

# EL FANTASMA DE LA NACIÓN CULTURAL EN EL EDIFICIO DEL ESTADO RACIONAL

The Spectre of the Cultural Nation in the Edifice of the Rational State \*

PETER EHRET \*\*

Fecha de recepción: 14/03/2019  
Fecha de aceptación: 07/06/2019

*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*  
ISSN: 0008-7750, núm. 54 (2020), 73-97  
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v54i0.8938>

**RESUMEN** A pesar de la legitimación cívica de los Estados constitucionales, la población sigue reproduciendo las identidades de una nación cultural. El enfoque unilateral sobre la legitimidad jurídica de los Estados modernos obvia su anclaje en una identidad cultural particular. De ese modo, no se cumplen las premisas universalistas del Estado racional, ya que nos encontramos con una implícita aceptación de la nación cultural. Frente a ello, la reflexión hegeliana sobre las premisas culturales de Herder indica una posible salida de este dilema. Hegel sitúa su Estado en un concepto dinámico de sociedad que posibilita anclar el Estado racional en la diversidad cultural de la población.

**Palabras clave:** Estado Nación, Hegel, Herder, Estado Racional, Nación Cultural, Nacionalismo.

**ABSTRACT** Albeit the civic legitimation of the constitutional states, the population continues to identify itself with the cultural nation. A one-sided perspective on the legitimacy of modern states neglects their base in a particular cultural identity. Thus, the universalistic premises of the rational state do not apply, as its theoretical concept implicitly accepts the premise of the cultural nation. At its difference, the Hegelian answers to the premises of Herder regarding cultural identity lead to a possible solution of the dilemma. Hegel situates the state in a dynamic concept of society which enables us to base the rational state on the cultural diversity of the population.

**Keywords:** Nation State, Hegel, Herder, Rational State, Cultural Nation, Nationalism.

---

\* Para citar/citation: Ehret, P. (2020). El fantasma de la nación cultural en el edificio del Estado racional. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 54, pp. 73-97.

\*\* Departamento de Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, Plaza de la Universidad, 1, 18001, Granada (España), [peter.ehret@correo.ugr.es](mailto:peter.ehret@correo.ugr.es)

## 1. INTRODUCCIÓN. NACIONALISMO METODOLÓGICO Y RAZÓN PÚBLICA

En los últimos años, la investigación sobre el nacionalismo se ha emancipado de su enfoque sobre las elites y los papeles de las instituciones en la formación de la identidad nacional (Goude y Stroup, 2015, p. 718). De hecho, los estudios tradicionales destacan por su énfasis en determinados eventos históricos y la vinculación simbólica a ellos (Edensor, 2002, p. 10). En aquel contexto, la cultura cotidiana de las masas había sido considerada como una mera proyección de una integración estatal realizada “desde arriba”, es decir, por las elites con fines dirigidos hacia la creación artificial de una comunidad nacional. Mientras tanto, la propia cultura de las masas y su papel en la formación de la identidad nacional no había sido tratada suficientemente (Edensor, 2002, p. 10, Goude y Stroup, 2015, p. 718).

Como consecuencia, la investigación sobre el nacionalismo obviaba importantes cuestiones con respecto a la relación entre identidad nacional y Estado. La primera es la reproducción y el sostenimiento de la identidad nacional por medio de experiencias vividas por la población en sus actividades diarias. También podríamos incluir aquí la formación de identidades sociales a raíz de experiencias en la vida cotidiana.

Por otro lado está la invisibilidad de identidades étnicas en la sociedad mayoritaria. Cuando hablamos de la identidad étnica, en la mayoría de los casos, presuponemos que se trata de la identidad de una minoría. Sin embargo, nos olvidamos de que la cultura de la “sociedad mayoritaria” también puede representar una determinada identidad étnica (Goude y Stroup, 2015, p. 718). Así pues, el enfoque unilateral sobre cuestiones de “minorías étnicas” corre el peligro de obviar la identidad étnica de la sociedad mayoritaria y su institución en el Estado. En el peor de los casos, adopta posiciones de esta última en las premisas de su estudio. Esto quiere decir que, a pesar de la constitución cívica de una nación, deberíamos contar con la activación de identidades “étnicas” en la experiencia diaria de la población, y que ésta esté en concordancia con la “razón pública” (Goude y Stroup, 2015, p. 718). Esto hace difícil distinguir el nacionalismo de un gobierno en cuanto éste último se legitime mediante “patriotismo constitucional”, identificando la identidad nacional de la mayoría con el interés universal frente al interés particular de las “minorías étnicas” (*idem*).

Frente a ello, el creciente interés por el “nacionalismo cotidiano” ha abierto nuevas perspectivas sobre el problema de la identidad nacional. Su mérito principal consiste en detectar la propia ontología de la nación en discursos y hábitos que anteriormente no habían sido considerados como manifestaciones de la identidad nacional.

Tal como indican algunos estudios, la identidad nacional está muy presente en los discursos populares actuales, ya que sus atribuciones forman parte del valor que representa un estatus de normalidad (Skey, 2011, p. 19, 38, 151-154). Incluso actitudes que aparecen a primera vista como manifestaciones “cosmopolitas” de una época posmoderna, sitúan su discurso en una realidad donde la identidad nacional se da “por hecho” (Billig, 2010, p. 78-79). Dado que la identidad nacional representa un esquema cognitivo internalizado, su manifestación se hace evidente sólo en determinados momentos (Billig, 2010, p. 7). Sin embargo, no se trata de una reacción “espontánea”, sino que dichas manifestaciones expresan el valor legítimo más universal de la vida política de nuestros tiempos (Skey, 2011, p. 152). Así pues, el interés particular de la nación aparece como la razón universal (Billig, 2010, p. 88).

Esto nos exige replantear el papel de la identidad nacional como base socio-cultural del Estado. La cuestión central en este contexto es la siguiente: si la identidad nacional sigue siendo determinante en el funcionamiento de las instituciones políticas, ¿cómo legitimamos un Estado racional con sus derechos universales?

El problema que plantean los resultados de la investigación sobre el “nacionalismo cotidiano” no es nuevo. De hecho, la relación entre identidad socio-cultural de la población y legitimación de instituciones abstractas ha sido un elemento central en el pensamiento de Hegel. Hegel desarrolló un sistema de instituciones legitimadas por los derechos de los ciudadanos, sin pasar por alto las identidades socio-culturales de la población. Ésta misma fue resumida por él con el término “espíritu del pueblo”. En principio, Hegel sostuvo que una determinada forma del Estado “sólo puede coexistir con *esta* religión; y lo mismo esta filosofía y este arte en este Estado” (Jiménez Sánchez, 2014, p. 277).

Sin embargo, a la hora de razonar el Estado, Hegel iba más allá de las condiciones socio-culturales encontradas entre la población. El fundamento racional de las instituciones políticas abrió la puerta para pensar el Estado más allá de la identidad nacional.

Esto no quita que estos procesos nunca se producen como algo ajeno a la población. Un autor que ha puesto mucho énfasis en la relación entre culturas cotidianas e identidad nacional es Herder. Herder también ha sido uno de los referentes principales para el concepto del “espíritu del pueblo” de Hegel (Fehn y Willoweit, 2007, pp. 49-50, Avineri, 1962, p. 468). De hecho, la emancipación del Estado hegeliano de las premisas herderianas refleja el conflicto del que nos debemos ocupar en este ensayo.

En este sentido, en la primera parte se contrasta el Estado de Hegel con las “religiones nacionales” de Herder, dado que éstas constituyen el

“prototipo” del “espíritu del pueblo” de Hegel. El objetivo central en esta parte es determinar por qué Hegel consideró necesario superar el fundamento cultural de la comunidad política en el Estado de derecho, a pesar de reconocer su importancia en la institución del mismo.

Frente a la conceptualización teórica del Estado universal de Hegel, la segunda parte profundiza en las ideas de Herder mediante las reflexiones derivadas de la investigación sobre el “nacionalismo cotidiano”. El Estado moderno acabó de facto instituyéndose como Estado nación con la primacía de una determinada identidad cultural. Esto nos exige reconsiderar el concepto de la nación cultural mediante conocimientos más recientes sobre la relación entre cultura cotidiana e identidad nacional.

En este trabajo se sostiene que la nación de Herder sí contiene los elementos centrales de una nación cultural<sup>1</sup>. Esto implica que sus premisas requieren de una revisión crítica con respecto a la dinámica inherente en la identidad cultural. En este sentido, la tercera parte demuestra que Hegel ha tenido en cuenta estas dinámicas cuando razonó el fundamento socio-cultural de su Estado racional. Esto no sólo le permitió establecer instituciones “posnacionales” y formalmente abiertas a la diversidad cultural, sino también abandonar el fundamento cultural del “espíritu del pueblo”.

Sin embargo, también es un hecho histórico que el concepto del Estado-nación se aprovechó del marco teórico del Estado hegeliano para reclamar su primacía (Avineri, 1962, p. 484). La cuarta parte vuelve a analizar este nexo, destacando la insuficiente consideración de los ciudadanos como sujetos culturales. Esto nos permite ocuparnos de nuestro objetivo principal: reconciliar las ideas de Hegel con las ideas de Herder, para posibilitar la legitimación de un Estado verdaderamente universal, sin pasar por alto las identidades culturales de la población.

## 2. DE LAS “RELIGIONES NACIONALES” DE HERDER AL ESTADO RACIONAL DE HEGEL

Hegel utilizó el concepto de “espíritu del pueblo” (“*Volksgeist*”) para subrayar la particular relación de las instituciones políticas con una comu-

---

1. No todos los autores comparten la idea de que Herder se refería a una nación cultural. Para Christoph Mährlein, por ejemplo, la nación representaba para Herder una entidad divina-abstracta, pero no cultural (Mährlein, 2000, p. 127). Pero aparte de que Mährlein no respalda su posición con argumentos, Herder hace claramente referencia a la importancia de las costumbres de los antepasados dentro de una determinada comunidad por su importancia para el acondicionamiento de la conducta en el presente (Fehn, y Willoweit, 2007, p. 87).

nidad determinada por sus costumbres, creencias y moralidad. Según ello, cada pueblo tenía sus propias instituciones socio-culturales. En su seno se transmiten sus propias fantasías, con sus propios dioses, ángeles, demonios o héroes, de generación a generación, formando parte de la herencia cultural. En concreto, el espíritu del pueblo se manifestaba en la religión, moral e incluso en el arte de una comunidad (Avineri, 1962, pp. 468-473).

En sus primeras teorizaciones teológicas, el *Volksgeist* de Hegel reflejaba muchos elementos del pensamiento de Herder sobre las “religiones nacionales” (Avineri, 1962, p. 468). Tal como veremos, su propio *Volksgeist* se encontraba en una constante evolución. Esto no quita que Hegel mantuvo la definición cultural del espíritu del pueblo. En sus obras posteriores nos volvemos a encontrar con el elemento socio-cultural como base identificadora de la particularidad de un pueblo<sup>2</sup>.

Importante en este contexto es el énfasis sobre el nexo entre identidad nacional y forma de pensar. Este nexo ya está presente en Herder. Herder separó las naciones a través de su idioma y educación (Herder, 1809, p. 75). Sin embargo, ambos elementos iban más allá de una pura capacitación formativa. Para Herder lo importante era que se trataba del idioma en el que “amamos, rezamos y soñamos” (“*lieben, beten und träumen*”), dado que sólo en éste hablaba nuestra verdadera conciencia (Herder, 1809, pp. 75, 82-83).

En este sentido, el corazón humano exige una religión sentida por uno mismo y nuestra razón exige verdades pensadas por uno mismo (Herder, 1809, p. 81). Debido a esto, la libertad de la conciencia humana requiere del cultivo de su propio idioma (Herder, 1809, p. 81). Y por eso vincula la religión de cada persona con su nación (Herder, 1809, p. 82).

Se hace visible que para Herder la conciencia individual y la identidad nacional constituían elementos inseparables de la integridad moral. En cierto modo, Herder remedió el conflicto entre la conciencia individual y la moralidad religiosa mediante la identidad nacional. La nación representaba la fisonomía del alma y del cuerpo (Herder, 1809, p. 75). En ella se reflejaban las necesidades más íntimas de los seres humanos (Herder, 1809, p. 83). Consecuentemente, los pueblos necesitaban distinguirse en todo: poesía, placer, fisonomía, gustos, costumbres, tradiciones e idiomas (Herder, 1809, p. 84). Así pues, la paz mundial dependía del cultivo de cada pueblo de sus características particulares —y si la conciencia quería ser libre, la religión

---

2. Me refiero a *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (al respecto: véase Jiménez Sánchez, 2014, p. 277) y *Lecciones sobre Filosofía de la religión* (Hegel, 1969, p. 72).

como expresión de esta conciencia necesitaba distinguirse *nacionalmente* (Herder, 1809, p. 83-84).

Dado que la religión vincula el individuo a su nación (Herder, 1809, p. 79), tampoco puede haber nada entre el pueblo y su dios (*idem*). Si la religión expresa formulas ajenas a la comprensión del pueblo (*idem*) o involucra costumbres de otros pueblos ajenas a nuestro propio sentido, nos quedamos sin religión y con ello, actuamos sin conciencia y verdad (Herder, 1809, pp. 76-77). Como la verdad emana de nuestros sentimientos y necesidades más íntimas, nuestra conciencia sólo puede devenir del idioma que reside en nuestro corazón (Herder, 1809, p. 76).

Ahora bien, ¿qué significa esto para el Estado?

Dado que alcanzar la felicidad dependía de uno mismo, no podría ser alcanzada en la maquinaria del Estado (Fehn y Willoweit, 2007, p. 78). Debido a esto, el Estado constituía en principio una entidad artificial y abstracta, opuesta a la condición natural de los humanos. Lo natural era la familia y de forma más extendida, el pueblo con su carácter nacional (Fehn y Willoweit, 2007, p. 87).

Esto no significa que no pudiera haber Estados. Pero la condición *sine qua non* para el Estado era la nación. En otras palabras, cada nación se servía a sí misma por medio de la maquinaria del Estado que ella misma se había construido. Ni quiere ni conoce a lo otro. No puede haber comparación con lo demás (Fehn y Willoweit, 2007, pp. 89-90).

Para ilustrar la diversidad, Herder utilizó el símil de un jardín, en el cual cada nación “florece” en su propio culto, según su propia naturaleza, representando su carácter nacional en su particular creación, crianza y forma de pensar (Fehn y Willoweit, 2007, p. 87). Los Estados estaban envueltos en el género nacional. La ampliación territorial del Estado o el mestizaje de la población desafiaba las condiciones naturales (Fehn y Willoweit, 2007, p. 72).

Junto con la comprensión “genética” de la nación destaca otro elemento: la continuidad. Con la continuidad Herder ya reconoció una dinámica inherente en la sinergia de las fuerzas humanas. Estos movimientos están determinados por los caracteres nacionales. Esto quiere decir que las distintas épocas de la humanidad cuentan con distintas apariciones surgiendo del cambio de las circunstancias y estructuras de la vida humana. Pero el cambio nunca se produce independiente de las capacidades aprendidas anteriormente, ya que el desarrollo siempre parte de una base. Sin embargo, Herder mantiene una posición totalmente relativista: cada civilización se sostiene por medio de su *propio* foco cultural —no puede haber un valor absoluto que se encuentra por igual en todas ellas. Así pues, cada

época expresa la particularidad de *un* pueblo (Fehn y Willoweit, 2007, pp. 26-27).

Este elemento de la continuidad también lo encontramos en Hegel. Igual que Herder, Hegel sostuvo que el espíritu mundial procede a través de los espíritus particulares de los pueblos (Hegel, 1970b, p. 276). Sin embargo, la diferencia con Herder es la relación entre particularidad y universalidad. Y esto nos permite interpretar la relación entre individuos y nación de forma diferente.

Recordemos que para Herder las naciones se distinguían en todos los aspectos (Herder, 1809, p. 84). Las religiones nacionales, y con ello, la conciencia humana, eran particulares según sus respectivas culturas. En este sentido, Herder se opuso a la acción misionera cristiana: la única forma de una religión universal debía ser el respeto y mantenimiento de las diferentes culturas. En vez de una convicción universal, habría que ceder espacio a las esferas particulares, ya que éstas resultan de una localización y geografía muy concretas y vinculadas a circunstancias específicas (Schmidt, 2017, pp. 196-197). Como una religión universal sólo podía representar una convicción *verdadera* frente a dios y los humanos, es preciso respetar el carácter y la manera de ser de las diferentes naciones (Herder, 1809, p. 83).

En otras palabras, lo universal se convierte en lo particular. Y a partir de ahí permanece en esta naturaleza particular. Tal como dijo Herder, una civilización sólo puede desarrollarse en su propia esfera cultural. Así pues, no puede haber un momento universal que no sea esta misma particularidad.

Esto marca una diferencia fundamental con Hegel. Para Hegel, el alma humana no podía considerarse como una obra terminada. Las manifestaciones exteriores del espíritu particular sólo eran apariencias, *indicando* su verdadera esencia —pero *sin* constituirla (Hegel, 1970a, p. 39). Fundamental para Hegel era el “proceso de devenir” (“*Prozess des Werdens*”). Al final de este proceso, el alma no permanece en su singularidad física, sino que debe haber alcanzado la universalidad singular. Esta universalidad singular era la sustancia de todas las particularizaciones del espíritu (Hegel, 1970a, p. 43).

Aunque este razonamiento parece similar al de Herder, hay una diferencia importante. Hegel parte de la naturaleza universal de los humanos como inicio y fin de su existencia material y espiritual. Para Hegel, encontramos la reconciliación de nuestra naturaleza universal con nuestra existencia particular en la universalidad singular. Esta universalidad singular de Hegel es el final de un proceso, el resultado del “devenir” (“*Werden*”): su natural e indeterminado “ser” (“*Sein*”) debe llegar a su existencia determinada (“*Dasein*”) (Hegel, 1970a, pp. 50-52). Para alcanzar este fin, el alma disuelve la contradicción inherente en su propia existencia. En otras palabras, reúne

su existencia concreta y particular con su naturaleza abstracta y universal (Hegel, 1970a, pp. 76). En este proceso promueve las determinaciones universales hacia la esencia de su existencia: la singularidad universal, o mejor dicho, una singularidad que constituye para sí una singularidad real y abstracta: la individualidad.

En otras palabras, es lo individual que se crea su propio espacio durante su actuación en el mundo exterior. Durante este proceso, el alma pierde su nexos con la naturaleza, dado que se trataba de un proceso espiritual cuyo fin constituía el llegar a reconocerse a sí mismo en la individualidad, su verdadera esencia. (Hegel, 1970a, pp. 50-53).

¿Qué significa esto para los individuos y la identidad nacional?

En principio, con los individuos pasaba lo mismo que ya hemos visto con las naciones. Para Hegel, las naciones devenían de la particularización de la universalidad de la naturaleza a raíz de la adaptación a las diferencias encontradas en la tierra. De allí la diferenciación entre los espíritus naturales de las “razas”. Sin embargo, dada su naturaleza humana, Hegel sostuvo que todos los humanos tenían la misma capacidad racional, independiente de su “raza” o región (Hegel, 1970a, p. 57). Debido a esto, la razón no podía detenerse con los espíritus locales y apariencias exteriores de las particulares formas de vivir. El espíritu no permanece en esta diferenciación natural, sino que se particulariza aún más con los espíritus nacionales de los pueblos. Sin embargo, para alcanzar la universalidad real, el espíritu tampoco puede permanecer en esta particularidad, sino que debe darse realidad en su esencia universal: la naturaleza individual (Hegel, 1970a, pp. 63-76).

Se hace visible que Hegel determinó la individualidad por medio de la universalidad. Esto le permitió deshacerse de las diferencias encontradas tanto en la naturaleza como en la cultura, y apelar a una razón universal.

Consecuentemente, el Estado de Hegel necesitaba distinguirse del Estado de Herder. Para Hegel, el Estado era una sociedad abstracta constituida por las relaciones jurídicas que reconocen a los humanos entre sí como personas (Hegel, 1970c, 246). Aunque el Estado de Hegel sí era un sujeto artificial, representaba en ello la naturaleza universal de los seres humanos, la individualidad.

El reconocimiento de la individualidad deviene de la dialéctica inherente en nuestra propia naturaleza. Su premisa: somos sujetos con una aparición concreta. Pero también tenemos una naturaleza abstracta. El mérito del Estado consiste en reconocer a ambos.

Frente a ello, el pueblo era una entidad mantenida por la cultura, costumbres y educación (Hegel, 1970c, p. 246). Éstos se basaban en sus fines inmediatos y naturales, dado que un pueblo estaba condicionado por su naturalidad particular. Debido a esto, sus fines son limitados y excluyentes

frente a los otros. Lo podemos ver en su propia definición. La pertenencia a un pueblo dependía del nacimiento, pero no de la razón. Por eso, sus ceremonias y su constitución tienen significados particulares y sólo estaban vigentes para los miembros de la nación, pero no para los humanos en sí (Hegel, 1969, pp. 71-73).

En contraposición, el fin inmediato del Estado era el derecho (Hegel, 1970c, p. 246). Sus instituciones se basaron en un valor abstracto, donde el espíritu se ha emancipado de las circunstancias naturales. No es sorprendente que la conclusión de Hegel sea justo la contraria a la de Herder: un pueblo sólo tiene historia en cuando consigue instituirse como Estado (Hegel, 1970c, p. 586). Pero instituirse como Estado significa dejar atrás las diferenciaciones particulares que lo marcan como pueblo.

En conclusión: mientras Herder quiso garantizar la libertad por medio de las naciones, éstas constituían para Hegel, como mucho, una estación en la realización de la libertad, una libertad que él define por medio de la individualidad abstracta. Como consecuencia, el espíritu del pueblo hegeliano necesitaba abandonar su fundamento herderiano y definirse sobre otro valor que no fuera la cultura popular y que encontrara su expresión concreta en la existencia de instituciones políticas (Avineri, 1962, p. 471). Esto explica por qué el espíritu del pueblo finalmente cedió importancia, al mismo tiempo que el término del Estado reemplazaba al del pueblo (Bogdandy, 1991, pp. 518-519, 523).

### 3. EL “ESPÍRITU” DE LOS PUEBLOS NACIONALES

Recordemos que Herder identificó a los pueblos con una determinada forma de pensar y de sentir. En ella se refleja una manera específica de vivir. Más importante aún, los hábitos del presente están condicionados por las costumbres de los antepasados, ya que establecen los márgenes de actuación para los miembros de la nación (Fehn y Willoweit, 2007, pp. 86-87). En mi opinión, es legítimo constatar que Herder desarrolló el fundamento de una nación cultural: una comunidad marcada por la continuidad de particularidades culturales a lo largo de su historia, en la que se refleja una propia forma de pensar y que llega a desarrollar sus propias instituciones (Smith, 1996, p. 447).

Entendido de esta manera, existe un nexo fundamental entre identidad nacional y población. Según Herder, no puede haber ninguna institución en medio, a no ser que la institución quede envuelta por la cultura de su nación (Fehn y Willoweit, 2007, p. 80). En este mismo sentido, no puede

haber nada entre la población y su convicción —si queremos que el mensaje de sus portadores sea entendido de forma adecuada (Herder, 1809, p. 79).

Este nexo entre identidad nacional y convicción personal, tal como ha sido destacado por Herder, es fundamental para entender cómo la identidad nacional queda anclada a patrones de la vida cotidiana, o mejor dicho, la manera en la que la identidad nacional se reproduce por medio de la cultura cotidiana de la población. En otras palabras, nos debemos centrar en cómo la cultura popular se manifiesta a sí misma como nacional. Frente a ello, la investigación sobre el nacionalismo se centró demasiado en la historia y la simbología, desatendiendo el estudio de la cultura popular que se sostiene y reproduce dentro del Estado —como reificación de la nación (Edensor, 2002, pp. 1-2).

Este error desvela un importante aspecto que ya nos había anunciado Herder: la cultura de “las masas” no asume simplemente el simbolismo conveniente a las elites para integrar la población en el Estado, sino que reproduce en sí creencias y presunciones sobre identidad en la vida cotidiana (Edensor, 2002, p. 10, Goude y Stroup, 2015, p. 718). De esta manera, el simbolismo oficial se entremezcla con otros iconos culturales preexistentes (Edensor, 2002, p. 10).

En este contexto merece la pena recordar a Ernest Gellner en su referencia al “auto-engaño” del nacionalismo. Según Gellner, la nacionalización marcó de hecho la imposición de una cultura desarrollada en una sociedad hasta entonces regida por la compleja red de culturas primarias. En concreto, la nacionalización sustituyó la difusa estructura de los grupos locales por una unificada cultura común. Sin embargo, el nacionalismo pretendió “resucitar” a la cultura primaria local como referencia “autóctona” de la población. Pero en realidad se basó en un modelo de sociedad moderna consistente en individuos atomizados. En otras palabras: el nacionalismo hizo justo lo contrario de lo que pretendía cuando conquistaba la sociedad en nombre de una cultura. En vez de reivindicar la cultura primaria, inventó una cultura desarrollada y la trasplantó a nivel local, reemplazando a las culturas pre-existentes (Gellner, 1988, p. 82).

Tal como indican los estudios más recientes sobre el “nacionalismo cotidiano” (“*Everyday Nationalism*”), debemos relativizar esta posición de Gellner. A pesar de que el nexo entre nacionalismo y modernidad es innegable (Smith, 1988, p. 11), el simple anclaje de la identidad nacional en la sociedad moderna no es suficiente para explicar su persistencia. La inserción de la identidad nacional en las culturas “vernáculos” de la población no ha sido una simple conquista, sino que se debe a su capacidad de manifestarse en estas culturas. Al mismo tiempo, la identidad nacional incorpora

prácticas culturales que permiten sostener su particularidad como signos de identidad (Edensor, 2002, p. 35).

Pero esto significa, a la inversa, que los márgenes de la identidad nacional están delimitados por las prácticas culturales encontradas entre la población. Para poder persistir a largo plazo, la identidad nacional debe interactuar con las identidades de las masas en múltiples sentidos y, por esta razón, se entrelaza con los iconos culturales de sus destinatarios (Edensor, 2002, p. 11).

Entonces habrá que profundizar en la relación entre identidad nacional y cultura. Y esto nos obliga a insistir una vez más en la cuestión: ¿qué es la cultura?

Según Raymond Williams, la cultura constituye una forma particular de vivir, y esta forma de vivir resulta de *todos* los elementos encontrados en la organización de la vida social. Esto significa que expresa determinados valores y significados no sólo en el arte y la educación, sino también en las instituciones y sobre todo en el comportamiento ordinario. Con respecto a este último, nos deberíamos referir a ello como “estructura de sentimiento” (“*structure of feeling*”). Aquello que opera en las partes más delicadas y menos tangibles de nuestras actividades. Pero aquí es justo donde se refleja una forma de ver el mundo en términos consistentes (Edensor, 2002, p. 19).

En un espacio social compartido, la “estructura de sentimiento” implica un set de puntos de referencia comunes. Estos puntos de referencia establecen la base para el discurso y la acción en la vida social cotidiana. Aunque es cierto que siempre existirán formas contrarias con respecto a estos, a la larga, sí se instituye como un set de hábitos y suposiciones compartidos. De ellos emanan patrones reconocibles de comportamiento. Estos patrones están comunicados a nivel intersubjetivo. Y a partir de ahí podemos hablar de institucionalización de los elementos culturales, tanto en organizaciones particulares como en la vida cotidiana. En ambos casos se trata de una solidificación de la rutina, en la que se instala previsibilidad en un entorno social concreto. De esta forma, un determinado entorno especial y temporal con sus objetos y cuerpos se convierte, igual que los mismos participantes, en sujetos de ordenamiento social (Edensor, 2002, p. 19).

De esta manera, la cultura se establece en torno a suposiciones compartidas sobre “como son las cosas” y “como se hace algo”, incluso si uno mismo no está de acuerdo. Pero al mismo tiempo, las presunciones cognitivas rara vez salen a la superficie, dado que no sólo se trata de identificaciones conscientes. En nuestra actuación como sujetos culturales, muchos de nuestros ordenamientos cognitivos se muestran de forma inconsciente. En otras palabras, la mayor parte del tiempo actuamos como sujetos culturales *no-reflexivos* (Edensor, 2002, p. 19). Esto explica por qué, cuando

una forma de vivir se considera amenazada, determinadas actividades y pensamientos, de repente, se convierten en iconos simbólicos (Edensor, 2002, p. 35).

Con respecto a su potencial para la activación de la identidad, estos estereotipos no-reflexivos (Edensor, 2002, p. 57) pueden resultar incluso más poderosos que el simbolismo oficial de una ideología. Esto obliga al simbolismo oficial a absorber las suposiciones inconscientes (“*Unthought Known*”, Edensor, 2002, p. 28) para poder conectar su discurso con la población<sup>3</sup>.

Pero ¿cómo se estabilizan estos poderosos hábitos culturales? Hemos visto que la identidad social reside en la interacción sensitiva de los individuos con su entorno. Dado que la participación requiere de la orientación, el individuo necesita partir de puntos de referencia ya existentes en el entorno social. Y aquí entra la tradición como gestor de la acción en el presente. Dado que nos tratamos con puntos de referencia anteriormente dados, acabamos siendo influidos por las prácticas de nuestros predecesores, siempre y cuando compartamos el mismo espacio cultural. En su dimensión espacial, por ejemplo, Edensor identificó la sedimentación de eventos repetitivos en torno a una premisa inconsciente de “estar aquí” (Edensor, 2002, pp. 55-56).

Pero esto no significa que nuestras actuaciones están predeterminadas por completo por nuestros antepasados. De hecho, la persistencia de una tradición se debe a su constante reivindicación en el presente. Esto, a su vez, requiere de la *confluencia continua* de las sendas individuales. La creación de un sentido colectivo compartido necesita el entrelazamiento de los hábitos individuales en un determinado lugar o momento (“*dwelling*”). Sólo bajo estas circunstancias puede manifestarse una simple confluencia de personas como cultura. En este sentido, deberíamos reinterpretar la tradición: en vez de fijarnos sólo en el pasado, habría que tratarla como conocimiento acumulado por medio de una práctica flexible en un espacio social persistente que, a su vez, se caracteriza por su continua regeneración (Edensor, 2002, pp. 55-56).

Esto nos obliga a ver la vida cotidiana de la población como una compleja interrelación a causa de la densificación de las relaciones sociales, con sus efectos cognitivos, afectivos, sensoriales y sedimentados, y sostenida por

---

3. Anthony Smith también dio importancia fundamental a las prácticas y hábitos sociales de la población para explicar la persistencia de una identidad “étnica” en la identidad nacional. Para Smith, era más la experiencia diaria y la socialización de la población en torno a determinados hábitos que la propia doctrina de la ideología que garantizó su persistencia histórica (Smith, 1988, p. 16, 124).

la confluencia de sendas individuales. La sincronización de las actividades individuales crea una geografía de comunidad y continuidad y, con ello, el fundamento para la identidad. A lo largo del tiempo se estabilizan las relaciones en el contexto social compartido y las practicas no-reflexivas de nuestra vida diaria nos hacen sentir una acumulación de distintos eventos personales como parte de “algo más grande”: una comunidad identificada como “la nuestra” (Edensor, 2002, pp. 54-56).

Ahora bien. Esto todavía no es suficiente para explicar cómo los hábitos de la población se pueden convertir específicamente en hábitos *nacionales*.

Un elemento esencial que ha sido identificado por la investigación en el “nacionalismo cotidiano” es la categorización entre lo interno y lo externo (Billig, 2010, p. 78). La nación nos dice quiénes “somos” y quienes no forman parte de la nación. En su mediación entre lo interno y lo externo, la identidad nacional responde a una necesidad básica del ser humano (Edensor, 2002, p. 24). En ella, la incorporación del otro forma una parte esencial en la creación de un consenso intersubjetivo entre personas, espacios y cosas (Edensor, 2002, p. 34). De esta forma, la nación establece seguridad ontológica con respecto al reconocimiento y la pertenencia en la *evaluación positiva* de uno mismo y su transmisión hacia lo exterior por medio de las jerarquías establecidas (Skey, 2011, p. 22). La institución de estas jerarquías sí deviene de la modernidad, ya que ésta acabó siendo un “mundo de naciones” (Yack, 1999, p. 103). Estas transformaciones, visibles sobre todo en la constitución del Estado moderno, no sólo revolucionaron la organización de las instituciones políticas, sino que resultaron en infinitas “colonizaciones” de la vida ordinaria de la población, sea a través de la burocratización (Edensor, 2002, p. 24) o por medio de una nueva concepción de eternidad, en forma de la inmortalidad simbólica de la histórica comunidad nacional (Skey, 2011, p. 25). Como resultado, nos encontramos con una propia ontología, haciéndose visible en su dimensión espacial, temporal, cultural, política, junto con la mencionada concepción del antagonismo entre “yo y el otro” (Skey, 2011, p. 11)<sup>4</sup>.

---

4. Para Skey, la nación se distingue en su dimensión *espacial* de la identidad “étnica” sobre todo por su comprensión territorial, es decir, su interpretación del mundo repartido entre “territorios nacionales”. En su dimensión *temporal*, la nación establece un enlace entre el pasado y el presente, conectando los esfuerzos de uno mismo en la actualidad con los acontecimientos del pasado. A través de su simbolismo *cultural*, la identidad nacional justifica determinadas normas sociales y valores por medio de “mapas cognitivos” para actores sociales. A nivel *político*, la identidad nacional legitima los discursos y movilizaciones sobre la distribución de poder e influencia en las estructuras del Estado. Finalmente, el ser humano de la modernidad se auto-define como *homo nationalis*, es decir, por la

No me voy a detener más en la importancia que varios autores han dado al impacto de la modernidad para la constitución de la identidad nacional. Por muy importante que sea la remodelación de las antiguas identidades como comunidad histórica, la identidad nacional no puede explicarse mirando al pasado, sino que requiere de su continua reivindicación por medio de los hábitos locales y domésticos en el presente (Edensor, 2002, p. 92).

Para entender mejor esta relación, debemos considerar momentos donde Estado y población no coinciden en esta cuestión (Edensor, 2002, p. 91). Incluso suelen ocurrir tensiones entre miembros considerados como parte de una misma comunidad nacional. Entonces podemos estar seguros de que siempre habrá necesidad de re-escribir la narrativa en concordancia con los hábitos y prácticas presentes entre la población. Esto nos abre los parámetros en los que podemos encontrar manifestaciones de la identidad nacional. Un ejemplo sería la subordinación implícita de nuevas modas y prácticas a la identidad nacional (“*labelling*”), cuando se las designa como “escenas” o “espacios sub-culturales”. Otro ejemplo es la reinscripción de diferentes costumbres locales en el discurso nacional, como manifestaciones diversas de la particularidad nacional (“*Scaling*”) (Edensor, 2002, pp. 92, 65, 142). En todos estos ejemplos prácticos encontramos la inserción de la identidad nacional en actuaciones y discursos que a primera vista no aparecen abiertamente como nacionales.

Pero más importante es el efecto inverso de esta relación. Se hace visible que la identidad nacional absorbe conocimientos prácticos incorporados en las actitudes diarias y expresadas inconscientemente vía comunicación emocional. En éstas se transmite una determinada concepción o forma de vivir (Edensor, 2002, p. 94). A raíz de estas concepciones se construye la distinción entre “lo normal” y “lo extraño”, un elemento fundamental para la identidad nacional. Pero al mismo tiempo, la identidad nacional queda mediada por las creencias y conceptos culturales de la población<sup>5</sup>. De ese

---

atribución de determinadas características, emociones, hábitos y valores que hacen que uno sea “austriaco”, “sueco”, etc. Importante es el nexo entre lo particular y lo universal. En otras palabras, la particularidad nacional es parte del orden geopolítico de naciones. Según esta premisa, es de esperar que encontremos otras nacionalidades que se distinguen en sus características de la propia nacionalidad (Skey, 2011, pp. 11-12).

5. En mi opinión, la mediación de la identidad nacional en la identidad cultural era aspecto central en el argumento de Anthony Smith sobre el origen “étnico” de las naciones modernas. Según Smith, una transformación estructural siempre ocurre dentro de un sistema de identidades y lealtades pre-existentes. Las identidades van condicionando los cambios igual que los cambios inducen a una transformación de la identidad. En este sentido, las formas culturales constituían importantes determinantes para los proyectos nacionales con

modo, la identidad nacional se plasma a múltiples niveles y en múltiples sentidos. Debido a esto, cambia constantemente su concepto de comunidad y externalidad.

Como resultado, la “nación cultural” cambia de “aspecto” durante su transcurso en la historia. Así pues: en vez de cualificar la continuidad del discurso como manifestación de una comunidad cultural real e histórica, sería más conveniente hablar de “versatilidad continua” de un determinado *concepto* de comunidad.

En conclusión, tal como ha demostrado la investigación más reciente en el fenómeno del nacionalismo, la identidad nacional es más que una invención social a causa de las transformaciones estructurales de la época moderna. La identidad nacional reside en concepciones *culturales* de la vida social. Estas concepciones están vinculadas estrechamente con las experiencias diarias de las personas, sus hábitos y la confluencia de sus sendas de actividad. Naturalmente, la vinculación del individuo a su entorno social inmediato le integra a través de hábitos establecidos anteriormente. Dicho esto, queda claro que la identidad nacional es más que el nacionalismo. La identidad nacional representa una compleja red de interacciones y convicciones de la población, haciéndose notar sobre todo en los matices de su discurso y las prácticas cotidianas. Del mismo modo establece su base ontológica sobre la distinción de “nosotros” y “ellos”. Centrándonos en el nexo entre identidad y socialización, el enfoque herderiano sobre continuidad, particularidad y exclusividad del “espíritu nacional” encuentra cierto respaldo por parte de los estudios realizados sobre el “nacionalismo ordinario”.

Sin embargo, en mi opinión, el punto fuerte de este enfoque relativamente reciente consiste en justo lo contrario: dado que la memoria cultural está gestionada por los sujetos en el presente, la composición de prácticas

---

respecto a su integración de la población en las estructuras del Estado moderno (Smith, 1988, pp. 11,18). Entendido de esta manera, el Estado moderno no podía legitimarse *ex nihilo*, sino que requería de un sistema de valores, mitos y símbolos implícitamente compartidos entre la población. Este proceso fue llevado a cabo por medio de la educación de las masas en las instituciones del Estado nacional con la intención de crear un estilo de vida homogéneo. Sin embargo, esta integración de la población en las instituciones del Estado nunca era una transformación cosmopolita, sino que dependía de la identidad con un sistema pre-existente de valores. Como consecuencia, los Estados modernos se encontraban “envueltos” por una identidad cultural anteriormente dada. En este sentido, una determinada identidad cultural dictó la forma y el contenido de las instituciones sociales y la vida política dentro y fuera del Estado territorial, siendo la cultura “oficial” la de esta identidad cultural dominante, mientras que se dejó a las identidades rivales al margen o subordinadas (Smith, 1988, pp. 18, 136-140).

y convicciones se encuentran en una constante evolución. Dicho esto, no podemos identificar la “nación cultural” con una determinada comunidad histórica. Sólo la podemos entender como concepto dinámico de comunidad cuyos sujetos se adaptan constantemente a los cambios encontrados en su realidad social inmediata.

#### 4. LA SOCIEDAD ÉTICA DEL ESTADO HEGELIANO

La concepción de la nación cultural plantea varios problemas para la realización de un Estado constitucional legitimado por el derecho abstracto. En este contexto merece la pena recordar a Bernhard Yack con su crítica al “patriotismo constitucional” de Jürgen Habermas. Habermas había interpretado la reunificación de Alemania como expresión de una nación re-definida exclusivamente sobre valores cívicos:

(...) Habermas’ s civic interpretation of German reunification merely justifies or legitimates the recent change of political regime, from communism to liberal democracy, in East Germany. It does nothing to explain or justify *reunification* with the Federal Republic. It may have been easier to establish a liberal democratic regime in East Germany by integrating it into an already functioning and wealthy liberal democracy such as the Federal Republic. But this option was not offered —or even contemplated— by the Federal Republic to the inhabitants of Czechoslovakia or Poland or any other of the former Communist state. How can one explain this peculiar form of East Germany’ s transition from communism without invoking the prepolitical community of shared memory and history that tied West to East Germans, a sense of community that led the former to single out the latter for special support and attention? Habermas’ s civic interpretation of reunification begs this question. (Yack, 1999, p. 108)

Según Yack, Habermas asume tácitamente la existencia de una comunidad cultural pre-política en su idea de la nación cívica. A pesar de defender un tipo de contrato social puramente político entre individuos racionales, su argumento parte de la premisa de que haya una comunidad cultural pre-existente que facilita el discurso racional (Yack, 1999, pp. 108-109).

Con ello vuelve a plantearse el dilema herderiano sobre la relación entre nación cultural y Estado. De hecho, la crítica de Yack resume la posición de Herder: la existencia del Estado depende de una comunidad cultural pre-política que envuelve a las instituciones políticas, aunque éstas últimas se definen con valores cívicos. Recordamos que para Herder las

instituciones políticas debían disponer de un fundamento cultural anclado en “su” población (Fehn y Willoweit, 2007, p. 88). Este argumento radica en la antropología de Herder, donde el carácter nacional constituía el atributo natural de los pueblos y los individuos, en analogía con el género de los seres vivos (Fehn y Willoweit, 2007, p. 85). En este sentido, la característica de un pueblo determinaba lo que podría (o no) ser de un pueblo, siempre cuando haya mantenido su pureza cultural. Puede que haya acumulado conocimientos de otras culturas: su carácter nacional es “genético”, es decir, su forma de vivir y costumbres le son propias, ya que representan su constitución natural (Fehn y Willoweit, 2007, pp. 84-85).

Como su constitución natural, con su idioma y forma de pensar, era genética, cada nación debía permanecer dentro de su carácter particular (Fehn y Willoweit, 2007, p. 87), es decir, cultivar sus propias convicciones en su propio idioma, sin que un idioma ajeno degenera la naturalidad de su existencia (Herder, 1809, p. 83).

Para Herder, la naturaleza de la existencia humana residía en la diversidad. La humanidad se constituía de diferentes familias nacionales con cada una representando lo mejor de su “especie”. Debido a esto, no trae cuenta compararlas entre sí, ni tampoco cambiar su manera de ser, ya que cada una puede ser ésta y no otra (Herder, 1809, p. 83-84).

Sin embargo, al mismo tiempo, Herder sostuvo una interpretación dinámica de la comunidad cultural, resultando de la interacción de los individuos con las circunstancias locales, temporales y la consiguiente formación de costumbres (Fehn y Willoweit, 2007, pp. 87, 92).

En principio, ésta constituye una definición muy abierta, dejando margen para la transformación de este mismo carácter nacional. Sin embargo, a la hora de explicar la procedencia de esta particularidad, reduce la particularidad de un pueblo a los “primeros” hechos y las costumbres de los antepasados (Fehn y Willoweit, 2007, p. 87). Se hace visible que Herder predetermina el origen de la particularidad por medio de esta misma particularidad. En otras palabras, sitúa como condición de un proceso el resultado de este mismo proceso. De esta manera explica una variable por medio de la variable que pretende explicar. Como consecuencia, encierra la nación en una argumentación circular sobre su particularidad, sin permitir que salga de su propia predeterminación, ya que impide cualquier comparación con los demás. Por consiguiente nos encontramos con un resultado muy paradójico con respecto a la diversidad cultural: lo que empezó con una posición tolerante frente a la diversidad y la adaptabilidad de las culturas al cambio de las circunstancias, acaba en una arbitraria separación de la humanidad entre culturas “genéticas”, razonada sobre una argumentación circular con respecto a las particularidades nacionales que las definen.

Frente a ello, Hegel razonó la libertad desde una individualidad universal. Para Hegel, el ser humano no sólo era en sí racional, sino que los seres humanos eran iguales con respecto a su capacidad racional, independientemente de su cultura. Debido a esto, una institución política necesitaba basarse en un concepto de igualdad, donde las diferencias culturales entre los pueblos quedarán anuladas (Hegel, 1970a, p. 57). En este sentido, reconoció en estructuras sociales particulares un proceso universal de la realización de la libertad (Bogdandy, 1991, p. 526). En este proceso, la particularidad nacional (entendida en pleno sentido herderiano como entidad cultural) cede su importancia al principio de libertad universal. Ésta última queda reconocida en el derecho por medio de su consideración de los ciudadanos como individuos (Bogdandy, 1991, p. 530).

Es importante anotar que se trata de una comunidad de ciudadanos *conscientes* de su individualidad (Bogdandy, 1991, p. 535). La individualidad como redefinición de la conciencia resulta de un proceso donde se dejan atrás las apariencias exteriores para llegar a la determinación universal de su particularidad. En otras palabras, la conciencia individual se crea su propio espacio y tiempo durante su interacción con el mundo exterior. Debido a esto, la determinación de la conciencia individual no se queda en las circunstancias encontradas en la naturaleza —como la nacionalidad (Hegel, 1970a, p. 53). Al contrario: cuanto más este formada, menos reside en su aparición exterior su cultura (Hegel, 1970a, p. 74).

En este sentido, el Estado debe regular la vida de las personas por medio de relaciones legales. Se hace visible que el Estado en Hegel representa un valor *en sí*, donde la conciencia individual se ha deshecho de sus determinaciones particulares (Hegel, 1970c, pp. 245-246). En otras palabras, no basta con que un pueblo tenga una constitución que sólo exprese ceremonias, pensamientos y leyes de una cultura particular (Hegel, 1969, p. 73). En la constitución del Estado, un pueblo debe haber superado la finalidad de su existencia como pueblo con su delimitación natural y excluyente (Hegel, 1969, p. 72). En su lugar, debe alcanzar su finalidad en ser *en y por sí universal* (Hegel, 1969, p. 52): la individualidad. Es una individualidad consciente que se refleja en la propia identificación de los individuos como ciudadanos.

De ello se deduce una conclusión importante para el Estado: el Estado, como manifestación de la razón *en y por sí racional*, se basa en otro concepto de sociedad, una propia forma de “sentido común”.

Una constitución que reside en el principio de la individualidad requiere de una propia “espiritualidad”. Por esta misma razón, Hegel reemplazó el concepto cultural del “espíritu del pueblo” por el término artificial de la “eticidad” (“*Sittlichkeit*”) (Bogdandy, 1991, p. 523).

La “eticidad” del Estado es la sociedad civil (Hegel, 2009, p. 328). En concreto se trata de ciudadanos autónomos conscientes de su individualidad, ya que éstos viven en una sociedad mantenida por los derechos de la ciudadanía (Bogdandy, 1991, p. 521). Para estos individuos autónomos, la nación ha dejado de constituir el fundamento de su identidad social (*idem*).

Esto permitió a Hegel instituir su Estado en una sociedad abierta (Bogdandy, 1991, p. 535) que se mostraba tolerante frente a las diferentes identidades culturales. No parece sorprendente que en este contexto encontremos concesiones de derechos a minorías y la garantía de la libertad de convicción (Bogdandy, 1991, p. 522).

Por más correcta que pueda ser formalmente la oposición al otorgamiento de derechos civiles a los *judíos*, basada en que no se considerarían simplemente como un grupo religioso particular, sino como pertenecientes a otro pueblo, las voces que se elevan contra ellos por esta y otras razones pasan por alto que en primer lugar son *hombres* y que esto no es simplemente una cualidad superficial y abstracta (...); implica por el contrario que por medio de la concesión de los derechos civiles se alcanza el *orgullo* de valer como *persona jurídica* en la sociedad civil, y a partir de esta raíz infinita, independiente de todo lo demás, se producirá la equiparación deseada de los modos de pensar y de los sentimientos. Si no fuera así, la separación que se reprocha a los judíos sería mantenida y se convertiría con justicia en un motivo de reproche para el Estado excluyente, pues había desconocido su propio principio: la institución objetiva y su poder (...) (Hegel, 2005, p. 396).

En resumen, es legítimo constatar que Hegel defendió un sistema abierto de instituciones con respecto a la diversidad cultural (Bogdandy, 1991, p. 522). Además es importante anotar que la diversidad no sólo se expresa a nivel institucional, sino también representa un propio concepto de sociedad, basado en la individualidad como anclaje central de la identidad. El modelo de Estado se basa en valores cívicos, contrario al concepto cultural del Estado de Herder, ya que el reconocimiento formal de la individualidad permite asumir la diversidad cultural en sus instituciones. El reconocimiento institucional va acompañado por un concepto propio de “espiritualidad”, en la que la cultura de la nación ha cedido su primacía como fundamento del orden social. En su lugar, nos encontramos con una sociedad civil conformada por individuos autónomos que se identifican con el Estado por medio de su relación jurídica como ciudadanos.

## 5. LA RELACIÓN ENTRE ESTADO HEGELIANO Y ESTADOS NACIONALES

Si admitimos que el Estado hegeliano constituye un sistema abierto de instituciones, basado en un concepto de sociedad que reconoce en su derecho la diversidad, ¿cómo ha podido constituir el Estado hegeliano el “contexto espiritual” para la definición formal de la nación? (Bogdandy, 1991, p. 535).

Ante todo, es importante anotar que la interpretación del Estado hegeliano en línea con la ideología nacionalista no solía contar con una aplicación consecuente de sus principios universalistas. Dichas interpretaciones suelen reemplazar el fundamento universal del Estado por el elemento particular de la nación (Bogdandy, 1991, pp. 533-534). Esto no quita que el Estado racional de Hegel con el poder de sus instituciones anónimas y universalistas, dio la pauta institucional para que la nación pudiera realizar sus reclamaciones de primacía (Avineri, 1962, p. 484). En otras palabras, los Estados nación encontraron en el Estado hegeliano su estructura formal (Bogdandy, 1991, p. 534).

Este vínculo requiere de una revisión de la relación entre cultura y Estado. En Hegel, la sociedad civil como complemento del Estado se define por medio de individuos autónomos, relacionados entre sí por medio de un sistema de necesidades. Hegel admite que este sistema es insuficiente, ya que se trata de “satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, de arbitrio contingente y del gusto subjetivo” (Hegel, 2005, p. 305). Consecuentemente se “destruye a sí misma en un gozo y destruye su concepto sustancial” (*idem*). La “confusión de esta situación sólo puede llegar a la armonía en un Estado que la domine” (*idem*) y que ordene los sistemas de las necesidades hacia su fin universal: la libertad (Hegel, 2005, p. 325).

Sin embargo, la solución de este dilema fue un concepto meramente económico, visible sobre todo en la incorporación del ciudadano en una de las “corporaciones” estamentales (Hegel, 2009, p. 343). Así pues, la modelación del ciudadano autónomo como elemento subjetivo de la razón universal del Estado moderno no encuentra su expresión consecuente en el diseño institucional del Estado hegeliano (Bogdandy, 1991, p. 521). En su lugar, nos encontramos con instituciones anónimas, donde la autonomía del individuo está definida meramente por sus intereses económicos. Según Bogdandy, ha sido esta “sacralización” de los atributos institucionales del Estado la que al fin y al cabo fue utilizada en el concepto del Estado-nación. (*idem*).

En mi opinión, el dilema que subyace a esta problemática relación del Estado racional de Hegel con el concepto del Estado-nación es incluso más profundo. Si consideramos la sociedad civil, tal como la entendió Hegel en

el contexto del Estado racional, nos damos cuenta de que la cultura como elemento constituyente de las relaciones sociales no desaparece. Realmente se intercambia un modelo de orden socio-cultural por otro: la sociedad pre-moderna, caracterizada por la “inocencia del estado natural y la candidez de las costumbres” (Hegel, 2005, p. 308) se ve reemplazada por la sociedad moderna, expresada en la dialéctica entre la universalidad del Estado racional y la particularidad de las necesidades económicas. En esta última, el ciudadano queda reducido a una “mera persona privada” (*idem*) a no ser que desarrolle su actividad en una de las corporaciones económicas. En otras palabras, el individuo deja de ser sujeto cultural en la vida pública. No es lugar aquí para evaluar las consecuencias políticas de esta “momificación” (Jiménez Sánchez, 2014, p. 286) de los principios liberales en las corporaciones. Lo importante para nuestra cuestión es el hecho de que el Estado hegeliano se sostiene con un modelo de sociedad que compite con sistemas culturales “anteriores”. Esta competición reduce la supuesta racionalidad del Estado de derecho a un modelo cultural propio de la sociedad moderna. Este modelo se caracteriza por un concepto de individualidad en la que los vínculos culturales “naturales” de las personas han sido absorbidos por un sistema de necesidades económicas. Una consecuencia de lo anterior es la inacabada conceptualización del individuo en la sociedad civil, ya que el Estado hegeliano ha dejado un vacío con respecto a su identidad cultural. Fue de este vacío de las instituciones modernas del que pudo aprovecharse la nación para integrar los ciudadanos en el Estado por medio de una identidad común.

Por otro lado, la “identidad racional” no sale realmente de sus determinaciones culturales. Dado que la racionalidad constituye en sí una evolución de la conciencia particular, se manifiesta por la superación de anteriores vínculos culturales. De esta manera, la racionalización de la identidad constituye en sí misma un proceso cultural. Ahora bien, el problema empieza cuando la individualidad se enfrenta directamente con la identidad cultural como valor concreto. De esta manera, la individualidad se manifestaría como valor cultural propio, en vez de reconciliar lo interior con lo exterior mediante la abstracción del mismo. Así pues, sustituiríamos la separación horizontal de Herder por una jerarquización vertical de las culturas, velada por el término de racionalización en línea con una interpretación histórica de la evolución del concepto de la libertad.

Esto significa, a la inversa: no podemos razonar un Estado puramente racional sin contar con los lazos culturales de la población. Incluso en Hegel no desaparece el elemento socio-cultural por completo. Hegel reemplazó el concepto cultural del “espíritu del pueblo” por el término artificial de la “eticidad”. En otras palabras, incluso el Estado racional requería de

una base socio-económica propia. Ésta base eran los miembros de la sociedad civil, reconocidos en su individualidad ante el derecho. Sin embargo, su enfoque en las instituciones le hizo descuidar la elaboración concreta del ciudadano como sujeto cultural. Debido a esto, la individualidad en Hegel no representa un valor que va más allá de la libertad económica. Esto no quita que encontremos en ella la condición *sine qua non* para la convivencia cultural: la necesidad de racionalizar las perspectivas particularistas en un espacio social compartido. Y esto nos lleva a redefinir nuestra propia identidad cultural.

## 6. CONCLUSIÓN. RELATIVISMO CULTURAL Y ESTADO HEGELIANO

He tratado de demostrar que el concepto cultural del “espíritu del pueblo” de Herder no sólo sigue teniendo relevancia para entender la dinámica del discurso nacional, sino que también se encuentra —explícita e implícitamente— en los conceptos teóricos del Estado racional. Esto nos exige replantear algunas cuestiones sobre la identidad nacional, tanto a nivel práctico como a nivel teórico. A nivel práctico, los estudios del “nacionalismo cotidiano” demuestran que el discurso nacional va más allá de las manifestaciones concretas del nacionalismo. El paradigma de la nación representa un esquema que separa la normalidad social de lo extraño. De ese modo, expresa un determinado concepto ontológico sobre nuestro mundo. Además, la identidad nacional asume en su versátil discurso formas determinadas de vivir, creando la sensación de continuidad a través de la constante adaptación de su concepto a las circunstancias cambiantes. Estas ideas ya estaban presentes en Herder, ya que él detectó la relación entre conciencia individual e identidad nacional. Debido a esto, su concepto de las “religiones nacionales” destaca por el reconocimiento de la diversidad y por conceder a cada identidad la evolución en sus circunstancias particulares. Aparte de su concepción “genética” de las “familias nacionales”, el problema principal de Herder reside en el hecho de encerrar las relaciones humanas en la particularidad de la nación, ya que impide que la dinámica de una interacción continua induzca cambios en los propios conceptos culturales. No parece sorprendente que Herder no sea capaz de ver los méritos de un Estado que reconoce la universalidad de la naturaleza humana en las garantías de los derechos individuales, tal como lo encontramos en Hegel. Pero el Estado hegeliano va más allá de representar instituciones anónimas para los ciudadanos individuales. El Estado racional se sostiene por medio de un propio concepto de sociedad, que permite que los humanos se emancipen de la determinación de sus identidades inmediatas. En

principio representa un concepto de sociedad que resulta de una continua redefinición de las identidades culturales a raíz de una repetida interacción. Esto permite a los humanos llegar a un punto de reflexión que les hace ver la esencia de su existencia humana: la individualidad. Esta individualidad es la fuente de legitimidad en el Estado, ya que ésta queda definida por medio de la abstracción en su derecho.

Sin embargo, a la hora de razonar las atribuciones concretas del ciudadano en el Estado, el enfoque sobre las instituciones reemplaza la diversidad cultural por un concepto de individualidad puramente económico. Así pues, resulta no ser nada más que otra identidad cultural, ya que interactúa con las identidades culturales en la esfera subordinada de forma destructiva. Con ello se disuelve la diversidad en la concreción del concepto abstracto de la individualidad. Como resultado, los ciudadanos dejarían de ser individuos.

Se hace visible que los “espíritus del pueblo” de Hegel y Herder se encuentran en una constelación opuesta. Mientras que Herder concedió a los humanos su identidad particular, encerró las relaciones humanas en esta particularidad. Frente a ello, Hegel partió desde la igualdad universal de los seres humanos. Ésta permitió que los individuos se emancipasen de sus identidades particulares. Pero a la hora de definir su papel como ciudadanos, disuelve la particularidad en la universalidad de las instituciones.

La solución a este dilema es la complementación del Estado hegeliano por las ideas de Herder. La “eticidad” de la sociedad moderna de Hegel encuentra su expresión en la relativización herderiana de las identidades culturales. La clave está en el reconocimiento de la individualidad como valor *abstracto*. Esto significa lo siguiente: aparte de las necesarias garantías legales, la individualidad necesita encontrar su expresión concreta en la diversidad de las identidades culturales. Estas identidades no son fijas, sino que constituyen momentos de un discurso dinámico sobre nuestros valores y formas de vivir en un espacio social compartido. La racionalidad existente en todos estos conceptos nos permite establecer en la individualidad abstracta un punto de referencia común para deliberar nuestras normas de convivencia. Bajo estas circunstancias sí se cumpliría la racionalidad del discurso propia de una nación cívica, tal como la había definido Habermas con su modelo de la democracia deliberativa. Y con ello, al mismo tiempo, nuestra comunidad política dejaría de definirse en los términos excluyentes de la nación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Avineri, S. (1962). Hegel and Nationalism. *The Review of Politics*, Vol. 24, N.º 4, 461-484.
- Billig, M. (2010). *Banal Nationalism*. Londres: Sage Publications.
- Bogdandy, A. (1991). Hegel und der Nationalstaat, *Der Staat*, Vol. 30, N.º 4, 513-535.
- Edensor, T. (2002). *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford, Nueva York: Oxford International Publishers Ltd.
- Fehn, J., Willoweit, D. (2007). *Johann Gottfried Herder. Staat. Nation. Humanität. Ausgewählte Texte*. Würzburg: Königshausen y Neumann.
- Gellner, E. (1988). *Naciones y nacionalismo. Traducción de Javier Seto*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goude, J. P. y Stroup, D. R. (2015). Everyday Nationalism: Constructivism for the Masses. *Social Science Quarterly*, Vol. 96, N.º 3, 717-739.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Fráncfort: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970a). *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*. Fráncfort: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970b). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Fráncfort: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970c). *Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808-1817*. Fráncfort: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Principios de la Filosofía del derecho. Traducción y prólogo de Juan Luis Verma*. Barcelona: Edhasa.
- Hegel, G. W. F. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Stuttgart: Reclam.
- Herder, J. G. (1809). Adrastea und das 18. Jahrhundert. En Müller, J., *Sämtliche Werke zur Philosophie und Geschichte. Teil 10* (6-258). Tubinga: Cotta'sche Buchhandlung. <http://digital.bibliothek.uni-halle.de/hd/content/structure/1808391> (21.02.2019)
- Jiménez Sánchez, J. (2014). Tres huevos de papagayo, *Anuario de Filosofía del derecho*, N.º 30, 271-290.
- Mährlein, C. (2000). *Volksgeist und Recht. Hegels Philosophie der Einheit und ihre Bedeutung in der Rechtswissenschaft*. Würzburg: Königshausen y Neumann.
- Schmidt, J. (2017). Herder's Religious Anthropology in his later Writings. In Waldow, A., De Souza, N. (ed.). *Herder. Philosophy and Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- Skey, M. (2011). *National Belonging and Everyday Life. The significance of Nationhood in an uncertain world*. Nueva York: Palgrave and MacMillan.
- Smith, A. D. (1996). Culture, community and territory: the politics of ethnicity and nationalism, *International Affairs (Royal Institute for International Affairs 1944)*, Vol. 72, N.º 3 (Ethnicity and International Relations), 445-458.

Smith, A. D. (1988). *The ethnic origins of nations*, Malden, MA, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

Yack, B. (1999). The Myth of the Civic Nation. En Beiner, R. (ed.) *Theorizing Nationalism* (103-119). Albany: State University of New York.

