

UN RECORRIDO POR EL PENSAMIENTO  
ANTAGONISTA DE POSTGUERRA

DOMINGO GARÍ HAYEK

**Resumen:** La existencia de una ciudadanía autónoma abre una crisis en la cuestión de la identidad nacional coactiva que patrimonializa el Estado y favorece la interrelación multicultural y grupal que los individuos libremente prefieran escoger. La ciudadanía cosmopolita pone en crisis la ciudadanía sujeta a la fidelidad nacional. La vieja solidaridad patriótica permanece como espoleta del fascismo y como encubridora de los antagonismos sociales —en el capitalismo y también en el socialismo—.

**Palabras clave:** Antagonismo, Estado, Ciudadanía, Capitalismo.

**Abstract:** The existence of autonomous citizens questions the coercive national identity restrictive to the State and it helps the multicultural and group interrelation that can be chosen freely by individuals. It is the cosmopolitan citizenship which refuses the one subject to national fidelity. The old patriotic solidarity remains as the fuse of fascism and as concealing the social antagonisms —in capitalism and also in socialism—.

**Key-words:** Antagonism, State, Citizenship, Capitalism.

## 1. COMUNISTAS Y/O NACIONALISTAS

En 1965 se editó en París en la *Revue Française de Science Politique* un artículo de Hélène Carrère D'Encausse que llevaba por título *Communisme et Nationalisme*. Seis años después y en la misma revista Carrère D'Encausse publicaba *Unité prolétarienne et diversité nationale. Lenin et la théorie de l'autodétermination*.

Más tarde, y ya en España, se tradujeron aquellos artículos de Carrère D'Encausse junto a otro de Yvon Bourdet que fue editado originalmente en el volumen XIII de la *Revue Française de Sociologie* en 1972, además del de Miquel Barceló titulado *Una nota sobre la cuestión nacional «española»*, por la editorial Anagrama y vieron la luz en el año 1977, bajo la denominación genérica de *Comunistas y/o Nacionalistas*.

Hoy, a un cuarto de siglo de distancia de aquella edición española y a más de treinta años del primer artículo citado de Carrère D'Encausse, la realidad política mundial y su trasfondo ideológico son otros. En este tiempo transcurrido hemos vivido el asalto al cielo del sesenta y ocho, los años de plomo de la década de los setenta, la «revolución» conservadora de la década de los ochenta, el final de las dictaduras del este y el derrumbe de la Unión Soviética, el auge del neoliberalismo, la crisis del estado del bienestar, la bancarrota de los proyectos «tercermundistas», la aceleración del proceso de integración europeo —por lo menos bajo una cierta óptica— y, hasta en opinión de algunos, el final de la historia.

Sin embargo, a pesar de todo eso, o quizás precisamente debido a todo ello, hemos podido contemplar un rebrote del fenómeno nacionalista con una virulencia insospechada tiempo atrás. Han surgido nuevos estados. Los movimientos nacionalistas recorren Europa como aquel fantasma predicho por Marx. De Bielorrusia a Canarias, de Irlanda del Norte al Cáucaso todo parece moverse bajo la influencia del tantas veces denostado nacionalismo. Las minorías nacionales refuerzan sus reivindicaciones. Los estados también arrecian la reivindicación nacional. Gran nacionalismo contra pequeño nacionalismo. Estados contra naciones. Nacionalismos de Estado contra nacionalismos de Estado.

Por el contrario, en la cúspide, el poder de la comunicación y de las finanzas refuerza sus alianzas y tiende a converger en estructuras únicas, o cuando menos estrechamente confederadas. Esta paradoja, si es que acaso es tal, consolida las posiciones de mando del capital sobre el conjunto de las poblaciones subsumidas bajo su dominio, lo que no obsta para dar pie a una descalificación genérica del fenómeno nacional, sin ni siquiera hacer el esfuerzo de entenderlo, bajo la acusación de que la desunión debilita. Y es importante tener es-

to en cuenta, porque ha sido un argumento usado pesadamente por eso que de forma genérica se llama la *izquierda*.

El concepto de unidad no debe elaborarse sin atender a las formas y los contenidos que lo sustentan. Si es preciso redefinir modos de alianza —entre pueblos o naciones— debe hacerse como máxima garantía del proceso unitario. Lo contrario ayuda al desentendimiento, al desencuentro, a la separación, aunque se intente ocultarlo bajo la máscara de la unidad.

En los años sesenta y setenta la intelectualidad próxima a posiciones de izquierda abordaba la cuestión de los nacionalismos desde la óptica primordial de la defensa de la unidad de clase. De ahí surgió todo el conflicto y las disputas teóricas que produjeron títulos como el citado *Comunistas y/o Nacionalistas*. Ese título preciso me parece que encierra el espíritu de la época respecto a este asunto, aunque sabemos que en realidad el debate viene de más lejos. No en vano se titulan o subtitulan hasta la saciedad libros bajo el epígrafe *Lenin y la teoría de la autodeterminación* o variantes específicas del mismo. ¿Significó eso un agotamiento del pensamiento de ascendencia marxista respecto a los nacionalismos? Tal vez. Pero tampoco habría que descartar que la propuesta tacticista de Lenin hubiese desbaratado el nudo gordiano del asunto. En síntesis apresurada: apoyar a los nacionalismos cuando convenga a los intereses de los comunistas, en caso contrario oponerse al nacionalismo por chovinista y debilitador de las posiciones del movimiento revolucionario.

Quien se asome desde una perspectiva histórica a esta literatura podrá comprobar fácilmente la redundancia sobre estos argumentos a lo largo de todo el siglo XX, pero de forma específica después de los años sesenta. Respaldó el resurgir de esa preocupación los movimientos de liberación nacional del «tercer mundo» y el fortalecimiento del movimiento nacionalista de tendencia socialista en determinados

puntos de Europa. Por supuesto, en el Estado español, pero también en Gran Bretaña y Francia.

Cuando Marx y Engels redactaron el *Manifiesto Comunista* plasmaron en él aquel párrafo que tantas veces ha sido repetido de: «Los obreros no tienen patria... el proletariado aún debe conquistar, en primer término, la hegemonía política, elevarse a clase nacional, constituirse a sí mismo en cuanto nación»<sup>1</sup>. De esta forma su reflexión alude al hecho de la no posesión del poder político como condición básica de que los obreros no tengan patria. A partir de ahí podría pensarse que desde el momento en que el proletariado se haga con el poder político se hace, al mismo tiempo, con una patria, es decir, con una nación. Erigirse en clase nacional es consecuencia directa de haber tomado el poder político y a la vez condición indispensable para constituirse a sí mismo en nación. La conclusión bajo esta perspectiva es inequívoca, aunque dual:

1. El hecho nacional sólo hace referencia a una clase social (y, por deducción, a cualesquiera otras subalternas que acepten el modelo de poder que aquella propone).

2. El hecho nacional debe entenderse, primordialmente, desde la perspectiva de lo político.

Marx resuelve el punto 1 transformando el hecho nacional en el hecho internacional. La liberación de clase es la liberación de la nación, en cuanto la revolución proletaria pretende terminar con la época de las naciones e inaugurar los tiempos del inter[nacionalismo]...

La propuesta leninista sobre el hecho nacional sólo puede adoptar una formulación táctica por cuanto el problema es observado, exclusivamente, desde el ángulo de lo político. Definir la nación como una serie de características convergentes en una comunidad humana determinada no cuestiona la razón fundamental de su presencia, que no es otra que la política, al ser éste el elemento que proyecta a la comunidad en su afán de pervivencia.

En el caso de las naciones sin estado, ¿podría explicarse la existencia de aquella sin la presencia del nacionalismo?, o en el caso del estado-nación ¿no es acaso la propia existencia del Estado la que garantiza la unidad de la comunidad de destino, al decir de O. Bauer? En cualquiera de los dos supuestos el elemento ideológico-político es esencial para garantizar la existencia de la comunidad pretendidamente nacional. En el primero, la ideología cumple el papel de cohesionador de la comunidad que el Estado garantiza en el segundo caso.

La premisa de lo político se nos presenta como la única categoría capaz de ser manejada desde una perspectiva racional, o cuando menos fijable espacial y temporalmente. «El nacionalismo es una forma de política. En lugar de teorizar sobre sus propósitos —para tratar de encontrar por detrás de él cualquier clase de base cultural, social, económica o psicológica que, según se afirma, es de lo que trata «realmente» el nacionalismo—, sería más apropiado analizar cómo opera realmente esta forma de política. La mayoría de las teorías generales aportan pocas ideas sobre cómo actúa en realidad la política nacionalista, y se limitan a plantear generalizaciones extraídas a partir de clases específicas de nacionalismo o, lo que es peor, muestran una visión del nacionalismo que, o bien no se puede comprobar, o no se parece en nada a la realidad puesta al descubierto por el estudio de movimientos nacionalistas concretos. Y, a su vez, las explicaciones particulares no suelen tener mucha idea sobre el fondo del nacionalismo concreto que tratan, ni sobre qué lo convierte en parte de una serie mucho más amplia de movimientos políticos»<sup>2</sup>.

Si el hecho de definir lo nacional se nos presenta esquivo, demasiado gelatinoso, por contra la cuestión de los nacionalismos se muestra sumamente asible —no estática—, pero sí susceptible de ser sometida a unos criterios de análisis más o menos estables.

Bien que mal, cada estudioso que ha pretendido delimitar los marcos del hecho nacional ha tenido que recurrir en última instancia a caracteres excesivamente vagos, amplios, que por lo mismo podrían servir también para aplicarlos a otras comunidades «no nacionales» —región, etnia, etc.— o a realidades concretas —valga decir nacionales— muy determinadas, invalidando así sus conclusiones para aplicarlas en otras realidades históricas definidas, en principio, como nacionales. Estos dos problemas ponen de manifiesto la imposibilidad, hasta la fecha, de encontrar una teoría general de la nación, a pesar de los múltiples intentos ensayados en el siglo XX en este sentido, tanto por políticos como por sociólogos. Como plantea Josep Fontana: «Hay muchos libros que versan sobre la nación y el nacionalismo. Los que examinan casos concretos aún sirven de algo. Los que pretenden estudiar en términos generales la nación y el nacionalismo suelen resultar inútiles»<sup>3</sup>.

Quizás ha llegado el momento de renunciar a un esfuerzo que tantas veces se ha mostrado vano y, en su lugar, se intente ensayar estudios autónomos concretos, que más que buscar teorías generales expliquen históricamente los procesos de formación de las naciones acaecidos hasta la fecha.

Por otra parte, el nacionalismo a este respecto se nos muestra mucho más manejable. Su adscripción al territorio de la política lo convierte en un elemento definido e identificable. Luego se podrá ser, además de nacionalista, liberal, socialista, comunista, etc., pero en cualquiera de los casos sabremos el terreno por el que estamos pisando.

Hasta el momento el nacionalismo ha fundamentado su existencia en la carencia de un Estado propio y, por lo tanto, en su consecución, o en la expansión territorial del propio Estado, que al fin y al cabo es una forma también de considerar que el propio es un proyecto inacabado, incon-

cluso. Este último, obviamente, corresponde a los nacionalismos responsables de las grandes catástrofes bélicas de este siglo. No nos interesa, sin embargo, detenernos en estos supuestos. El objetivo radica en poder argumentar el papel de una ideología y la validez de su propuesta en este período de mundialización de las relaciones económicas, políticas y culturales. ¿Se puede sostener una visión cosmopolita y nacionalista al mismo tiempo? ¿O son, acaso, dos postulados contradictorios e irreconciliables?

En la literatura clásica de la izquierda queda fijada una posición de desencuentro (absoluto) entre el nacionalismo y el internacionalismo, aunque este último no fuese un concepto igualable al del cosmopolitismo, o en cualquier caso sólo fuese, a lo sumo, una visión de este reducida a la dimensión de clase. (La clase como categoría histórica que trasciende a la nación. Pero si convenimos en que todas las categorías sociales lo son por converger históricamente, entonces tendremos que admitir que, cuando menos, también la clase es una categoría historicizable, de igual grado que la nación).

Para que el nacionalismo explote con una dimensión de cierta entidad no es precisa la existencia previa de caracteres diferenciados. En el supuesto de que estos estén repercuten en la naturaleza y el carácter del proyecto nacionalista, pero no en su existencia en sí. Basta con que cualquier clase o grupo de ésta con suficiente proyección y poder en la sociedad apueste por la formulación nacionalista para que ésta se convierta en realidad tangible en la comunidad en cuestión. Por el contrario, la existencia de caracteres culturales diferenciados si no van acompañados de un proyecto político que los impulse no son suficientes para constituir la nación y/o el nacionalismo. Y esto además teniendo en cuenta que la cuestión cultural hoy, y en el mundo occidental, cuando menos, es muy relativizable. Todo ello a condición de des-

pojarnos de ciertos tópicos que interesadamente promueve el nacionalismo de los Estados realmente existentes. «Para construir el estado-nación burgués se necesita que haya unos elementos en los que basarse, pero conviene remarcar que la sola existencia de estos elementos constituyentes tampoco basta para hacer aparecer a la nación. Es necesario que una colectividad reivindique este legado que muchas han perdido por completo, y esto se hace cuando un conjunto de hombres sienten que vale la pena recuperar estos signos distintivos, que los unen entre ellos y los separan y diferencian de otros, porque juntos tienen un proyecto colectivo: el programa de construcción de un tipo de sociedad que el grupo cree que sólo puede realizar con su libertad y con su iniciativa».<sup>4</sup>

El hecho de que Cataluña, Euskadi o Galicia fuesen reconocidas como nacionalidades históricas en el texto constitucional fue debido a varias causas, pero sobre todo a la capacidad de presión política de los nacionalismos de las dos primeras. No hubiese bastado la sola presencia de la «cultura» catalana, vasca o gallega para imponer una definición, ya de por sí problemática en aquellos años, si no hubiesen existido con determinada fuerza los partidos nacionalistas de Euskadi y Catalunya.

Se podrá objetar el razonamiento inverso, es decir, que esos partidos existían e «impusieron» una determinada redacción de la constitución, porque detrás tenían una cultura específica que los alimentaba. Pero aún aceptando tal hipótesis no es menos cierto que quien logra el reconocimiento de esos hechos nacionales fueron las formaciones políticas concretas, y no determinados rasgos culturales autónomos en abstracto. Para apoyar esta tesis bastaría en fijarse en lo ocurrido con el caso canario, en el que sólo después de que emergiesen partidos nacionalistas con cierta vocación mayoritaria ha sido posible su reconocimiento como nacionalidad dentro del orden jurídico español.

Algunos datos al respecto son francamente ilustrativos. En el cuadro que presentamos se observa cómo no existe una relación mecánica entre el sentimiento de pertenencia y la expresión política. Si tomamos como índice la comparación de dos casos extremos por su significación como son el vasco y el canario vemos que para Euskadi la existencia de un 27'8% de ciudadanos que sólo se reconocen vascos se traduce en una fuerte organización política independentista (MLNV) y otras organizaciones nacionalistas próximas a los postulados de la independencia (EA, PNV). Por contra en Canarias, con un porcentaje parecido (22'71) de población que sólo se reconoce como canaria, no existe organización política independentista alguna, siendo los partidos de corte españolista (PP-PSOE) y filoespañolistas (CC) los únicos existentes, con cierta proyección, en las Islas. La comparación con respecto al caso catalán y gallego no hace más que apuntalar lo que aquí comentamos. Para Cataluña la existencia sólo de un 10'65 % de su población

que nada más se reconoce como catalana no es impedimento para que exista una organización política independentista o próxima a serlo (ERC). Igual para el caso gallego (BNG), aunque allí el porcentaje suba hasta el 15%. Si tomásemos como índice de análisis la segunda categoría (Más\* que español) Canarias se situaría por encima de Euskadi, Galicia y Cataluña, pero tampoco en esta franja se traduce esa autoidentificación con el nivel de organización política. Situación inversa a la que se produce en el resto de nacionalidades aludidas ya que es en esta franja de autoidentificación en la que se reconocen la mayoría de las organizaciones políticas del nacionalismo peninsular (CIU, ERC, BNG), o por lo menos así puede desprenderse de sus actuaciones políticas. Tan sólo a partir de la tercera categoría (Tan\* como español) entra en juego la concordancia entre autoidentificación y expresión política organizada para el caso canario. No así para el resto de las nacionalidades en las cuales se mantiene una correspondencia en el resto de categorías.

	Catalán		Canario		Gallego		Vasco	
Solo	1990	6'3	1990	27'9	1990	19'4	1990	24'6
	1991	15	1991	22'1	1991	21'1	1991	27'9
	1992	17	1992	18'3	1992	13'4	1992	29'5
	1993	11'6	1993	24'3	1993	15'8	1993	21'6
	1994	10'5	1994	22'5	1994	11'9	1994	29'7
	1995	10'1	1995	21'2	1995	8'5	1995	33'5
Más * que español	1990	23	1990	16'4	1990	21'7	1990	32'2
	1991	20'6	1991	29'4	1991	16'3	1991	20'5
	1992	17'4	1992	24'8	1992	23'1	1992	17'3
	1993	11'6	1993	26'4	1993	22'2	1993	24'5
	1994	20'5	1994	29'6	1994	24'3	1994	18'2
	1995	18	1995	22'9	1995	25'9	1995	18'4

	Catalán		Canario		Gallego		Vasco	
Tan * como español	1990	36'4	1990	37'1	1990	38'4	1990	23'6
	1991	36'8	1991	35'9	1991	46'4	1991	31'6
	1992	37	1992	36'7	1992	50'1	1992	34
	1993	41'6	1993	33'8	1993	46'5	1993	35'3
	1994	42	1994	30'9	1994	53'5	1994	30'2
	1995	44'6	1995	37'9	1995	52'3	1995	31'4
Más *	1990	9,5	1990	2'1	1990	14'1	1990	4'5
	1991	7'5	1991	3'7	1991	6'1	1991	7'2
	1992	6'1	1992	5'1	1992	6'4	1992	6'2
	1993	9	1993	3	1993	7'8	1993	7'5
	1994	14'9	1994	2'9	1994	5'3	1994	5'9
	1995	15'3	1995	3'8	1995	6'5	1995	5'1
Sólo español	1990	22'3	1990	13'6	1990	4'9	1990	8
	1991	18'4	1991	7'5	1991	9'1	1991	10,2
	1992	21'1	1992	13'7	1992	5'9	1992	10,9
	1993	19'4	1993	11'2	1993	7'2	1993	8,3
	1994	11'3	1994	12'3	1994	4'4	1994	12,8
	1995	10'8	1995	12'6	1995	6'5	1995	10,3

Media Para el período 1990-1995	Catalán	Canario	Gallego	Vasco
Sólo	10'65	22'71	15'01	27'8
Más* que español	18'51	24'91	22'25	21'85
Tan* como español	39'07	35'08	47'86	31'01
Más español que*	10'38	3'43	7'07	6'06
Sólo español	17'23	11'81	6'33	8'75

Fuente: Estos dos cuadros son un resumen de elaboración propia sobre los datos aportados en el libro de Luis Moreno, *La federalización de España. Poder político y territorio, SigloXXI*, Madrid, 1997. Las fuentes citadas por Luis Moreno son el Centro de Investigaciones sobre la Realidad Social (CIRES) y el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

\*El asterisco hace referencia a la nacionalidad

Muchísimo más evidente resulta todo esto en los estados-nación emergentes tras los procesos de descolonización de postguerra en los cuales la nación se convierte en un instrumento no sólo de los aparatos de los Estados emergidos sino de los propios intereses de los países ex-metropolitanos.

El interés de este tipo de razonamiento no estriba en negar la presencia, por otra parte necesaria, de ciertos elementos comunes convergentes en los marcos nacionales, sino en afirmar la relevancia indis-

cutible que las relaciones de fuerzas políticas juegan en estos procesos.

Cuando desde determinadas tendencias del nacionalismo se intenta relegar el papel de lo político a un segundo plano a la hora de explicar el hecho nacional se suele hacer en beneficio de posturas culturalistas, o más peligrosamente de argumentos etnicistas, con frecuencia excluyentes. El primer caso corresponde en el Estado español a lo defendido por el nacionalismo de derechas catalán. El segundo, al nacionalismo del PNV. Pero en realidad lo que

se está ocultando detrás de ambos análisis es una determinada posición de clase y un proyecto político concreto que más allá de la formación de un estado propio —federado o no— aspira a la organización o continuidad de un determinado orden social y a la priorización de intereses de grupo en el contexto de la economía mundializada. Que luego ello se presente como defensa de los intereses generales no es nuevo. Los grupos y clases sociales siempre han pretendido que sus intereses son los intereses generales. Y los intereses, sean generales o no, se defienden en el terreno político.

El problema que plantea la mundialización al nacionalismo «clásico» —aquel que aspira a la construcción de un Estado— tiene que ver con la fijación de los límites del poder, su alcance y su inserción en las redes políticas supranacionales o en entidades geopolíticas determinadas. La definición del terreno de la acción política en estas circunstancias se torna muy compleja, imposibilitando una estrategia pan-nacionalista incluso en el territorio acotado de una «nación» o «comunidad». En otras palabras, asistimos al momento final de los frentes nacionalistas y de las alianzas interclasisistas propias de las evoluciones históricas acaecidas en estos movimientos.

## 2. EL NUEVO ESCENARIO DE LA LUCHA SOCIAL Y POLÍTICA

Ningún espacio representa mejor el territorio del antagonismo que la ciudad. En ella se despliega toda la potencia de resistencia y de transformación de los ciudadanos. También se muestra crudamente la multiplicidad de aparatos de sometimiento del poder. En este territorio tan delimitado, pero a la vez tan impredecible, las alianzas de clases no tienen sentido. El ingente número de proletarios que han establecido sus campamentos en las áreas urbanas despliega su actividad política en un sentido de reapropiación absoluta del tiempo y del espacio en el que conviven. Cual-

quier política diseñada para trenzar alianzas interclasisistas refuerza la posición dominante del capital multinacional e imposibilita el desarrollo de una democracia radicalizada en la que los sujetos productores —de bienes materiales e inmateriales— jueguen un papel determinante.

El debate que se ha establecido en los últimos años sobre la necesidad de rescatar la proyección política del ciudadano se encuentra en la esfera de problemas generados por la crisis de la representación política, y por el creciente cuestionamiento de la legitimidad del Estado y de las instancias supraestatales que se han desarrollado.

Si las identidades pueden ser múltiples en razón de la pertenencia a grupos étnicos, a subculturas urbanas, a la lengua que se usa, al color de la piel, a los gustos musicales, a las aficiones deportivas o a lo que se quiera, la proyección política, el sentido de la responsabilidad ciudadana y sobre todo la reapropiación del tiempo son elementos que deben estar desligados de la pertenencia identitaria con la que cada uno se ha querido reconocer y ha exigido que los demás lo reconozcan: «nos vemos obligados a reconocer que para constituir una identidad moderna necesitamos contar con el reconocimiento de otros significativos, pero también es indispensable que el individuo mismo elija y redefine su identidad... en una sociedad moderna es cada individuo el que está legitimado para decidir qué pertenencias considera más identificadoras, cuáles, por el contrario, le parecen secundarias por comparación; en relación con qué grupos está dispuesto a emprender una lucha por el reconocimiento y en relación con cuáles no».<sup>5</sup>

La existencia de una ciudadanía autónoma pone en crisis la cuestión de la identidad nacional coactiva que patrimonializa el Estado, y favorece la interrelación multicultural o grupal que los individuos libremente prefieran escoger. Es la ciudadanía cosmopolita la que pone en crisis a la ciu-

dadanía sujeta a la fidelidad nacional. La vieja solidaridad patriótica permanece como espoleta del fascismo y como encubridora de los antagonismos sociales —en el capitalismo y también en el socialismo—.

Pero no es el cosmopolitismo entendido como sucedáneo del patriotismo en la búsqueda de la solidaridad humana tal y como lo plantea Nussbaum al argumentar que «el énfasis en el orgullo patriótico es moralmente peligroso y que, en última instancia, subvierte alguno de los objetivos más dignos que el patriotismo pretende alcanzar: por ejemplo, el de la unidad nacional en la lealtad a los ideales morales de justicia e igualdad. Precisamente, lo que me propongo argumentar es que hay otro ideal que se ajusta mejor a esos objetivos; un ideal que, en cualquier caso, se adapta mejor a nuestra situación en el mundo contemporáneo, y que no es otro que el viejo ideal del cosmopolita, la persona cuyo compromiso abarca toda la comunidad de los seres humanos... El accidente de dónde se ha nacido no es más que esto, un accidente: todo ser humano ha nacido en alguna nación. Una vez admitido esto... no debemos permitir que diferencias de nacionalidad, de clase, de pertenencia étnica o incluso de género erijan fronteras entre nosotros y ante nuestros semejantes»<sup>6</sup>.

Por contra, hablo de cosmopolitismo sólo en su sentido postnacional, como negación de la identidad nacional, o si lo prefieren como refutación de que la identidad nacional sea, por necesidad o imperativo, el principal elemento identitario de los ciudadanos que viven en un Estado, o en una nación sin Estado. Teniendo en cuenta, además, que la fractura de la identidad nacional viene tanto motivada por arriba (marcos de integración política supraestatal, alianzas militares supranacionales, interdependencia de la economía mundial) como por abajo (grandes oleadas migratorias, multiétnicismo en las poblaciones de un mismo Estado, desarrollo de la red de comunicaciones), y que el cosmopolitismo,

tal y como dice Habermas «no puede enfrentarse a la vida concreta del Estado (tal y como se hacía en el siglo XIX), por la sencilla razón de que la soberanía de los Estados particulares ya no consiste en la capacidad de éstos de disponer sobre la guerra y la paz», y esa nueva condición abole uno de los principales elementos constitutivos del Estado, y por lo tanto de la relación de subordinación de las gentes con él, cuestión que coadyuva a modificar «las condiciones de autoafirmación de los pueblos», tanto en lo que se refiere a la jerarquía de los deberes políticos, como a la de los «deberes morales»<sup>7</sup>. De ahí que el cosmopolitismo del que hablo tenga más parentesco con el internacionalismo de finales del siglo XIX que con el cosmopolitismo de los estoicos de la Grecia antigua, que son los que están en la base del razonamiento de Nussbaum, o con el del siglo XIX.

Entonces, ¿por qué no hablar de internacionalismo? —se podrían preguntar. Y la respuesta es que porque el internacionalismo se apoyaba en la identidad de clase como sustituto de la identidad nacional, y muchas veces con un mismo sentido metahistórico. Pero ahora la cuestión no es la delimitación de marcos objetivos a los que los sujetos deben de amoldarse —la nación, la clase— sino la posición que cada sujeto pretende elegir de forma autónoma. Desde esta perspectiva puedo resumir mi proyección identitaria, por ejemplo, con todos los individuos que luchan contra el capitalismo, o con toda la gente que está por un proyecto de vida no consumista y alejada de la ortodoxia del monetarismo, o con los que comparto una forma de comunicación que por intereses culturales y por formación intelectual resulta indescodificable para el resto de las gentes.

El cosmopolitismo ingenuo de Nussbaum no tiene en cuenta los cambios a los que pueden estar sometidos los grupos de cualquier clase como consecuencia de las fluctuaciones y modificaciones en las correlaciones de fuerza política; es decir, no

incluye el elemento de la táctica y su importancia en el dinamismo de las sociedades. En palabras de I. Wallerstein «la respuesta a un patriotismo interesado no es un cosmopolitismo satisfecho de sí mismo. La respuesta adecuada consiste en apoyar a las fuerzas que quieren acabar con las desigualdades existentes y contribuyen a crear un mundo más democrático e igualitario»<sup>8</sup>.

Los derechos políticos del ciudadano son los que ponen en relación al conjunto de los individuos de una comunidad. Pero esos derechos políticos, que emanan de las instancias de la representación, falsean la realidad en la que son aplicados. En esto tiene que ver mucho la sustracción de las instancias ejecutivas al conjunto de los ciudadanos. La relación política establecida por medio de la representación favorece la creación de grupos de intereses entre los representantes y el desconocimiento de las legislaciones por parte de los representados. El Estado nacional nos dice quiénes son ciudadanos y quiénes no. Sin embargo, en la convivencia cotidiana, en la ciudad, son los propios vecinos los que saben quiénes ejercen de ciudadanos y quiénes no. El reconocimiento oficial por parte de las instancias estatales tiende a establecer cauces de separación en la medida «en que la identificación con un grupo supone descubrir los rasgos comunes, las semejanzas entre los miembros del grupo, a la vez que tomar conciencia de las diferencias con respecto a los foráneos»<sup>9</sup>. La forma estatal liberal-socialista, es decir, el marco político-jurídico hijo de la Modernidad, promete sólo el reconocimiento de los iguales —por ejemplo el de los nacidos en un mismo territorio—, pero también señala y legisla las diferencias con los otros —por ejemplo, los nacidos en otro territorio— asemejándose así al concepto de la Grecia clásica en la que las leyes sancionaban, por un lado, la igualdad entre los atenienses y su reconocimiento como ciudadanos —es decir, con todos los derechos políticos— y, por otro

lado, la separación de los diferentes, es decir, de los bárbaros —gentes sin derechos políticos, sólo reconocidos en cuanto fuerza de trabajo—.

Nuestra deuda con el mundo clásico es por partida doble. Al mundo griego le debemos el reconocimiento del ciudadano en cuanto animal político, y al romano la creación de los estatutos legales que regulan la condición del ciudadano. De esa diferencia se establecen dos propuestas distintas de democracia. De los griegos la democracia directa. El ciudadano debe ocuparse de los asuntos públicos, debe hablar en la asamblea y refrendar así su estatus de igual ante la ley. Su libertad no consiste tanto en poder asistir a la asamblea sino en participar en ella. Así queda reflejado en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides: «nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al nada participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando las palabras daño para la acción, sino mayor daño el no enterarse previamente mediante la palabra antes de poner en obra lo que es preciso». El mundo romano, por el contrario, somete la voluntad de los individuos a los imperativos de las leyes, emanadas éstas no de las asambleas públicas sino en los lugares acotados a la representación política, en los que el ciudadano no puede participar. No es el gobierno *del* pueblo tal y como etimológicamente nos remite la palabra democracia, sino el gobierno *querido* (o *para*) por el pueblo.

Este pequeño decurso por la historia nos ha alejado momentáneamente de la idea central del epígrafe, que no es otra que la de caracterizar este territorio del antagonismo, el cual está ligado de forma íntima a la historia de las luchas obreras de estos últimos treinta años, y al desbroza-

miento de los caminos para la apertura de un espacio autónomo de convivencia. El primer intento de hegemonía política proletaria se abre hacia 1848 y se cierra en la década de los setenta del siglo XX. En ese siglo largo el movimiento obrero moderno se convierte en el elemento fundamental del desarrollo capitalista y a su vez en su negación más lúcida. Con su trabajo colabora a dar valor a la producción capitalista y hace posible los procesos de reproducción ampliada del capital y del valor de cambio de las mercancías. Estimula el desarrollo científico-técnico, que paradójicamente se convierte en la principal arma del capital para imponerse al movimiento obrero. Soporta dos guerras mundiales imperialistas y merced a los pactos de reconstrucción de postguerra vuelve a levantar un impresionante edificio productivo. El obrero-masa logra imponer un pacto en la esfera del trabajo —Estado del Bienestar—, pero cuando quiere trascender esas conquistas fuera del ámbito laboral, cuando critica con dureza la sociedad del trabajo y alza la reivindicación del no trabajo y de la reapropiación de su tiempo, enciende las alarmas del capital. El último escenario de las batallas del obrero-masa se extiende por Europa y América: «La composición de clase en la sociedad-fábrica presenta una figura que juega un papel clave: el *obrero masa*. El trabajador ligado a la producción en cadena no sólo es el auténtico protagonista del desarrollo económico, sino también del gran ciclo de luchas de los años 68-70 que se extiende por toda Europa y USA. Con él pasan a un primer plano las luchas autónomas basadas en formas de autoorganización, al margen de —y muchas veces contra— los sindicatos. La mitificación del mayo del 68, oculta el otoño caliente del 69 en Italia, los enfrentamientos del 70-71 en el Estado español... y, en definitiva, esconde un ciclo de luchas generalizado que muestra la fuerza estructural y homogeneidad política alcanzada por este obrero-masa en los principales países

occidentales. Un ciclo que rompe, por primera vez después de más de veinte años, el Plan del capital, y que ataca directamente la estabilidad política del Estado»<sup>10</sup>.

La crisis energética de 1973 se viene a sumar a la crisis por saturación de las esferas productivas fundamentales de esta etapa: el automóvil y la petroquímica. También el desenganche del dólar del patrón oro en 1971 trastoca las reglas del juego de postguerra al dar a esta moneda nueva libertad para convertirse en instrumento de libre dimensionamiento de la iniciativa capitalista.<sup>11</sup> Finalmente el aumento del gasto público de forma desorbitada instala de manera permanente las tendencias inflacionistas en la economía mundial, y sanciona de esta manera la crisis del *Welfare State*.

Ante la apuesta decidida que ha hecho el movimiento obrero en ese momento de neutralizar la iniciativa capitalista, la contraofensiva de éste consiste en el resquebrajamiento de la fortaleza proletaria atacando la composición de clase del obrero nacido en el transcurso de la segunda revolución industrial. «Desde finales de la década de los setenta, se impulsará una compleja ingeniería social que marca el paso del Estado-Plan al Estado-Crisis: inflación primero; crisis abierta después; y sobre todo, descentralización productiva, difusión del trabajo negro (a domicilio, sin contratos, etc.) y un largo etcétera cuyo resultado es fraccionar el proletariado en dos sectores básicamente: un sector central, formado por los obreros de las grandes empresas, sindicalizados, con el puesto de trabajo seguro; un sector marginal o periférico integrado por obreros con trabajo precario, parados...»<sup>12</sup>.

La crisis de los setenta hizo ver a muchos que se había llegado al final de una etapa histórica. El obrero-masa, el obrero de la segunda revolución industrial —esa bestia extraña nacida entre el campo y la ciudad, al decir de Negri— había consumido su ciclo vital. La proclamación de su

nacimiento llegó cuando sus días tocaban a su fin. Todo su instrumental de lucha — sindicatos y partidos obreros— surgido con el inicio del siglo XX se quedó obsoleto en el tránsito desde la subsunción formal de la sociedad en el capital a la subsunción real, pero ahora en el marco planetario<sup>13</sup>. La posmodernidad se instaló entre nosotros para declarar la victoria del capital reconstituido. El espacio privilegiado de las luchas obreras —las fábricas— deja de serlo. El movimiento obrero clásico pierde la centralidad en cuanto sujeto productivo y también en cuanto posibilidad del comunismo. La posibilidad de un nuevo sujeto emerge desde el fondo de las ciudades, pero sometido ahora a un nuevo proceso de socialización individualizado y aislado. Es la lectura de una derrota, pero asimismo de la posibilidad de la articulación de nuevas formas de lucha: «en la metrópoli hay un uso del tiempo según caminos individualizantes, porque la integración ya no se hace en plan masivo y grosero, sino clasificando a los individuos, ligándoles a una identidad. Hay una táctica individualizante —lo que Foucault atribuía a un nuevo poder pastoral— y que coexiste con una nueva configuración mucho más represiva del Estado democrático...

... La *metrópoli* aparece como un momento en la lucha de clases, y a la vez, como algo completamente nuevo que corta radicalmente con el pasado... Si se descuida la novedad que comporta la metrópoli, se lee nuestra realidad próxima exclusivamente como la narración de una derrota política<sup>14</sup>.

En este nuevo escenario la democracia representativa se torna en un freno; es más, en una expropiación del terreno de la política al conjunto de los ciudadanos productores. Se utiliza el nombre de la democracia como justificación de cualquier perversidad emanada de los propios poderes públicos —legislaciones antiterroristas, financiaciones secretas, férreo control de los grandes medios de comunicación, traspasos

de parcelas de soberanía monetaria y militar a instancias completamente alejadas de la representación política, etc.— y todo ello justificado con el argumento de que estamos ante el «mejor de los regímenes políticos, aunque no sea perfecto».

Si la interpretación dialéctica de la historia ha llegado a su fin, y en política esto se traduce en la futilidad de las luchas y en lo incuestionable de la forma-estado-democrática, no nos queda más remedio que romper con la dialéctica, y reivindicar una historia siempre abierta, en la que no se parta de los aprioris tesis-antítesis-síntesis, sino de un dislocamiento que fracture esa lógica hacia una apertura incesante de antítesis. Es la plena validez del *rizoma* deleuziano, o de la *genealogía* foucaultiana.

Esta nueva forma de entender los procesos de lucha requiere instrumentos de acción que superen los moldes de los partidos de vanguardia, o de masas, y de los sindicatos que aspiren a la unificación y centralización de las respuestas ciudadanas. No sólo la composición «objetiva de clase» tal y como lo entendía el viejo marxismo define la capacidad de lucha y de portador de alternativas en esta sociedad informatizada. Más allá de lo anterior, la conciencia y la predisposición social emergen como potencialidad transformadora. «En la metrópoli, no hay ni explosión ni implosión de «lo social». En la metrópoli, «lo social» *excede a la clase social*, y se pone como multiplicidad<sup>15</sup>.

La demostración de lo que estamos planteando fue las luchas de la autonomía obrera en la Italia de los años setenta. La ruptura de la lógica de la dialéctica. La superación de los partidos políticos de la vieja izquierda, la crítica del trabajo y la reivindicación de la reapropiación de la riqueza socialmente generada, dinamizaron un movimiento social de envergadura revolucionaria, sólo frenado por la acción combinada de una colosal represión y de la acción de un entramado complejo terrorista encausado, financiado y estimulado por

el aparato de Estado italiano, en combinación con los servicios secretos de EE.UU. Todo aquello se llamó la operación Gladio, de la que tuvimos noticias fehacientes después del fin de la Iª República, tras la caída del bloque oriental. «*La experiencia de la autonomía es la rotura de la relación entre salario y trabajo, la desconexión entre la fuerza de trabajo y su precio. En realidad es mucho más... Cuando el querer vivir reivindica la riqueza toda y ahora, deja de ser fuerza de trabajo porque su valor es a la vez nulo e infinito*»<sup>16</sup>.

Por todo ello el nuevo marco de lucha antagonista está situado ahora en los espacios metropolitanos. Y por ello mismo es imprescindible para los ciudadanos que reclaman una democracia radicalizada descender el marco de la soberanía desde las instancias estatales hacia los espacios de convivencia real de las gentes. Para que la democracia directa pueda funcionar es necesario establecer las condiciones propicias para que la participación pueda ser efectiva, tal y como ha quedado demostrado en el ejemplo que vimos en el capítulo uno cuando estudiamos los ensayos llevados a cabo en la ciudad de Porto Alegre en Brasil.

Desde las concepciones más timoratas de la filosofía moral se acentúa el argumento de la inviabilidad de la democracia participativa alegando los peligros emanados del egoísmo de las gentes: «Tal como señalamos, una de las respuestas de la izquierda al problema de la pasividad ciudadana consiste en otorgar a los ciudadanos más poder por medio de la democratización del Estado de bienestar y, más en general, por medio de la dispersión del poder estatal en una serie de instituciones democráticas locales, asambleas regionales y tribunales de apelación. Sin embargo, el énfasis en la participación no alcanza para explicar cómo podemos asegurar que los ciudadanos participen responsablemente, es decir, con espíritu de servicio a la cosa pública, sin egoísmo ni prejuicios»<sup>17</sup>. Claro

que si como parece desgajarse de este tipo de interpretación la imposibilidad de la democracia directa estriba en la propia condición humana, no tendríamos más remedio que retornar a la interpretación *hobbesiana* y seguir reclamando la pertinencia de un Estado fuerte que sea capaz de poner orden y ecuanimidad a una subespecie incapaz de gobernarse a sí misma. «Mucha gente de izquierda ha tratado así de obviar el problema de la ciudadanía responsable, «disolviéndolo en el problema de la democracia». Esto los ha llevado a su vez a «defender la toma colectiva de decisiones como la solución de todos los problemas de la ciudadanía». Por desgracia esta fe en la función educativa de la participación parece excesivamente optimista... Parece claro que la izquierda no ha encontrado todavía un vocabulario de la responsabilidad con que sentirse cómoda ni un conjunto concreto de políticas que permitan promover esas responsabilidades»<sup>18</sup>. Y mientras ese nuevo vocabulario no aparezca, parecen querer decir que los cauces de la representación son la única garantía de una democracia que quiera preocuparse por los derechos sociales del ciudadano, aquellos que garantizan las necesidades básicas del ciudadano, tal y como lo reflejó Thomas Marshall y que aquí recogemos del libro citado de Adela Cortina, «Desde esta perspectiva, es ciudadano aquel que en una comunidad política goza no sólo de *derechos civiles* (libertades individuales), en los que insisten las tradiciones liberales, no sólo de *derechos políticos* (participación política), en los que insisten los republicanos, sino también de *derechos sociales* (*trabajo, educación, vivienda, salud, prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad*). La ciudadanía social se refiere entonces también a ese tipo de derechos sociales, cuya protección vendría garantizada por el Estado nacional, entendido no ya como Estado liberal, sino como Estado social de derecho». Este círculo nos lleva de nuevo a la pertinencia del Estado como único agente garante, por medio de

la Constitución, de los derechos ciudadanos, incluidos los derechos sociales. El Estado no es aquí contemplado como concomitante del capital, sino como intermedio entre este y la sociedad. La libertad y junto con ella los derechos del ciudadano no serían más que una progresiva expansión del derecho a través de las reformas pertinentes de los marcos constitucionales.

El barco hace agua por todas partes. Si el Estado normativiza las relaciones entre los ciudadanos en nombre de la soberanía depositada en él, pero si resulta que la tal soberanía hace tiempo que no se sabe en qué lugar se encuentra —transferencia de soberanía a instancias supraestatales, algunas electivas y otras no (UE, multinacionales, FMI, BM, OMC)—, ¿quién se responsabiliza de los recortes sufridos por los ciudadanos en sus derechos sociales? por no hablar ya del derecho de las minorías y de las poblaciones inmigrantes. Ese círculo que nos absorbe en su lógica de un Estado mutilado, imposibilitado para sacar adelante los derechos progresivos conquistados por los ciudadanos, no se corresponde con el papel que cumplen los Estados a la hora de garantizar los niveles óptimos de acumulación de capitales. Digamos que la máquina represiva permanece muy bien engrasada. Existe pues una falacia cuando se habla de la crisis del Estado o, cuando menos, al no delimitarse el alcance de esa crisis. Sí, hay crisis, pero hay crisis hacia arriba, en la relación del Estado con las instancias superiores. Pero no hay crisis hacia abajo, en su relación con los ciudadanos, o no en todo caso, en su ejercicio de control y represión de las comunidades subestatales y de los individuos. ¿Si el Estado, por tanto, no defiende al individuo del capital globalizado, quién lo defiende? Nos deslizamos aquí por el terreno del fetichismo de la democracia representativa y por la insistencia en su circularidad inmovilista, magistralmente descrita por Negri: «El parlamentarismo, y en general toda forma de constitucionalismo representativo, niega,

por definición, la autonomía del hecho normativo, quita y distorsiona el reconocimiento de lo intolerable y no sabe concebir la temporalidad real si no es como resultado de medidas y procedimientos preestablecidos. Un sofisma los domina: lo nuevo y lo viviente quedan eliminados para que la innovación y la vida puedan ser reguladas. El momento constituyente no puede ser definido, nominado, más que por el orden constituido»<sup>19</sup>.

Si como venimos planteando a lo largo de este epígrafe la concomitancia del capital y del Estado es un fenómeno propio del capitalismo postfordista, la apelación a aquél como garante de la autonomía de los ciudadanos no puede entenderse más que como una broma de mal gusto. Al sostener que los ciudadanos deben de optar y mantener la identidad que ellos prefieran, reconocerse en el grupo o los grupos que más les convengan, no es porque el Estado mantenga una cierta neutralidad y mucho menos proteja esos intereses, sino es precisamente contra la acción del Estado contra la que se sustenta esa identidad elegida. Podríamos poner múltiples ejemplos que atestiguaran esto. Pero basten unos pocos: Si quiero reconocirme entre el grupo de los inmigrantes que no tienen papeles, o entre los okupas, o entre comunidades que pretendan un ejercicio autónomo más allá de las leyes del mercado, etc., sólo puedo esperar del Estado una acción represiva tendente a la eliminación de esos comportamientos no reglados. El Estado liberal es una institución destinada a promover y garantizar la heteronomía, frente a los intentos individuales o grupales por el reconocimiento de la autonomía. No es ni siquiera posible una lectura radical del liberalismo en lo referente a este tema tal y como pretende Adela Cortina cuando afirma: «Si los sujetos han de elegir su identidad y negociarla, el Estado ha de optar por aquella forma que permita la coexistencia del más amplio número de formas de vida, como es el caso de la defensa de la autono-

mía, desde la que una persona adulta puede elegir también una forma heterónoma, siempre que el ingreso en ella no sea irreversible»<sup>20</sup>. Mucho menos una lectura del liberalismo a secas tal y como plantea Ralws al señalar que el Estado debe permanecer neutral frente a las distintas concepciones de vida que los ciudadanos elijan. La visión de la neutralidad sólo es entendible desde una percepción del Estado como un ente extraño, ajeno a la sociedad. Pero sabemos que no es así. El Estado emana de la propia sociedad, surge de sus entrañas y por eso no cabe entre sus opciones la neutralidad. Las dialécticas de lucha Estado-sociedad así lo evidencian a través de la historia. En la lectura gramsciana del Estado la *sociedad política* y la *sociedad civil* se reconocen en una relación compleja con aquél. En la sociedad política como en la sociedad civil se manifiesta de distintas formas el poder de las clases dirigentes, tanto por medio de aparatos estatales (parlamento, gobierno, ejército, magistratura, etc.) como de organismos privados (medios de comunicación de masas, instituciones financieras, trust industriales, etc.). Cuando la esfera de la hegemonía ideológica se debilita se recurre a la fuerza coercitiva del Estado para perpetuar la condición de mando de la clase dirigente; es éste el momento del fascismo. Es, entonces, cuando los componentes subalternos de la sociedad civil pierden autonomía en beneficio de la heteronomía que impone la sociedad política. Por contra, cuando las clases dirigentes establecen su control por medio de la ideología y por la acción represiva del derecho, estamos ante la democracia representativa. Para Gramsci es muy clara la función del derecho a este respecto: «La función de la sociedad política es el ejercicio de la coerción, la conservación, por la violencia, del orden establecido. En este sentido, no se limita simplemente al campo militar sino que abarca también el gobierno jurídico, la coacción «legal»: El derecho es el aspecto represivo

y negativo de toda actividad positiva de formación civil desplegada por el Estado»<sup>21</sup>, quien a su vez es descrito como la suma de la sociedad política y la sociedad civil, tanto en su momento de hegemonía como en el de coerción: «Estado, en su significado integral, es dictadura + hegemonía»<sup>22</sup>. La cuestión que aquí nos interesa señalar es que el equilibrio se ha roto por el lado del Estado en la medida en que éste ha reforzado los mecanismos de mando y control sobre la sociedad, por medio de la multiplicación y concentración de los aparatos de control y de su sustracción a la acción de la mayoría de los componentes de la sociedad civil. Es evidente a este respecto el papel que juegan los grandes medios de comunicación y las instancias decisorias sobre las grandes cuestiones claves que ahora se asientan en instituciones alejadas de la propia democracia formal (OMC, BM, FMI, etc.).

El proyecto cosmopolita del que hablo tiene que ver con la identidad que se forja en la consecución de un proyecto de vida que englobe como criterio central la reapropiación de la ciudad frente a su acelerada deriva mercantil, lo que incorpora la concepción de la ciudad como un espacio democratizado. «Una ciudad en la que no cupiera “instalarse” sin vivir realmente en ella: donde en lugar de estar protegidos por ordenanzas municipales y porteros profesionales o guardas armados, hubiera que arreglárselas con la vecina de abajo para volver cuando se sale de noche, o con la de enfrente para hacer compatibles el horario de nuestro estudio y el de sus ejercicios de saxofón... El modelo de una ciudad donde no se regularía el conflicto venial; donde la responsabilidad por la paz y convivencia del barrio recaería en la gente envuelta; donde la acción colectiva tendría que servirse de alianzas en influencias personales sin poder apelar a una impersonal instancia superior que ni está implicada ni es personalmente responsable de las consecuencias de su decisión. Una ciudad “de-

liberadamente densa, deliberadamente descentrada, deliberadamente desordenada”, donde la expresión y consiguiente colisión de peculiaridades de intereses personales no sólo no sería reprimida, sino que operaría como catalizadora y canalizadora del conflicto. Así y sólo así, pensábamos, las tensiones particulares o las diferencias negociables no alcanzarían un nivel de violencia sublimada, sorda e impersonal —tal sería en fin el modelo de una ciudad cosmopolita capaz de integrar la diferencia en lugar de esconderse y protegerse tras las rejas con que el Estado y el Mercado la han tendido a zonificar»<sup>23</sup>.

Es una apuesta que incluye el nivel educativo, o pedagógico, de la convivencia. Pero una educación que no es necesariamente recibida en el marco de la escuela o del instituto —aunque ello ayudaría— sino en la convivencia cotidiana y en el hecho de compartir espacios de libertad con los diferentes; también con los que tienen un proyecto de vida diferente, pero que aspiran a la consecución de la autonomía. Colocándonos en el lado más ortodoxo de las identidades, aquellas que enfatizan demasiado en la procedencia étnica o cultural —en su sentido antropológico— también encontraríamos los mismos requisitos para apuntalar un proyecto de respeto y soberanía por la autonomía. Esto es cierto sobre todo si coincidimos con Georges Bataille en la afirmación de que soberano es el sujeto que se niega a ser siervo y se afirma como señor, para lo cual debe producir una ruptura entre los elementos que hacen posible la distinción entre el soberano y el esclavo. «Lo que distingue a la soberanía es el consumo de la riqueza, en oposición al trabajo, a la servidumbre, que producen las riquezas sin consumirlas. El soberano consume y no trabaja, mientras que en las antipodas de la soberanía, el esclavo, el hombre sin recursos, trabajan y reducen su consumo a lo necesario, a los productos sin los cuales no podrían subsistir ni trabajar»<sup>24</sup>. La ruptura es, claro está, la reapro-

piación de la riqueza generada socialmente. No importa tanto, entonces, la comprensión de los elementos identitarios del «otro» como la imbricación con él para un proyecto de transformación social. No es suficiente con aprender a reconocer la humanidad allí en donde se encuentre ni a disuadirnos de que reconozcamos los rasgos ajenos y dejemos de verlos como extraños, tal y como plantea Nussbaum. Muy bien podría llevarnos ello a esa neutralidad de la que hablamos más arriba, sin que por el contrario se rompa el círculo de la exclusión y de la miseria. Se puede comprender al «otro» desde el narcisismo y sin cuestionar el hecho de los privilegios. Siempre que no entre en escena el reclamo de la igualdad, la «comprensión» estará más ubicada en el terreno de la estética que en el de la política. «Lo que se necesita, desde el punto de vista de la educación, no es aprender que somos ciudadanos del mundo, sino que ocupamos un nicho particular en un mundo desigual, y que ser desinteresado y global por una parte y defender los propios estrechos intereses por otra no son posturas opuestas, sino posturas que se combinan de formas muy complicadas»<sup>25</sup>.

Pensar globalmente y actuar localmente, ésta es la máxima en la que se inspiraron los primeros movimientos ecosocialistas a comienzos de la década de los ochenta, y este aserto sigue siendo válido. No sólo la economía está globalizada. También el aire y el agua, la capa de ozono y la contaminación de los mares, el sida; en fin, muy pocas cosas escapan a su estera, y la principal de ellas es el acceso generalizado a la riqueza, que en absoluto está globalizado. Pero una vez plasmadas estas obviedades no olvidemos que ello no depende de cambios desde arriba que se puedan producir en el sistema educativo o en las legislaciones nacionales e internacionales, sino en una acción de lucha que modifique las pautas actuales de la división internacional del trabajo, que ahora ya no afecta

en función de los espacios territoriales sino de los lugares que se ocupan en el proceso productivo. Cuando las personas comienzan a politizar sus acciones cotidianas y a construir comunidad política más allá de los Estados, será cuando podamos hablar de nuevo de ciudadanos en el sentido amplio de su significación. Sólo así será posible extender los beneficios de lo que se ha denominado la ciudadanía social al conjunto de los seres humanos.

Pero para ello la acción local es imprescindible, empezando por producir una ruptura en un modelo comunicativo que sólo es emisor de lenguaje pero que no es nada proclive a ocupar el papel de receptor y, peor aún, que imposibilita la comunicación interactiva entre los ciudadanos, encerrando a cada uno en una esfera individualizada y sometido a un bombardeo incesante de ofertas programadas y de desconfianzas recíprocas. Encerrados en una falsa timidez generadora de frustraciones que narró magistralmente Italo Cal-

vino cuando, en una de sus ciudades imaginadas, llamada Cloe, comprobó «como las personas pasaban por las calles y no se conocían. Al verse imaginaban mil cosas unas de las otras, los encuentros que podrían ocurrir entre ellas, las conversaciones, las sorpresas, las caricias, los mordiscos. Pero [en la que] nadie saluda a nadie, las miradas se cruzan un segundo y después huyen, buscan otras miradas, no se detienen.»

Para trascender a Cloe, que es en realidad nuestra ciudad, hay que ganar un espacio en el que «las calles de una ciudad no planificada [sean] la única alternativa para el establecimiento de una relación recíproca entre extraños; una interacción en la que el gesto es hecho y devuelto, la palabra dicha y respondida»<sup>26</sup>. Una apuesta encaminada a rescatar el territorio de la política de manos de sus secuestradores, para poder garantizar la supervivencia y construir la disutopía, hoy más posible que nunca, de la libertad y de la igualdad.

## NOTAS

- 1 Marx K, Engels, F.: *El manifiesto comunista* en OME —9 Obras de Marx y Engels. Crítica, 1978, Barcelona, pag.154.
- 2 Breuilly, John, *Nacionalismo y Estado*, Pomares-Corredor, Barcelona, 1990, pag.48.
- 3 Fontana, Josep, «El nacionalismo está aquí para quedarse» en *Viejo Topo*, n° 102, Diciembre 1996.
- 4 *Ibid.*
- 5 Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, pag. 199
- 6 Nussbaum, M.C., *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 14-18
- 7 Habermas, Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 117-120
- 8 Wallerstein, I. , «Ni patriotismo ni cosmopolitismo» en *Los límites del patriotismo*, pag. 151.
- 9 Cortina, A., *op. cit.* pag.40
- 10 López Petit, S., *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Siglo XXI, Madrid, 1994, pp. 33-34
- 11 Negri, T., *Fin de siglo*, Paidós/ICE-AUB, Barcelona, 1992.
- 12 López Petit, *op. cit.* pag. 35.
- 13 «“Sobre la base de un modo de trabajo preexistente, o sea de un desarrollo *dado* de la fuerza de trabajo y de la modalidad laboral correspondiente a esa fuerza productiva, sólo se puede producir plusvalía recurriendo a la *prolongación del tiempo de trabajo*, es decir, bajo la forma de la *plusvalía absoluta*. A esta modalidad, como única forma de producir la plusvalía, corresponde pues la *subsunción formal del trabajo en el capital*”. “Las fuerzas productivas *sociales* del trabajo, o las fuerzas productivas del trabajo directamente *social, socializado* (colectivizado) nacen merced a la cooperación, a la división del trabajo dentro

del taller, a la aparición de la *maquinaria* y en general a la transformación del proceso productivo en *aplicación* constante de las ciencias naturales, mecánica, química, etc., y de la *tecnología*, etc., con determinados objetivos, así como los *trabajos en gran escala* correspondientes a todo esto...; este desarrollo de la fuerza productiva del trabajo socializado... y con él la *aplicación de la ciencia... al proceso inmediato de producción*; todo ello se presenta como *fuerza productiva del capital...* La mistificación implícita en la relación capitalista en general, se desarrolla ahora mucho más de lo que se había y se hubiera podido desarrollar en el caso de la subsunción puramente formal del trabajo en el capital». «Del mismo modo que se puede considerar la producción de la plusvalía absoluta como expresión material de la subsunción formal del trabajo en el capital, la producción de la plusvalía relativa se puede estimar como la subsunción real del trabajo en el capital"» Marx, K., *El Capital Libro I, Capítulo VI Inédito*,

- to, Tra. Cast. Siglo XXI, en Toni Negri, *op. cit.* pp.76-77.
- 14 López Petit.*op. cit.* pp.36-37
  - 15 *Ibid.* pag. 62
  - 16 *Ibid.* , pag. 83
  - 17 Will Kymlicka y Wayne Norman, «El retorno del ciudadano, en *La Política*, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, N° 3, Paidós, Octubre, 1997, p. 15
  - 18 *Ibid.*, pp. 15-16
  - 19 Negri,T., *op. cit.* pag.157
  - 20 *Op. cit.* Pag. 205
  - 21 Portelli, Hugucs, *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo XXI, México, 1977 [1972], pag. 28.
  - 22 *Ibid.*. pag. 34. La cursiva es mía.
  - 23 Rupert De Ventós, X. , *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*, Espasa, Madrid, 1994, pag. 135
  - 24 Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1996 [1976], pag. 64
  - 25 I. Wallerstein, *op. cit.* Pag. 151.
  - 26 Rupert de Ventós, *op. cit.* pag. 134.