

Como sabemos, ambos conceptos del *demos* están estrechamente vinculados a la emergencia del Estado territorial moderno y su conversión en Estado-nación. Pero de esta forma, la nación confundió la abstracción del Estado con una identidad concreta. Frente a ello, Ferguson y Hegel favorecieron otro fundamento, es decir, querían asentar la comunidad política en una identidad constitucional. Pero también eran conscientes de este otros *demos* «de carne y hueso». Sus conclusiones sobre la transformación de las

---

3. Precisamente, el estudio ilustrador de Seidendorf partió de la tesis habermasiana de que la formación democrática de opiniones europea se plasmaría a través de esferas públicas nacionales *europeizadas*, por lo cual se entiende la observación e inclusión de los discursos de las arenas nacionales vecinas en el discurso de la propia esfera pública. Tal como reveló el análisis del discurso, esto es justo lo que ocurrió en Francia y Alemania tras décadas de integración consolidada en instituciones supranacionales compartidas. Al respecto, véase: Seidendorf 2007, 49, 321.

identidades en el contexto de la racionalización de las relaciones políticas son claves para entender cómo se podría llegar del *demos* «de carne y hueso» a este otro *demos* abstracto, y cómo se plasmaría éste luego en una identidad concreta. En otras palabras, el atasco en el avance de la democracia europea viene en gran parte determinado por la histórica primacía del Estado-nación sobre el *demos*. Dicho esto, antes de hablar concretamente sobre el contexto de la integración europea, debemos emprender una revisión crítica de la modernidad a través de estos tres autores, ya que éstos se vieron obligados a reflexionar sobre los procesos que condujeron a la institución de este sistema.

El inicio hace el *ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson. Aquí surge el dilema principal de una comunidad política moderna, ya que ésta necesita reclamar la integridad de una sociedad civil individualizada. De esta forma entenderemos cómo pudo resultar ser el Estado nación el ganador en la batalla sobre el «alma cultural» de la comunidad moderna.

La alternativa al Estado nación la encontramos en los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. A pesar de su fundamento abstracto, la abstracción tiene sus consecuencias para la identidad concreta de los ciudadanos, expresándose en los hábitos de una sociedad civil individualizada y mediada por las instituciones. Lo que interesa aquí es cómo afectaría la «eticidad» (*Sittlichkeit*) del Estado a la identidad cultural de las personas.

Y esto nos llevará al concepto de «cultura» de Simmel. Está demostrado que Simmel describe con la cultura el mismo fenómeno que Hegel con la «eticidad»<sup>4</sup>, aunque la comprende únicamente desde el sujeto. Esto nos permite complementar la objetividad del Estado hegeliano a través de una dimensión subjetiva y vincularlo con una determinada forma de práctica cultural. En este contexto, el análisis sociológico de Simmel sobre la relación entre individualización y diferenciación social es fundamental para entender cuáles son las formas de socialización que acompañan la institución de tal «sociedad ética» y cómo ésta modula el perfil de las identidades colectivas y particulares.

De ahí podemos descifrar la comunidad nacional y separar su contexto histórico de su «constante psicosocial» (Seidendorf, 2007, 33). Esto nos exige abandonar la teoría e ir a otro contexto histórico. Precisamente, lo encontramos en la integración europea. Basándonos en la investigación de Seidendorf, comprobamos nuestras conclusiones teóricas con el análisis del discurso sobre la integración europea en Francia y Alemania. La evolución del debate es fundamental, ya que se trata de dos de los Países Miembros con mayor experiencia con las instituciones políticas compartidas. Esto nos permite discutir las posibilidades y límites de un *demos* europeo y señalar a dónde se podría llegar si damos suficiente tiempo a una práctica supra-institucional consolidada. De esta forma clarificaremos si podemos mantener la tesis de que no haya una *demos* como base de una democracia europea. De ahí podemos situar el camino de los tres autores en el debate actual sobre el futuro de la Unión Europea, señalando cuáles serían las

---

4. Al respecto, véase: Goos, 2004.

implicaciones para su sistema actual, si la europeización de las esferas públicas europeas correspondiera al desarrollo de la identidad en un Estado democrático postnacional. En este sentido, la última parte contrasta los resultados con las propuestas de reforma de la Unión Europea que apuntan a una ciudadanía europea con un fundamento de derechos políticos propios.

## **¿REFINAMIENTO DE COSTUMBRES O PATRIOTISMO? FERGUSON Y EL DILEMA DE LA SOCIEDAD CIVIL**

Nuestra búsqueda de un sujeto cultural europeo debe empezar por Adam Ferguson. En línea con su generación de pensadores de la ilustración escocesa (Wences Simon, 2006, 18), Ferguson parte de la observación de una correlación positiva entre disminución de las virtudes patrióticas y «refinamiento de las costumbres» (Richter, 1996, 15, mi traducción) en el contexto de comercialización y diferenciación funcional. El discurso de su época se escinde entre aquellos que se identificaron con los valores liberales de la emergente sociedad comercial (Smith) y otros que los rechazan y proclamaban la vuelta a la vida cívica de las República de la Antigüedad (Rousseau). A diferencia de ambos, Ferguson intenta emprender un «tercer camino» que mantiene los conceptos cívicos de la República, pero en vez de aclamar la resurrección de lo perdido, pretende ajustar el concepto cívico de tal manera para que éste siga teniendo relevancia para la sociedad moderna (Varty, 1997, 37). En este sentido, Ferguson advierte de que los arreglos legales y políticos van a ser insuficientes, si éstos no cuentan con las actividades de las personas (Varty, 1997, 43), especialmente su naturaleza como seres sociales y con ello, políticos (Hill, 2010, 2). La crítica de Ferguson es fundamental para comprender la crisis política de la modernidad que desembocó en la primacía de la homogeneidad nacional. Con ello, Ferguson ha descubierto el dilema fundamental que enmarca el terreno del conflicto moral que envuelve el Estado nación y con ello también la discusión sobre el *demos* europeo. No sorprende que sus argumentos reaparezcan en el pensamiento de Hegel y Simmel.<sup>5</sup> Esto no quita que las observaciones de Ferguson resumen el dilema y nos sirven de base para las posteriores profundizaciones en su lado «objetivo» (Hegel) y «subjetivo» (Simmel).

Ferguson reconoce la tensión entre sociedad civil individualizada y la homogeneidad cultural. Mientras los «hombres, en su estado primitivo, tenían una gran uniformidad de costumbres» (Ferguson, 1974, 237), el avance de la civilización ha producido un cambio en sus hábitos de tal manera, que «se dedican a diversos comeditos, se mueven en un campo más amplio y surgen mayores diferencias» (Ferguson, 1974, 237). Consecuentemente, el amor a la patria de una nación civilizada no pueden expresarse de la misma forma que aquel de su estado anterior. De hecho, es un signo de una nación débil, cuando el «amor a la patria, el grupo o el partido son la misma

5. Hegel leyó y utilizó las obras de Ferguson para su propio concepto. Al respecto, véase: Hill, 2010: 2.

cosa» (Ferguson, 1974, 276). A su diferencia, «el grado de cultura y civilización se basa en [...] el progreso de las artes comerciales» (Ferguson, 1974, 255), porque exige la separación de profesiones.

De ello surge una ruptura profunda de los vínculos sociales. En principio, esto es un cambio positivo. Llevar el comercio «a las últimas consecuencias [significa...] sustituir el ingenio por meras formulas y reglas del arte» (Ferguson, 1974, 275) y éste nos posibilita emplear nuestras capacidades con mayor facilidad. En tal sociedad culta, en la cual los miembros se distinguen mediante vocaciones, queda sustituido «el carácter nacional por lo de los individuos o los del grupo» (Ferguson, 1974, 239).

Ferguson comprende que la emergencia de la sociedad civil va más allá de reflejar una mera extensión de la actividad comercial. El autor reconoce que se trata de una transformación social que implica una reinención cultural de la comunidad. Y este tipo de comunidad exige una super-estructura conveniente a sus aspiraciones. Y aquí nos encontramos con un elemento que va a ser crucial para sostener esta comunidad: el Estado. Ferguson destaca la importancia de las instituciones públicas para conservar la paz y así garantizar que cada individuo pueda disfrutar de sus derechos personales mediante la autoridad de la ley. (Ferguson, 1974, 237) Los derechos personales (y su protección por el Estado) permiten «a cada profesional perseguir sus beneficios peculiares» (Ferguson, 1974, 238) En otras palabras, el Estado con sus «derechos personales» y la sociedad civil son dos caras de la misma moneda. Aun así, habrá que explicar, ¿cómo es posible que se desarrolle tal forma de comunidad?

Tal como se acaba de decir, la sociedad civil y el Estado expresan una reinención cultural de la comunidad. Consecuentemente, la nueva comunidad se mantiene también por unas «normas de conducta» (Ferguson, 1974, 237) propias. De hecho, Ferguson hace mucho hincapié en «costumbres de su país» (Ferguson, 1974, 241) que envuelven a la superestructura estatal. Estas diferencias sutiles se mantienen incluso en la sociedad comercial contemporánea y permiten así diferenciar al nativo del extranjero (Ferguson, 1974, 239).

Sin embargo, la aparición de la sociedad civil refleja en sí misma una idea que se distingue de los «deseos y caracteres» (Ferguson, 1974, 252) de la «moraleja de las tradiciones populares» (Ferguson, 1974, 252). Entonces, es una idea la que abre el camino de una comunidad hacia la civilización moderna.

Esta idea es el reconocimiento del individuo. Para Ferguson, «la valoración de la benevolencia indiscriminada» (Ferguson, 1974, 250) es un criterio que diferencia la Europa moderna acostumbrada a «pensar el individuo con compasión» (Ferguson, 1974, 251) de las naciones antiguas, ya que éstas avalaban la proeza militar y el amor a la patria. Por lo tanto, la modernidad ha mejorado las leyes de guerra y «los sistemas que han sido inventados para suavizar sus rigores» (Ferguson, 1974, 251). No es lugar de discutir si Ferguson estaba en lo cierto. Lo importante es el nexo que Ferguson establece entre benevolencia indiscriminada y civilización. Esto nos indica que Ferguson va claramente más allá del pragmatismo de la sociedad comercial. Se insinúa ya una moralidad centrada en la dignidad individual.



En este mismo sentido, afirma que el interés del comercio no es suficiente para mantener unida la comunidad de una sociedad civil. Si rige el interés del comercio, las «personas pierden su sentido común» [ya que las...] pretensiones de la sociedad civil son simples métodos para tranquilizar el espíritu político y encadenar las virtudes activas» (Ferguson, 1974, 280). Como resultado, si

«para cualquier pueblo el objetivo reconocido en política y en todos sus refinamientos internos es defender a la persona, y la propiedad del súbdito, sin ninguna consideración del carácter político, la constitución puede ser libre, pero sus miembros pueden ser indignos de la libertad que poseen» (Ferguson, 1974, 280).

Debido a esto, el sentido común requiere de «algo más» que la protección de los intereses comerciales. En otras palabras, la comunidad demanda un carácter político. Tal como vimos, el carácter político no puede venir de la sociedad comercial, ya que ésta no exige «más requisitos de la mente humana que la consideración del interés, ni otro estímulo que las expectativas de las ganancias» (Ferguson, 1974, 350). Así pues, la adquisición de comodidades y riquezas lleva al descuido por parte de los ciudadanos, a cuya consecuencia se corrompe el espíritu nacional «por el abuso de la seguridad, que se consigue gracias a la supuesta perfección del orden» (Ferguson, 1974, 281).

Frente a ello, Ferguson arraiga su comunidad en la conciencia de la dignidad individual. En concreto, el disfrute de la constitución libre se caracteriza por «miembros de la comunidad que se consignan entre sí como dignos de consideración y respeto» (Ferguson, 1974, 347). En otras palabras, no basta con que cada individuo posea un rango y privilegios, sino que éste tenga «conciencia de sus derechos personales» (Ferguson, 1974, 347).

El enfoque sobre «conciencia» y «las ideas» traza el camino para el «espíritu constitucional» del posterior Estado hegeliano. Sin embargo, para Ferguson, este fundamento espiritual no es suficiente para garantizar a largo plazo la persistencia de la comunidad moderna. La conciencia de los derechos necesitaba tomar forma concreta en una práctica política que necesariamente va más allá del mero interés comercial.

Con estas dos observaciones, Ferguson determina los dos polos entre los cuales se abre el «campo de batalla» entre los conceptos que buscan la reintegración de la comunidad frente al «desorden» de la dinámica social en la modernidad. El Estado nación es una de estas soluciones (Richter, 1996). En este caso, la modernización resulta ser justo lo contrario de lo que había supuesto Ferguson: en vez de disminuir los sentimientos patrióticos, el refinamiento de las costumbres lo ha fomentado. Dicho esto, la modernización parece no haber emancipado a los individuos de la homogeneidad cultural, sino que ha fortalecido su dependencia de ella.

Pero no debemos leer a Ferguson y su apelación al «vigor nacional» (Ferguson, 1974, 281) como retorno a la homogeneidad cultural. Para Ferguson, tal época ha sido superado por la sociedad civil. En este sentido, el retorno a la homogeneidad cultural no es compatible con las «ideas» de la sociedad civil moderna. La conciencia de los derechos personales aparece como alternativa. Y esta alternativa marca el camino que

es tomado por aquellos pensadores que quieren evitar la rendición de la nueva libertad individual a la homogeneidad nacional.

## LA «ETICIDAD» DE HEGEL. ¿UNA VISIÓN COSMOPOLITA DE LA SOCIEDAD CIVIL?

Ferguson ha acertado pensando en el ambivalente carácter de la sociedad civil moderna. Aun así, su sistema para reconciliar el acervo antiguo con el patrimonio liberal «tropieza con fragilidades prácticas y teóricas [ya que ambos...] no llegan a ser compatibles en la medida en que él hubiera deseado» (Wences Simon, 2006, 23).

Frente a ello destaca el fundamento del Estado de Hegel, tal como lo plantea éste en los *Principios de la filosofía del derecho*. Este modelo constituye la primera teoría de Estado y sociedad que es realmente moderna, ya que incorpora la experiencia real de la sociedad civil y la revolución industrial (Schnädelbach, 2016, 164). Hegel sigue a Ferguson en la idea de que la sociedad civil comercial y el Estado moderno expresan una nueva convicción «espiritual». A esta concepción añade el gran descubrimiento de Rousseau, la voluntad general<sup>6</sup> como base del orden social. Según Hegel, este «yo quiero» constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y moderno, y por lo tanto debe tener su existencia propia en el Estado» (Hegel, 2005, 429). Pero al mismo tiempo, comparte con Ferguson la desconfianza en la sociedad civil, ya que ésta «en cuanto a satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, de arbitrio contingente y gusto subjetivo, se destruye a sí misma en un gozo y destruye su concepto sustancial» (Hegel, 2005, 305). En otras palabras, tampoco cree que la sociedad civil sea capaz de sostener, por sí sola, el orden social de la comunidad moderna.

Para solucionar el problema de la sociedad civil, Hegel profundiza aún más en la noción de la conciencia de los derechos personales que ya había mencionado Ferguson. Igual que aquel, considera que el Estado requiere de una propia forma de «hábito», es decir, un código ético donde la idea universal del Estado queda reflejada en la vida

6. A pesar de conceder a Rousseau el mérito de haber establecido el Estado sobre el principio de la voluntad, Hegel no comprende la voluntad general de la misma manera de la que lo hace Rousseau. No razona el Estado como contrato entre las voluntades particulares de los individuos. Para Hegel, «la racionalidad, tomada abstractamente, consiste en la compenetración de la universalidad y la individualidad.» Consecuentemente, el Estado es «espíritu objetivo [y...] el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él» (Hegel, 2005, 371). Dicho esto, la determinación de los individuos es llevar una vida universal y sus actividades individuales deben tener como «punto de partida y resultado este elemento sustancial y válido universalmente (Hegel, 2005, 371).» Así pues, la racionalidad del Estado «consiste en la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad sustancial universal, y la libertad subjetiva, o sea el saber universal y la voluntad que busca a sus fines particulares. (Hegel, 2005, 371).» Contra el principio de la voluntad individual de Rousseau habría que recordar que «la voluntad objetiva es un concepto lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querido por su voluntad particular» (Hegel, 2005, 372-373). De esta manera, el énfasis se traspasa desde las voluntades particulares en la Asamblea rousseauiana hacia el orden constitucional, ya que «la autoridad del Estado real, si ésta se basa en fundamentos, éstos son tomados de las formas del derecho válidas en él» (Hegel, 2005, 371).

particular de los ciudadanos. Y este código ético se instituye con el derecho de los ciudadanos. Los derechos de la libertad subjetiva les dejan participar como individuos libres en la sociedad civil (Koslowski, 2008, 98). Entendido de esta manera, la «espiritualidad constitucional» constituye el trasfondo racional del Estado moderno, ya que ésta expresa la idea de la individualidad. Esta libertad tiene un impacto fundamental sobre la identidad de las personas. Igual que Ferguson, Hegel sostiene una transformación de nuestra identidad particular. Y esta transformación también tendrá sus implicaciones para nuestra identidad cultural.

Ahora bien, el concepto de sociedad civil e individualidad de Hegel es más complejo que el de Ferguson. Recordemos que Hegel entiende toda realidad social como manifestación dialéctica del movimiento del espíritu que se escinde entre la existencia universal y los sujetos (Goos, 2004, 157-158). En este sentido, el espíritu «sólo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo, se da un límite y una finitud en las necesidades [*Bedürfnisse*] naturales y en la conexión de esa necesidad [*Notwendigkeit*] exterior, y penetrando en ellas se cultiva, las supera y conquista así su existencia objetiva» (Hegel, 2005, 308). Debido a esto, no representan el fin universal ni «la candidez natural de las costumbres ni el goce como tal que en el desarrollo de la particularidad se alcanza con la cultura» (Hegel, 2005, 308). La liberación se alcanza con «el trabajo duro contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto» (Hegel, 2005, p. 309). Al final de este proceso, la voluntad subjetiva se ha dado objetividad, «en la cual es capaz y digna la realidad efectiva de la idea» (Hegel, 2005, 309). Dicho esto, la eticidad (*Sittlichkeit*) de la sociedad civil no es una simple forma de cultura, sino que representa la reflexión sobre la particularidad cultural que nos rodea como sujetos sociales. Sólo este momento reflexivo nos permite llegar a nuestros derechos personales, ya que el mismo derecho expresa un valor abstracto que no existe de tal forma en la naturaleza: el individuo, «aprehendido como persona *universal*, en lo cual *todos* somos idénticos.» (Hegel, 2005, 327). Es esta individualidad abstracta lo que expresa el derecho moderno. Y este derecho moderno nos permite vivir como alemanes o italianos, igual que es un derecho moderno ser católico, protestante o judío (Ottmann, 2008, 261). Con ello, Hegel razona la *autonomía privada* como fundamento del Estado moderno. En principio, esta autonomía privada sí tiene sus implicaciones para la dimensión cultural, aunque paradójicamente, ésta se expresa por haber dejado atrás nuestras identidades culturales dictadas por los colectivos sociales de nuestro entorno.

Ahora bien, sólo podemos disfrutar de la autonomía privada si estos derechos son realmente aplicados y sus valores compartidos por los ciudadanos. Para poder llegar a ello, debemos alcanzar un punto de reflexión que nos permite reconocer en nuestra naturaleza individual la pertenencia como miembros de la misma comunidad. Esto, a su vez, exige un nivel de abstracción que nos hace ver en nuestra actividad particular el fin universal. Pero el fin universal sólo se alcanza mediante el «allanamiento de la particularidad» (Hegel, 2005, 310). Y esto nos lleva a las instituciones del Estado que delimitan los excesos de la sociedad civil, aunque no debemos olvidar que son las mismas

instituciones las que garantizan su persistencia. Sin embargo, para que pueda haber tales instituciones, la cultura de una comunidad debe haber llegado a reconocer el verdadero sujeto del derecho abstracto. Y como ya se ha dicho, este sujeto es la individualidad, un concepto que no existe de tal forma en la naturaleza, sino que representa «una segunda naturaleza, en la que la voluntad es libre sin estar supeditada a la mera naturaleza.» (Jiménez Sánchez, 2020, 13). Aquí existe una gran diferencia entre Hegel y Ferguson. Para Hegel, la simple emergencia del Estado moderno demuestra que los sujetos han reconocido la necesidad de mediar sus relaciones sociales a través de instituciones. Esto significa que los sujetos deberían haber llegado a entender que la mera persecución de sus fines particulares no es una actitud legítima en el mundo social «exterior». Dicho esto, detrás de la reciprocidad entre Estado e individualización de la comunidad se esconde más que un simple cambio de paradigma en términos culturales. Se trata de una transformación *reflexiva*, es decir, el razonamiento sobre lo que es una comunidad social en su esencia. Y es esta nueva esencia la que queda reflejada en las instituciones del Estado. Su fin último consiste en garantizar a los individuos su autonomía privada por medio de su derecho constitucional. En este fundamento se distingue el Estado moderno de las comunidades antiguas. Y en su derecho constitucional queda instituida la abstracción de la particularidad.

Esto no significa que no pueda haber voluntad particular en el Estado. Hegel concede espacio a los ciudadanos para el libre desarrollo de sus actividades en las esferas particulares de la vida profesional. Estos «estamentos» no son comparables con los estamentos de la sociedad feudal, porque expresan la situación profesional de los ciudadanos, basada en su voluntad subjetiva. Como consecuencia, «la determinación última y esencial radica en la opinión subjetiva y en el arbitrio particular que encuentran en esta esfera su derecho, su mérito y su honor» (Hegel, 2005, 324). En otras palabras, el ciudadano tiene libertad de elegir su función en la sociedad civil. Aparte de ello, como persona privada, tiene derecho a practicar su identidad y poseer propiedad. Esto no quita que deba tener, sí o sí, una dedicación profesional si aspira a ser más que una «mera persona privada» (Hegel, 2005, 326). Entendido de esta manera, la identidad *pública* de los ciudadanos del Estado hegeliano queda determinada por la función que cumplen en la esfera profesional.

Y aquí empiezan los problemas de la construcción hegeliana de Estado. Estos problemas afectarán a los derechos de sus principales sujetos, los ciudadanos. Hegel no concede a los ciudadanos una identidad pública, ni mucho menos la posibilidad de ejercer una voluntad política en el Estado. Hegel entiende esta voluntad política con el «yo quiero» del monarca, aunque ni siquiera se trata de una auténtica decisión individual, sino «de un hombre que diga 'sí' y ponga el punto sobre la i, pues la cima debe estar constituida de tal manera que la particularidad del carácter no sea significativa» (Hegel, 2005, 431). Esta aniquilación de las voluntades particulares en los asuntos públicos se repite cuando Hegel pretende mediar «universalidad empírica», es decir, la voluntad de los ciudadanos, con los estamentos profesionales y luego éstos con el funcionariado del Estado (Jiménez Sánchez, 2009, 187). Como resultado, la aniquilación

de cualquier carácter particular en los asuntos públicos nos lleva a un Estado, donde de facto no hay voluntad política. Dicho esto, es legítimo constatar, que el diseño institucional del Estado hegeliano no está a la altura de sus propias premisas (Bogdandy, 1991, 521). Estas insuficiencias se hacen notar sobre todo en el incumplimiento de su fundamento, el «yo quiero» del mismo ser humano, como diferenciación esencial de la cohesión colectiva del mundo antiguo. Debido a esto, Ferguson mantiene razón frente a Hegel cuando exige que la comunidad moderna requiera también de un «carácter político», es decir, un interés que vaya más allá del mero interés comercial, y esto implica necesariamente una identidad que vaya más allá de la autonomía de la esfera privada.

Si reconsideramos los pasos que llevaron a Hegel a la momificación (Jiménez Sánchez, 2014, 286) de la voluntad individual en su Estado, detectamos que igual pudiera haber identificado la «universalidad empírica» con la soberanía popular y no con los estamentos (Jiménez Sánchez, 2009, 187), y el «yo quiero» del monarca con el poder legislativo (Jiménez Sánchez, 2009, 192-193) —ambas dentro del orden constitucional como realización formal de la idea de la individualidad (Jiménez Sánchez, 2009, p. 176). No entramos en detalles aquí sobre cómo su desconfianza hacia la multitud y el rechazo de la voluntad de todos (Jiménez Sánchez, 2009, 183) le impedían llegar a un modelo, que hoy conocemos como democracia representativa y constitucional (Jiménez Sánchez, 2009, 193)

En mi opinión, incluso si Hegel hubiese concedido a los ciudadanos la garantía formal de ejercer la voluntad política en su Estado, quedaría desaprovechado su concepto de individualidad que desenlaza su modelo abstracto del Estado. De ello se podría haber deducido una comprensión más cosmopolita de la identidad cultural.

Recordemos que Hegel, en principio, diferencia entre mundo antiguo y mundo moderno por una nivelación ética que conecta el reconocimiento de la voluntad individual con la reflexión sobre su entorno particular (y la abstracción del mismo en las instituciones). De ello surge un nuevo sujeto político (la persona *privada*). Sin embargo, a la hora de cruzar la frontera hacia la esfera pública, Hegel reduce al ciudadano a un sujeto económico, sin tomar en consideración un posible «refinamiento» de su anterior identidad cultural. Para Hegel, la sociedad civil reflejante de la conciencia individualista del mundo moderno es un mero sistema de necesidades, basado en los derechos de propiedad y de administración jurídica de estos intereses (Hegel, 2005, 310). En otras palabras, Hegel reemplaza las identidades culturales pre-modernas por una individualidad privada y económica, encubierta por las instituciones del Estado. Consecuentemente, la ciudadanía no va más allá de ser un sujeto económico.

De esta forma, los individuos no pueden influir en las determinaciones de la idea ética, sino que están obligados a respetar las normas éticas (Jiménez Sánchez, 2009, 183). Hegel encierra una vez más a los individuos en las obligaciones de la sociedad civil, y la convierte en una «mitología cientificista» (Koslowski, 2008, 107), cuyos valores se presentan en términos del conocimiento absoluto. Todo el problema está vinculado a que Hegel quiere desarrollar su modelo de Estado de modo científico, y no de modo político (Jiménez Sánchez, 2009, 183). Pero así se pierde la observación de Ferguson,

quien había exigido un carácter político también para la sociedad civil individualizada. Esto no quita que Hegel relacione la emergencia de la sociedad civil con la idea formal del Estado que transforma la conciencia de los ciudadanos. Sin embargo, Hegel no desarrolla esta idea, sino que permanece en el monismo de su sistema (Koslowski, 2008, 106) que deja de lado la individualidad que acaba de rescatar de su determinación cultural-colectiva.

Ahora bien, se podría argumentar que es justo el desplazamiento de la identidad nacional y religiosa al ámbito privado lo que hace que el Estado hegeliano sea atractivo para una sociedad cosmopolita. Pero el hecho de que la nación haya utilizado de facto a las instituciones anónimas y universalistas del Estado para reclamar su primacía (Avineri, 1962, 484) demuestra más bien lo contrario. El «idealismo objetivo» del Estado hegeliano no alcanza la realidad social compleja (Koslowski, 2008, 107), sino que la diversidad cultural se pierde también con el ahogo de la identidad política en su construcción científica y artificial.

Como resultado, el gran potencial de vincular al Estado moderno con una realidad social compleja no se aprovecha, porque no sabemos cómo los miembros de la sociedad civil interactúan, una vez que se les haya concedido el derecho a vivir como italianos, franceses, católicos o protestantes. Como Hegel reduce la identidad del ciudadano a un sujeto económico, no sabemos cómo pudiera haber influido la individualización en su determinación cultural. Debido a esto, habrá que completar la individualidad formal del ciudadano por una dimensión que Hegel temía. En otras palabras, habrá que mirar «al otro lado», hacia la dimensión subjetiva, e investigar más en qué tipo de conciencia particular podríamos encontrarnos en ciudadanos que han tenido la oportunidad de abstraerse de su contexto cultural durante su participación en la sociedad civil. En este sentido, debemos cuestionar la visión reduccionista sobre la sociedad civil y preguntarnos si realmente podemos reducir al ciudadano a su «espiritualidad constitucional» para mantener sus derechos económicos. O, tal vez, ¿hay algo más que decir en este asunto?

## **DIFERENCIACIÓN SOCIAL Y «REFINAMIENTO CULTURAL» EN SIMMEL**

Mientras Ferguson sostiene que las particularidades culturales persisten en el ambiente comercial de la sociedad civil moderna (Ferguson, 1974, 239), Hegel asocia el término «cultura» con «la inocencia del estado natural» (Hegel, 2005, 308), de la que con insistencia diferencia de la sociedad civil del Estado. Consecuentemente, la concepción cultural del «espíritu del pueblo» cede paso al término artificial de la eticidad para circunscribir la convivencia de los ciudadanos en el Estado (Bogdandy, 1991, 523). Esto no quita que podamos comprender la eticidad también como una forma específica de cultura. El autor que emprende este camino es Georg Simmel. Aun así, el concepto de cultura se parece tanto a la «eticidad» de Hegel que es legítimo deducir que ambos conceptos proceden del mismo fenómeno espiritual (Goos, 2004, 247). Pero los dos autores no lo desarrollan de la misma manera. Eso sí, Simmel opera con premisas

implícitas que se parecen al concepto del espíritu de Hegel (Goos, 2004, 162). No obstante, Simmel defiende el sujeto frente a su desaparición en la totalidad (Goos, 2004, 251) Así pues, su concepto de cultura acentúa más el origen subjetivo de una comunidad cultural que la eticidad de Hegel (Goos, 2004, 163).

Simmel comprende la cultura como «la formación armoniosa de la personalidad» (García Chicote, 2020, 173). Esta concepción está influida por un ideal de enseñanza que pretende estimular y desarrollar las capacidades *subjetivas* para el bien común (Lichtblau, 2019, 45-46) De ahí su «concepción ahistórica y subjetivista de la relación sujeto-objeto» (García Chicote, 2020, 173) que nos permite caracterizar el contenido específico de la experiencia con la modernidad, tal como se refleja en las diferentes esferas culturales y en la vida diaria (Lichtblau, 2019, 7)

Para Simmel, el fin de la formación cultural es el individuo autodeterminado, cuyo «contenido específico de su alma humana» (Lichtblau, 2019, 53, mi traducción) resalta en su espacio personal. La conquista de esta interioridad específica frente a la «objetivación» de la exterioridad es la esencia del sujeto cultural moderno, ya que forma el correlato necesario en el desarrollo de una sociedad caracterizada por la desmitificación y «naturalización de las relaciones prácticas» exteriores (Lichtblau, 2019, 48, 53). Incluso podríamos decir: el sujeto privado, cuya autonomía expresaba para Hegel la garantía de la libertad en el Estado moderno, obtiene en la «interioridad individual» de Simmel su carácter personal y su reconocimiento social, tal como lo expresa la cultura de este sistema.

De esta forma, podemos complementar la objetividad ética de Hegel por la subjetividad cultural de Simmel. Y esto nos abre un camino intermedio para comprender la realidad individual en su totalidad. Por un lado, podemos rescatar la cultura de su momificación en el Estado. La cultura representa la determinación de la conciencia subjetiva en *todas* las posibles realidades (Goos, 2004, 243-244). Entendido de esta manera, cualquier realidad social se forma en un contexto cultural y se transmite por medio de una determinada cultura. (Goos, 2004, 248). Debido a esto, la sociedad civil y el Estado residen también en una forma específica de cultura. Por otro lado, sólo podemos reconciliar las totalidades individuales de las diferentes prácticas culturales si existe un sistema general, una «sustancia originaria» que no es cultura en su esencia, sino que queda representada por ella (Goos, 2004, 160, 245, 249). Aquí entra el conocimiento absoluto del sistema hegeliano que –por representar la razón universal– debe haberse deshecho en su idea de cualquier determinación cultural. Dicho esto, el compromiso entre la «objetividad» del espíritu hegeliano y la «subjetividad» de la cultura de Simmel expresa el alcance del conocimiento universal por medio de distintos procesos culturales.<sup>7</sup>

---

7. En concreto, esto significa que la particularidad cultural debe alcanzar en su conciencia un estado de conocimiento universal. Universalidad significa que su aplicabilidad no debe limitarse a una sola cultura, sino que debe alcanzarse también por medio de otras culturas. Ello implica que esto se alcanza *necesariamente* por vías distintas. Así pues, el sistema universal debe demostrar su validez en distintos

Ahora bien, lo que aquí interesa es cuales son para Simmel las específicas condiciones que permiten dar lugar a este proceso. Cabe decir que tiempo antes de desarrollar su concepto de cultura consistente en términos lógicos,<sup>8</sup> su obra sociológica ya analizó las precondiciones que permiten a las personas el desarrollo de sus posibilidades culturales internas (Lichtblau, 2019, 45).<sup>9</sup> Así pues, debemos enfocarnos en la «relación gradual entre individualización y socialización» (Lichtblau, 2019, 45, mi traducción) que da lugar a este sujeto cultural moderno. En este contexto, es importante anotar que Simmel establece el nexo entre el «triunfo del principio racional» (Simmel, 2015, 116, mi traducción) y la creciente diferenciación social de la época moderna. De esta forma, su discurso de «cultura ética» conecta directamente con el fenómeno social que rodea la compleja relación entre sociedad civil y Estado nación.

Igual que Ferguson y Hegel, Simmel diferencia entre conciencia individualizada y estrechos lazos con lo común, identificando el «avance de la cultura» con lo primero y la «sencillez» de comunidad mantenida por las «fuerzas simples» con lo segundo. Consecuentemente, la unidad colectiva del estado «primitivo» destaca por la asociación psicológica entre sus miembros, es decir, concepciones compartidas causando en todos ellos el mismo tipo de sentimiento de enemistad o amistad. Claro está que tampoco se reconoce la individualidad de la persona fuera del grupo, sino que la personalidad queda reducida a una identidad colectiva. Esto cambia con una estructura más compleja de la sociedad y la repartición de tareas, que fortalecen al individuo. En este sentido, la diferenciación social es una condición *sine qua non* para la individualización de los miembros de una comunidad, porque lleva a la diferenciación de la conciencia (Simmel, 2015, 24-36).

De ellos surgen cambios más profundos para las normas de la comunidad. A nivel intersubjetivo, se saca el sujeto de los complejos sociales que le rodean. Como consecuencia, se sustituye la culpabilidad colectiva por un concepto de culpabilidad individual (Simmel, 2015, 38-39). De esta forma se produce la independización moral de los individuos. Pero al mismo tiempo, la individualización nos hace ver la necesidad

---

procesos culturales. Al mismo tiempo, la «universalidad» de las culturas individuales se mide por su realización de esta idea general (Al respecto, véase Goos, 2004, 252-253).

8. Según Ole Goos, el concepto de cultura de Georg Simmel representa un sistema autorreflexivo y completo en sí mismo, además de ser consistente en términos lógicos. Los principios de este concepto se encuentran en dos obras, *El concepto y la tragedia de la cultura* de 1911 y *El conflicto de la cultura moderna* de 1918. Aun así, la elaboración más compleja y avanzada de la cultura la presenta en su ensayo sobre la *Filosofía del dinero* de 1900 (Al respecto, véase: Goos, 2004, 4-24).
9. La obra que trata el fenómeno de la diferenciación social y que aquí interesa, fue publicado un tiempo antes (en 1890) de su concreción teórica de la cultura. Pero a pesar del «carácter fragmentario» de la compleja obra de Simmel, existe un hilo conductor que conecta sus diferentes ensayos a base de la idea de que hay una visión específica del mundo moderno y que ésta se refleja en diferentes esferas de la vida humana (Lichtblau, 2019, 6). Dicho esto, no sorprende que encontremos las premisas básicas de su concepto sobre el sujeto cultural moderno ya en su relativamente temprano ensayo sobre diferenciación social: el protagonismo del sujeto en la interacción con su entorno y la transformación reflexiva del código ético a causa de la individualización.



de actuar de forma altruista en un espacio social compartido si queremos conseguir nuestros objetivos personales. Aquí, nos volvemos a encontrar con el momento reflexivo de la eticidad de Hegel. En otras palabras, la individualización implica el reemplazo de un concepto de código ético por otro. Ahora destaca la delimitación de la eticidad hacia el individuo. Y debido a esto, la concepción de la igualdad universal está estrechamente vinculada con la esencia y el valor de la individualidad (Simmel, 2015, 45-47, 59). Pero, ¿cuáles son los factores que condicionan tal «avance de la cultura»?

Para Simmel, la causa para el refinamiento del código ético se debe al engrandecimiento de los círculos sociales. Su efecto inmediato es la conexión de los miembros de un círculo lejano que sobrepasa la afiliación a un grupo socialmente limitado. De esta forma, los miembros de una comunidad se emancipan de las fronteras de la nacionalidad (Simmel, 2015, 50-58). En vez de considerarse en su identidad colectiva, las personas se reconocen en la individualidad del otro (Simmel, 2015, 69). Este momento reflexivo ya lo reconocemos en la eticidad de Hegel. Sin embargo, Simmel introduce un elemento nuevo cuando trata los efectos *psicológicos* de esta reflexión en la conciencia del sujeto.

La individualidad se concreta en la diversidad de prácticas a raíz de nuestras preferencias personales. Al mismo tiempo, la individualidad constituye el vínculo común que sobrepasa todas las diferencias personales. Esto nos hace comprender la personalidad en su diversidad interna y nos facilita ponernos en el lugar de otro. Así pues, la *empatía* refleja las sensaciones de un espacio social individualizado (Simmel, 2015, 113-114). Precisamente, la abstracción cultural en la individualidad implica este «desarrollo psicológico del reconocer» (*psychologische Entwicklung des Erkennens*). De ahí nuestra capacidad de *reconocer* el refinamiento de la vida social (Simmel, 2015, 70). En otras palabras, el sujeto individual desarrolla el sentido para la complejidad del entorno social y de las propias personas, considerando y aceptando sus contradicciones. De esta forma, se aprende a reconocer los altibajos, contradicciones y rarezas de lo individual (Simmel, 2015, 71). Así pues, la comunidad individualizada cuenta con una diversificación de nuestras impresiones, donde se tienen en cuenta los distintos contenidos que constituyen nuestra personalidad (Simmel, 2015, 85-99). Pero también se hace visible que la formación de la individualidad (y su reconocimiento) va emparejada a una *convicción cosmopolita* que trasciende la estrecha vinculación a un grupo socialmente limitado (Simmel, 2015, 55).

De ello surge una nueva práctica cultural. El grupo deja de regular la actuación de los sujetos (Simmel, 2015, 100). En su lugar, el individuo decide. Por tanto, es una consecuencia lógica que combine los elementos de su cultura de manera individual (Simmel, 2015, 100). Las diferencias sociales no se alinean ya con el entorno social inmediato y externo. En su lugar, reproducen las preferencias individuales que sobrepasan los espacios sociales «naturales» (Simmel, 2015, 100, 134). La homogeneidad del grupo colectivo cede paso a la heterogeneidad de la persona que se organiza ahora en la homogeneidad de círculos en línea con sus preferencias personales (Simmel, 2015, 111). Se hace visible que el individuo gana terreno en el ámbito de su propia

identidad cultural. No pierde su identidad cultural, sino que la reconstituye a raíz de sus preferencias subjetivas. De esta forma, el individuo recupera su derecho a la cultura.

En este sentido, el grado del desarrollo cultural de una comunidad se mide por la diversificación de la asociación individual, donde los individuos reconcilian sus diferentes intereses. Claro está que el sistema institucional debe responder a la diversificación de los intereses individuales (Simmel, 2015, 90, 95, 105). Esto no quita que deba haber un balance entre el deseo a la especialización por parte de la persona singular y el interés general de toda comunidad. Precisamente por eso la cultura necesita ampliar continuamente los círculos de actuación para que pueda haber el mismo grado de diferenciación entre la tarea individual y la social (Simmel, 2015, 142).

Al final de este proceso, encontramos una nueva forma de comunidad. En esta comunidad, la cercanía de las personas deja de constituir la esencia del grupo. En su lugar tenemos relaciones sensitivas, mantenidas por individuos que han venido originalmente de grupos muy lejanos. El contenido, y no la necesidad natural y externa, determinan ahora la esencia de esta comunidad. Y este contenido debe expresar en sí mismo consideraciones prácticas más elevadas que la mera necesidad de la naturaleza (Simmel, 2015, 100, 104). Y esto implica que el contenido de la relación individual vaya necesariamente más allá del interés económico.

En resumen, es legítimo constatar que Simmel completa la eticidad hegeliana con «hábitos culturales» propios de una sociedad individualizada. Es importante anotar que la cultura como sistema de valores y fundamento de las asociaciones humanas no desaparece. Sin embargo, es la forma de la práctica cultural lo que experimenta cierto tipo de refinamiento. La individualización reflexiva induce a una nueva versión sobre nuestro entorno social. Nos hacemos conscientes de su *diversidad* y del *contexto* de las singulares actuaciones subjetivas. Y esto nos permite identificar la complejidad real de la comunidad a través de sus individuos, o incluso diferenciar entre las singulares motivaciones detrás de las actuaciones individuales. Sólo es consecuente que tal visión refinada de la realidad social promueva nuevas formas de asociación social en la que las motivaciones personales, pero no las externas demarcaciones naturales determinan el contenido de la agrupación. Y este contenido no sólo es económico. Son los distintos rasgos de la personalidad, sus intereses, sentimientos y gustos los que se reflejan en estos tipos de organización. De esta forma, se relativiza nuestra propia identidad cultural. Y la relativización induce a una reflexión sobre nuestra propia identidad que permite también distanciarnos *éticamente* de aquellos elementos que no (o ya no) corresponden a los valores de nuestra vida social. En vez de ser determinados por nuestro entorno cultural, recuperamos nuestro derecho a la cultura. Pero este derecho sólo lo podemos aplicar si estamos dispuestos a refinar nuestra propia identidad cultural aceptando la diversidad la complejidad, abriéndonos a la contradicción y los matices que inhabitan el entorno social, tanto en el nuestro como en el ajeno. De esta forma, se amplían las fronteras de la comunidad social, haciéndonos capaz de ver la individualidad en «el otro» en vez de reducirle a su identidad colectiva.

Así pues, no es el «mero interés comercial», sino que es el derecho a la cultura lo que marca la «eticidad» de la sociedad civil individualizada. Y su práctica cultural expresa la empatía, la reflexión y el relativismo cultural.

## **¿DESDE LA SOCIEDAD CIVIL MODERNA AL «DEMOS EUROPEO»? CONCLUSIONES PARA UNA EUROPA COSMOPOLITA**

La tematización de la sociedad civil nos señala los problemas que plantea la individualización para la integración política. El refinamiento de las costumbres es clave para entender la problemática relación del Estado nación con la democracia. Y esto nos llevará a las posibilidades y límites de un sujeto cultural europeo.

Hemos visto que no podemos tratar a los ciudadanos como meros sujetos económicos, sino que también debemos considerarlos como sujetos culturales si queremos concederles una identidad política. Es de esperar que la práctica cultural no se limite al ámbito privado, sino que se extienda a la esfera pública, donde los ciudadanos ejercen sus derechos democráticos. En este sentido, la teoría política moderna sostiene un trasfondo cultural común en el que pueden aplicarse los derechos de la democracia. En su lectura tradicional, este trasfondo cultural común se basa en la exclusividad e inmutabilidad de una identidad nacional exógena (Máiz, 2018, 180, 198). La alternativa presentada en este ensayo parte de una premisa distinta. Se puede interpretar el «trasfondo cultural común» de otra manera. Es decir, no como rasgos particulares de un sólo colectivo, sino como una serie de convicciones compartidas entre los ciudadanos. El cambio de paradigma resulta de la individualización de la esfera política común y el «allanamiento» de su particularidad cultural en las instituciones, tal como fue señalado por los tres autores con el ejemplo histórico de la sociedad civil. Y tal como vimos, el mismo concepto del Estado racional sólo tiene sentido en este contexto.

Ferguson vincula el Estado moderno a una determinada forma de comunidad. Su emergencia resulta de la individualización y el «refinamiento de las costumbres». De esta manera se distingue de la impregnación colectiva en las culturas antiguas. Esto da lugar a una nueva «conciencia moral» orientada hacia el interés y la dignidad individual. Sin embargo, esta forma de sociedad necesita instituir una comunidad política capaz de asegurar la dignidad individual frente al individualismo devastador.

Hegel no resuelve este dilema de forma política, pero sí nos da el fundamento jurídico de este orden social. El Estado, establecido sobre el reconocimiento de la individualidad, refleja en su derecho constitucional la abstracción de la particularidad cultural. Su institución resulta de la reflexión de la comunidad sobre su propia esencia, y consecuentemente, la práctica ética de los ciudadanos incorpora esta reflexión. No sólo tienen derechos por ser individuos, sino que se reconocen y respetan entre sí como individuos. En otras palabras, el Estado constitucional requiere de una «espiritualidad constitucional» compartida y vivida por los ciudadanos.

Es legítimo decir que Simmel entiende la eticidad de Hegel como refinamiento de la identidad cultural. La particularidad cultural no desaparece en el Estado, pero se cambia la forma de su práctica social, ya que el individuo se relaciona con ella de otra manera. Esto tiene sus implicaciones para el espacio social compartido. Como el individuo gana más espacio, las relaciones sociales se establecen a raíz de las preferencias individuales. El derecho individual a cultura reemplaza a la determinación externa de la identidad por el colectivo. Los estereotipos entre los grupos, así como la sumisión del individuo a la identidad colectiva desaparecen. En su lugar surge una nueva convicción cosmopolita que se basa en la individualidad como enlace común. Esto da lugar a una visión más diferenciada sobre el entorno social.

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones para la problemática de la democracia europea y su relación con su supuesto antípoda, la democracia nacional?

Si abandonamos el campo teórico y nos trasladamos hacia el ámbito empírico, deberíamos identificar la correlación entre refinamiento cultural e individualización como «constante psicosocial» (Seidendorf, 2007, 33) de toda forma de socialización humana. Sin embargo, paradójicamente, ésta parece haber logrado su mayor importancia en la consolidación de la comunidad nacional. Miles de extraños se identificaron como miembros de la misma «comunidad imaginada» a raíz de «rituales» individualmente compartidos; por ejemplo el consumo del periódico o la literatura (Anderson, 1993, 43-61). Así pues, la misma historia de la comunidad nacional es una muestra ejemplar de que las relaciones de contenido, basadas en la preferencia individual, fortalecen el sentido de comunidad que sobrepasa a las delimitaciones externas.

Ahora bien, también sabemos que la «comunidad imaginada» es sólo una parte de la exitosa historia del Estado nación. Tarde o temprano, la institución política de la comunidad nacional implicó un proyecto de homogenización cultural (Smith, 2005, 136). Entonces, ¿deberíamos presumir que la individualización absorbe nuestra identidad cultural en las instituciones de un Estado para dar lugar a una externalización colectiva todavía mayor? Argumentando así, nos olvidamos de que esta concepción monista del Estado nación sólo es una variedad entre muchas posibles formas de practicar la identidad nacional (Máiz, 2018, 180-181). Su peso histórico se explica por la emergencia del Estado territorial soberano y la comprensión fáctica de su poder político, que justificaba su reclamación universal de la sociedad con la semántica de la identidad cultural dominante (Richter, 1996, 99-101; Máiz, 2018, 186).

Si somos capaces de dar lugar a una realidad política alternativa, el discurso nacional puede tomar una forma bien distinta. Para encontrar una respuesta, debemos mirar a un contexto político que no responde al clásico escenario del Estado nacional soberano. Este espacio «post-soberano» lo encontramos en las instituciones supranacionales de la Unión Europea.

Y efectivamente, los discursos sobre el proyecto europeo, tal como se desarrollaron en las esferas públicas de Francia y Alemania, dos de los Estados miembros más antiguos, demuestran un notable cambio de paradigma. La consolidada práctica en instituciones políticas compartidas llevó a una modificación de la perspectiva sobre la otra nación.

Se dejaron atrás los estereotipos de dos comunidades separadas. En su lugar, el discurso modificado ha relativizado la propia perspectiva, integrando la visión del otro. Más importante aún, se desarrolló una sensibilidad para los matices y significados del debate en la nación vecina. Como resultado, el discurso tiene una dinámica propia, donde el contexto nacional ha dejado de ser el determinante para los argumentos. En su lugar, ha evolucionado una nueva dicotomía (integracionista vs. soberanista) que sobrepasa las esferas nacionales e incluso trasciende el antagonismo interior del Estado nación entre «izquierda» y «derecha», pero sin sustituir a estos conflictos políticos y sociales precedentes. Aunque los participantes de este nuevo discurso siguen abordando su respectiva comunidad nacional, el discurso en sí destaca por su racionalidad, es decir, su orientación en el peso de argumentos, donde el contexto nacional constituye, como mucho, un factor más de orientación general. Esto marca un fuerte contraste al inicio de la integración, cuando apenas existía conocimiento del país vecino. No sorprende que los estereotipos y prejuicios nacionalistas hayan dominado la interpretación de las posiciones y hechos políticos en aquellos tiempos (Seidendorf, 2007).

Así pues, la relación individual de contenido ha reemplazado a la externalización colectiva, por lo menos en las esferas públicas de dos Estados miembros con una larga experiencia de práctica institucional común. En este caso, sí disponemos de una esfera pública transeuropea, aunque ésta se plasme a través de las esferas públicas nacionales. Esto no quita su impacto importante sobre los discursos nacionales. Se produjo una reflexión sobre la propia identidad en conocimiento de la perspectiva del otro, dando lugar a un discurso nacional alternativo.<sup>10</sup> Dicho esto, el análisis del discurso de Seidendorf es una muestra empírica de la transformación de las identidades nacionales desde una comprensión excluyente y encerrada hacia un concepto más «abierto» y «empático» con lo que anteriormente ha sido considerado como «el otro».

De ello surgen conclusiones importantes para la democracia postnacional y más concretamente para la democracia europea.

En líneas generales, siempre podemos salir del monismo del Estado nación cuando existen alternativas concretas de actuación política frente a la primacía de la comunidad nacional (Seidendorf, 2007, 375). Debido a esto, el refinamiento cultural va condicionado por una racionalidad ética, es decir, una consolidada práctica institucional racional común. Esta «comunidad postnacional» se distingue fundamentalmente del monismo nacional, ya que no absorbe la identidad cultural, sino que induce una reflexión sobre la propia identidad. Se cambia la forma de la práctica de la identidad, pero se mantiene los círculos culturales existentes. Aplicando estas conclusiones al problema de la democracia europea:

---

10. En ello destaca la reflexión crítica sobre la historia de la propia nación que se vincula a una identidad europea común de manera que se considera los extremismos del pasado como un problema paneuropeo, y no sólo de un solo país. (Al respecto, véase: Seidendorf, 2007, 278, 361-368)

No podemos, ni a nivel teórico, ni a nivel empírico<sup>11</sup>, mantener la tesis de que no haya un *demos* como referente a una democracia europea. Aun así, tampoco debemos entender este *demos* europeo en analogía al *demos* nacional. Se trata de ampliar la parte política del *demos* nacional mediante una dimensión europea (Seidendorf, 2007, 14). El *demos* europeo se constituye a raíz de la reflexión en las esferas públicas nacionales y debido a esto, requiere de una adaptación flexible a la situación política concreta de la integración (Seidendorf, 2007, 374). Esto significa que no se puede ni se debe repetir la historia del *demos* nacional a nivel europeo. El *demos* europeo es una modificación gradual del *demos* nacional, igual que lo pudiera haber sido la nación en referencia a sus distintas identidades culturales. Al mismo tiempo, el *demos* europeo es más que un mero complemento a la identidad nacional. Hablamos de esferas públicas nacionales europeizadas. La esfera pública se transforma de tal manera, que se abre la visión diferenciada y reflexiva sobre la identidad cultural. Entonces, «Europeización» significa que los discursos nacionales cambien para ser compatibles a nivel europeo. Y la condición *sine qua non* sólo puede ser la aceptación de la diferencia (Seidendorf, 2007, 51). Esto no excluye malentendidos, diferencias e incluso enfrentamientos. Pero sí se excluyen determinadas formas de practicar enfrentamiento, ante todo, la generalización y los estereotipos del «otro» a raíz del desconocimiento. Aquí entra también el rechazo de los extremismos del pasado. En este mismo sentido, habrá que contradecir a aquellas posiciones que descartan la identidad europea por su supuesta renuncia a la historia de la nación.<sup>12</sup> No se trata de renunciar a la identidad nacional, sino de distanciarse de una forma *específica* de esta identidad. La identidad europea significa que no se sumerjan las identidades a una identidad común, pero que se fortalezca y promueva la convivencia a raíz del refinamiento de nuestras identidades culturales. Esto no excluye que la historia nacional, con sus ambivalencias y contradicciones, se vea reflejada críticamente en un canon de valores universales.<sup>13</sup> Aun así, estos valores universales deben alcanzarse en las distintas esferas culturales de las naciones europeas.

Este último paso nos lleva al elemento más importante de la democracia, los ciudadanos. Dicho esto, ¿qué conclusiones podemos sacar de ello para salir del dilema institucional de la Unión Europea, tal como lo plantea Bickerton?

No puede instituirse una democracia europea sin que la cultura europea se refleje en la práctica social de los ciudadanos. Ellos también necesitan incorporar el momento reflexivo en su identidad nacional. En esta misma línea, algunas propuestas de reforma de la Unión Europea apuntan a la ciudadanía europea para desarrollar su potencial para liberar la mente del individuo de la dominación del Estado nación y así «institucionalizar la idea de pertenencia cívica en un continente que ha sido plagado por las consecuencias de pertenencia étnica durante un siglo entero» (De Witte, 2018, 99, mi traducción). La condición *sine qua non* para ello es la europeización de las esferas públicas nacionales y

11. Al respecto, véase: Seidendorf, 2007, 374.

12. Véase Bartoszewicz, 2014: p. 45.

13. Véase la interpretación del patriotismo constitucional por Habermas (Habermas, 1986).

la politización de los asuntos europeos (Risse, 2014, 1213). Este ensayo ha demostrado que las esferas públicas europeas ya cumplen con la primera condición. Pero la segunda condición requiere de la disponibilidad de concretas alternativas políticas frente a la primacía nacional. En este mismo sentido, la llamada «afectividad» del distanciamiento nacional sólo llega a ser un problema cuando *no* existan estas alternativas concretas de actuación que posibiliten percibir la realidad social diferente (Seidendorf, 2007, 374). En otras palabras: pese a que exista una esfera nacional europeizada, una democracia europea requiere de la visualización de alternativas concretas de actuación política. De ahí pueden venir demandas políticas concretas por parte de los ciudadanos. Esto quiere decir que el peso para democratizar la Unión Europea no sólo puede caer en manos de los ciudadanos. Las instituciones políticas de la Unión Europea deben responder a las demandas de una conciencia pública europeizada y permitir la actividad política democrática correspondiente. En este contexto, los análisis señalan también a los líderes políticos, y a su responsabilidad de incluir Europa en el debate público y «poner sobre la mesa» la idea de una Europa política en forma de concretas opciones políticas. De ello surgen puntos de partida para que los ciudadanos puedan desarrollar y comunicar sus preferencias políticas. Entendido de esta manera, el populismo sería más bien la consecuencia, siempre cuando *no* se proponga a los ciudadanos las perspectivas de actuación política a nivel europeo. Sólo bajo esta condición se retirarán los ciudadanos hacia la exclusividad de su esfera nacional.<sup>14</sup> Pero no es necesariamente una constante del sistema, tal como lo sostiene Bickerton. Con esto se hace visible que la cultura y democracia europea se condicionan mutuamente.

Debido a esto, la salida del dilema debe girar en torno a un fundamento normativo de la ciudadanía europea (De Witte, 2018, 98) con derechos políticos concretos (Schelke, 2019) para que los ciudadanos tengan la posibilidad de desarrollar una identidad cosmopolita. Esto supone un gran paso si partimos del estado actual de la ciudadanía europea: Ésta no sólo viene predeterminada por la identidad nacional del respectivo Estado miembro, sino que resulta ser, en su dimensión transnacional, el ejemplo ilustre del error de Hegel de reducir a la identidad pública del ciudadano a un

---

14. Otros estudios más recientes llegaron a conclusiones muy parecidas que Seidendorf. Incluso afirman la emergencia de un demos europeo y que éste ha sido reforzado en la crisis del euro en la primera década del siglo XXI. Esto demuestra una creciente politización de los asuntos europeos y la intensificación del debate, teniendo lugar en esferas públicas europeizadas, aunque eso sí, el grado de politización varía en los distintos Estados Miembros. Sin embargo, si esta constelación lleva a «más Europa» o al retorno al Estado-nación, depende de cómo se enarcan los asuntos tratados en el debate público. En otras palabras, la emergencia de una comunidad transnacional depende de si la politización de los asuntos europeos y la europeización van en conjunto o no. En este sentido, se recomienda a líderes europeos no dejar Europa fuera del espacio comunicativo sólo a los políticos euroescépticos. Con ello, se vuelve a afirmar la tesis de Seidendorf también para el relativamente reciente contexto de la crisis del euro: debe haber verdaderas alternativas de actuación política para que el impacto de la europeización no induzca a la formación de identidades excluyentes. Al respecto, véase también: Risse, 2014)

mero sujeto económico.<sup>15</sup> En cambio, si quisiésemos realmente asumir en la ciudadanía europea un sujeto cosmopolita de una democracia postnacional, deberíamos sustituir su actual carácter complementario por una auténtica ciudadanía política que da primacía a la identidad europea. Tal paso implicaría necesariamente un cambio profundo de la estructura actual de la Unión Europea, mejor dicho, una modificación de los Tratados que instituye una Unión Política. A pesar de su actual carácter utópico, los reproches que ha tenido que sufrir la visión democrática de Europa en la última década, no han podido silenciar a las voces que siguen a Jürgen Habermas en su visión de una Unión Europea democrática. Habermas propone una Unión Política que refleja una estructura dual de legitimidad democrática: por un lado un Parlamento Europeo, equipado con verdaderos poderes de decisión y representando a todos los ciudadanos individuales europeos, y por otro lado los pueblos organizadas en las entidades constitucionales de los Estados Miembros que aun así preservan a su autonomía presupuestaria (Lenaerts & Gutiérrez-Fons, 2018, 456).<sup>16</sup>

Y con ello podríamos tratar las dimensiones políticas, sociales y económicas de la Europeización de la forma que se corresponde según su verdadera naturaleza: como un asunto político, que tiene que ser mediado entre los intereses particulares de las comunidades de los Estados Miembros y al mismo tiempo responder al interés general de la Comunidad Europea, en su conjunto. De esta forma, Europa no sólo re-conectaría con sus ciudadanos. El agotamiento de la agenda «ordo-liberal» original (Joerges, 2018, 100) de la Unión Monetaria y Económica que ha desembocado, de facto, en una relación de «comando y control» (Joerges, 2018, 116, mi traducción) durante la gestión de la última crisis económica y que nos exige situar la idea de Europa en una nueva narrativa, tal vez la redistribución socio-económica para compensar los efectos externos de la integración económica. De todas formas, este tipo de debates ya está ocurriendo en la mayoría de las esferas públicas de los Estados Miembros. Es más: los datos indican que la mayoría de los ciudadanos de la zona euro estaría dispuesto a conceder políticas redistributivas a la Unión Europea, por lo cual es legítimo constatar que la mayoría de estos ciudadanos ya asume una identidad dual.<sup>17</sup> Eso sí, existen diferentes opiniones sobre cuál será la mejor forma de implementar estas políticas (lo que es propio de cualquier esfera política), pero la mayoría de países miembros con diferentes perfiles económicos<sup>18</sup> no tiene problema alguno en conceder a todos los europeos los mismos derechos sociales y políticos (Risse, 2014, 1208-1210). Debido a esto, deberíamos preguntarnos si detrás de los choques y enfrentamientos políticos que acompañaron a

---

15. Véase al respecto de la primacía de recursos económicos en los derechos de la ciudadanía europea: Martín Martínez, 2016, 263-279.

16. Al respecto, véase: Habermas, 2011, 68-69.

17. Es importante anotar que no hay diferencias entre norte y sur con respecto a la solidaridad transeuropea, a pesar de que los países del este de Europa parecen estar menos dispuestos a mostrar solidaridad con los otros europeos. Véase: Risse, 2014, 1210.

18. En concreto, España, Polonia y Alemania. Al respecto, Véase: RISSE, 2014: 1210.



la crisis económica, se esconden, tal vez más que el mero prejuicio y rencor, posiciones políticas concretas de un debate público transeuropeo sin foro.<sup>19</sup>

Dicho esto, habrá que contradecir a Bickerton cuando éste vio la Unión Europea atrapada entre las fuerzas del populismo y la tecnocracia. Los datos, antes y después de la crisis económica, apuntan más bien a lo contrario: los ciudadanos europeos están preparados para dar «el último paso de democratización» e incluso existen modelos de un Estado democrático que puede afrontar esta transición gradual sin producir ninguna ruptura drástica con el sistema constitucional existente. Consecuentemente, la solución está en una reforma institucional que permita a los ciudadanos convertirse en sujetos políticos de una democracia europea.

En conclusión, la democracia europea no requiere de una nación europea, pero sí de una cultura europea. La cultura europea se caracteriza por el refinamiento de nuestra identidad nacional. El *demos europeo* destaca por una reflexión ética de la esencia de una comunidad política. Se trata de un conjunto de *demos nacionales* europeizados y conectados entre sí, compartiendo una misma arena del discurso a raíz de una práctica institucional común. Su institución política requiere sólo de una adaptación gradual de la democracia nacional, pero no la drástica disolución de la identidad constitucional de los Estados miembros. Esto no quita que sólo podemos dar carácter político al proyecto europeo si la reflexión alcanzada en sus instituciones se refleja en la práctica cultural de los ciudadanos. Debido a esto, no servirá de nada mantener al ciudadano alejado del poder de las instituciones o considerarlo como mero sujeto económico. Si no basamos la Unión Europea en la igualdad de los ciudadanos europeos en sus obligaciones y derechos políticos (Seidendorf, 2007, 375), encerramos a la población en la falsa eternidad del Estado nación, expresando en su colectividad el estatismo de una Unión de Estados sin «destilación trascendida de su esencia» (Bickerton, 2015, 206).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, B., (1993). *Comunidades Imaginadas*, Méjico D.F.; Fondo de Cultura Económica.  
AVINERI, S., (1962). «Hegel and Nationalism.» *The Review of Politics* 24 (4), 461-484. <https://doi.org/10.1017/S0034670500012389>

---

19. Según el «conocimiento convencional», la crisis económica ha guiada hacia la re-nacionalización de las esferas públicas activando sus respectivos estereotipos (por ejemplo, «griegos cándales» vs. «nazis alemanes»). A diferencia de lo anterior, Risse sostiene que este fenómeno podría explicarse por dos diferentes estructuras de significado emergiendo a raíz de la crisis económica, proporcionando dos lecturas diferentes de los acontecimientos y repartiéndose a grosso modo entre los países acreedores «del sur» y los países deudores «del norte». Al mismo tiempo, puede que los datos indiquen la preocupación por un asunto europeo común, con dos posiciones divergentes sobre las políticas adecuados para lograr este objetivo común. Esto significaría que no se reactivaron realmente los antiguos estereotipos, sino que nos encontramos ante un discurso público transeuropeo con dos respuestas alternativas frente a la crisis económica en un espectro político que traspasa las fronteras nacionales. Al respecto, véase: RISSE, 2014: 1211-1212.

- BARTOSZEWICZ, M.G. (2014). «European Identity: Europe as its own ‘Other’», *Horizons of Politics* 10, (5), 31–49. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=276810> (13.07.2021)
- BICKERTON, C., (2015). «De Estados nación a Estados miembros: la integración europea como transformación de los Estados.» *La búsqueda de Europa: visiones en contraste. Traducción de Jesús Masanet*, Madrid: La Fábrica, 205-216. <https://www.bbvaopenmind.com/articulos/de-estados-nacion-a-estados-miembros-la-integracion-europea-como-transformacion-de-los-estados/> (13.07.2021)
- BOGDANDY, A., (1991). „Hegel und der Nationalstaat“, *Der Staat*, 30, (4), 513-535.
- BVERFG, (2009). *Judgment of the Second Senate of 30 June 2009-2 BvE 2/08 –, paras. 1-421*. [https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2009/06/es20090630\\_2bve000208en.html;jsessionid=82DD8CDCB2EDB9B99822C11661289C0E.1\\_cid377](https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2009/06/es20090630_2bve000208en.html;jsessionid=82DD8CDCB2EDB9B99822C11661289C0E.1_cid377) (13.07.2021)
- COMISIÓN EUROPEA, (2012). *COM(2012) 777 final*. <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2012/ES/1-2012-777-ES-F1-1.Pdf> (13.07.2021)
- COPSEY, N., (2015). *Rethinking the European Union*, Londres, Nueva York: Palgrave and Mac Millan.
- DE WITTE, F., (2018). «Freedom of Movement Needs to Be Defended as the Core of EU Citizenship», *Debating European Citizenship*, Cham: Springer, 93-99. DOI: 10.1007/978-3-319-89905-3\_19
- EHRET, P., (2018). *¿Un soberano europeo? Una Europa de identidades múltiples*. Madrid: Tecnos.
- FERGUSON, A., (1974). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil. Traducción y revisión de Juan Rincón Jurado*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- GARCÍA CHICOTE, F.M., (2020). «El concepto de cultura en la ensayística de Georg Simmel», *Pandaemonium* 23 (41), 152-175. <https://doi.org/10.11606/1982-88372341153>
- GOOS, O., (2004). *Zur Reproduktion der Philosophie G.W.F. Hegels bei Georg Simmel und Emile Durkheim*. Saarbrücken: Akademikerverlag GmbH & Co. KG.
- KOSŁOWSKI, S., (2008). „Hegel als Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft und des modernen Staates?«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 94 (1), 86-110.
- HABERMAS, J., (2013). «Democracy, Solidarity, and the European crisis.» *Ponencia del 26 de abril 2013 en la Universidad de Leuven*. <https://www.pro-europa.eu/europe/jurgen-habermas-democracy-solidarity-and-the-european-crisis/> (13.07.2021)
- HABERMAS, J. (2011). *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- HABERMAS, J., (1986). „Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung.« *Die Zeit*. 11 de junio 1986. <https://www.zeit.de/1986/29/eine-art-schadensabwicklung> (13.07.2021)
- HEGEL, G.W.F., (2005). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. Traducción y prólogo de Juan Luis Vermal*. Barcelona: Edhasa.
- HILL, L., (2010). «Civil Society Theory: Ferguson.» *International Encyclopedia of Civil Society*. New York: Springer. DOI: 10.1007/978-0-387-93996-4\_519
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J., (2020). «El concepto de Estado democrático de derecho. En torno a una reconstrucción de la democracia constitucional desde una perspectiva hegeliana.» *Manuscrito no publicado*.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J., (2014). «Tres huevos de papagayo», *Anuario de Filosofía del derecho* 30, 271-290.

- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J., (2009). «Los tres errores de Hegel», *El búho. Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía* 6, 171-189.
- JOERGES, C., (2018). «Social Justice in an Ever More Diverse Union». *A European Social Union after the Crisis*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 92-120.
- LENAERTS, K. & GUTIÉRREZ-FONS, J.A., (2018). «The European Court of Justice as the Guardian of the Rule of EU Social law». *A European Social Union after the Crisis*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 433-456.
- LICHTBLAU, K., (2019). *Zur Aktualität von Georg Simmel. Einführung in sein Werk. Segunda Edición*. Wiesbaden: Springer.
- MÁIZ, R., (2018). *Nacionalismo y Federalismo. Una aproximación desde la teoría política*. Madrid: Siglo XXI.
- MARTÍN MARTÍNEZ, M., (2016). «New Developments on the Free Movement of Persons in the European Union in a Time of Crisis. Eroding the European Citizenship?», *EU Law after the Financial Crisis*. Morsel: Intersentia: 263-279. <https://doi.org/10.1017/9781780685205>
- OTTMANN, H., (2008). *Geschichte des politischen Denkens. Band 3: Neuzeit. Teilband 2: Das Zeitalter der Revolutionen*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.
- RICHTER, D., (1996). *Die Nation als Form*. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH.
- RISSE, T., (2014). «No Demos? Identities and Public Spheres in the Euro Crisis.» *Journal for Common Market Studies*, 52, 1207-1215. <https://doi.org/10.1111/jcms.12189>
- SCHELKE, W. (2019). «The way ahead for a European Social Union? Let's focus on political citizenship and taxation.» <http://www.euvisions.eu/esu-debate-political-citizenship-taxation-schelke/> (13.07.2021)
- SCHNÄDELBACH, H., (2016). *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung* (Cuarta Edición). Frankfurt/M: Suhrkamp.
- SEIDENDORF, S., (2007). *Europäisierung nationaler Identitätskurse? Ein Vergleich französischer und deutscher Printmedien*. Baden-Baden: Nomos.
- SIMMEL, G., (2015). *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*. Berlín: Contumax GmbH & Co KG.
- SMITH, A., (2005). *The Ethnic Origins of Nations*, Malden, MA, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- VARTY, J., (1997).» Civic or commercial? Adam Ferguson's concept of civil society.» *Democratization* 4, (1), 29-48. <http://dx.doi.org/10.1080/13510349708403500>
- WENCES SIMON, I., (2006). ¿Civil o comercial? Paradojas de la idea de sociedad civil en Ferguson. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 48, (196), 15-25. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2006.196.42508>.

