

LA CIUDADANÍA EN UN MUNDO GLOBALIZADO¹.

1. *Cambio de escenario.*

Nuestra presunción es que el tema de la ciudadanía se está planteando de forma anacrónica, atrapados en las redes de las tesis de Marshall. El anacronismo se concreta en la elección de un escenario de representación de la ciudadanía que responde a un universo liberal (individualismo) subrepticamente cerrado (estado nacional); la reflexión parte y se subordina a un modelo que consideramos en crisis. Un planteamiento actualizado requiere un cambio radical de escenario. Éste, en lugar de reproducir el estado liberal, lugar de orden y claridad, con su identidad, su ley, su frontera, su verdad y su ciudadanía, ha de asumir su crisis o transformación del estado-nación liberal. Ha de ser un escenario adecuado para pensar la crisis de una poderosa representación política, la del liberalismo, con su universo de individuos iguales, resultados de la abstracción de sus determinaciones naturales o histórica, dotados de esa nueva identidad político-jurídica que expresa la ley y que constituye la ciudadanía nacional; un escenario que recoja el fin del reinado de la exquisita simplicidad de esa representación de individuos iguales sometidos a una misma ley universal en los precisos límites sociológicos, jurídicos y físicos de las fronteras de la nación; en fin, un escenario de representación que rinda cuenta de la crisis de ese magnífico ideal liberal de individuos libres e independientes, identificados por la igualdad de los derechos del hombre que le son atribuidos, y que a nivel nacional reproduce la identidad cósmica de la humanidad, lo que les permite pensarse a sí mismos y al mismo tiempo ciudadanos de una nación y ciudadanos del mundo.

Esa representación liberal de lo político ha devenido anacrónica; el mundo empírico que le servía de referente, sólido y ordenado, se hunde bajo nuestros pies. La crisis da paso a un universo más indefinido, reversible, proteico, provisional, que el seguro orden de razones liberal. El nuevo escenario llama a

¹ Ponencia defendida en el *I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política*. Universidad de Alcalá de Henares, 16-20 Septiembre del 2002.

gritos una representación actualizada de la ciudadanía, que espontáneamente y de momento se configura en torno a dos metáforas sin concepto, dos nociones intrínsecamente vagas e imprecisas, indefinidas y maleables. Nos referimos al *pluralismo* y la *globalización*. Dos expresiones de desigual fortuna ideológica pero que, en rigor, son respectivamente las figuras socioculturales de lo político y lo económico del capitalismo del siglo XXI². El pluralismo político aparece como la alternativa al individualismo liberal en el orden institucional, pero también en el ético y el estético; las propuestas de federaciones asimétricas y ciudadanía diferenciadas sólo son los síntomas del derrumbamiento y de su aceptación en el plano teórico e ideológico³. Y el mundo globalizado alude en última instancia a la superación de la hegemonía del capital nacional, a la aparición de un capitalismo sin patria.

La ciudadanía no puede mantenerse al margen del nuevo orden político; el modelo liberal de ciudadanía se hunde con el modelo liberal de estado. Y ese hundimiento no es accidental o contingente; al contrario, el estado liberal nacional, y su cultura ilustrada, muere a manos de su autor: del capitalismo. La crisis o transformación del estado nacional es el rostro político cultural de la crisis o transformación del capital nacional. El pluralismo –como forma política, pero también como opción cultural, ética y estética- es el rostro de la nueva configuración y el nuevo ejercicio del poder y la verdad de la nueva cultura del gran consumidor pasivo. La misma globalización hay que pensarla como la metáfora aún sin concepto de un capital sin vinculación cultural o política,

² Aunque no podremos evitar referencias a ambas figuras, aquí centraremos la mirada en la globalización, es decir, en la dimensión económica de un escenario de representación de la ciudadanía adecuado a los nuevos tiempos; aunque pertenezca al espacio de representación política, la ciudadanía es impensable – como el mismo espacio político- sin fijar la mirada en las metamorfosis del capital.

³ Entre las múltiples propuestas destacamos las de: “ciudadanía multicultural” (W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A liberal theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1995); “pluralismo radical” (M. Young, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton U. P., 1990); “ciudadanía múltiple” (Derek Heater, *Citizenship*. Londres, Longman, 1990); “igualdad compleja” (M. Walzer, *The Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Nueva York, Basic Books, 1983; y *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza, 1996); “identidad compleja” (Ch. Taylor, *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*. Princeton U.P., 1992); “ciudadanía compleja”, (J. Rubio Carracedo, “Ciudadanía compleja y democracia”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Valladolid, Trotta, 2000, pp. 21-46); “federalismo asimétrico” y “federalismo plural” (Ferrán Requejo. *Federalisme plurinacional i Estat de les Autonomies. Aspectes teòrics i aplicats*. Barcelona, Proa, 2003; y, junto a M. Caminal, *Federalisme i plurinacionalitat. Teoria i anàlisi de casos*. Institut d'Estudis Autonòmics, Barcelona, 2010) o “federalismo pluralista” (Miquel Caminal, *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*. Barcelona, Paidós, 2002.

desterritorializado, absolutamente indiferente a todo referente cultural o moral. Por tanto, para pensar la ciudadanía hemos de situarla en el escenario de crisis del estado nacional y surgimiento del orden político pluralista, cuyo fondo y determinación últimos se revelan en las metamorfosis del capitalismo, particularmente en su devenir un capital cada vez más insensible a las determinaciones políticas nacionales, culturales e incluso civilizatorias; en su presencia como capital cada vez más desterritorializado y apátrida, cada vez más indiferente a las determinaciones político-jurídicas.

No podemos –ni sabemos- entrar en la conceptualización de esta metamorfosis del capital; ni siquiera tenemos información suficiente para describirla con ciertos detalles; otros podrán y deberán hacerlo. Aquí nos bastan algunas intuiciones para dar solidez a este postulado. Por ejemplo, hoy es frecuente que los propietarios efectivos del capital pertenezcan a ciudadanos de diversos países, desarrollado y subdesarrollados; ciudadanos árabes, alemanes o suizos que viven regularmente en Mallorca, Marbella o Miami; que operan con cuentas bancarias en las Bahamas, las Fiji y otros paraísos fiscales perdidos en el Pacífico; que invierten en empresas con domicilios dispersos por Corea, Filipinas o Indonesia... ¿Vale la pena seguir relatando lo obvio? La idea que tratamos de ilustrar es que el capitalismo actual opera cada vez más sin centro y sin adscripción político-jurídica; complejas redes jurídico-mercantiles camuflan las trayectorias y difuminan la titularidad nacional de la propiedad; las plusvalías, cuando no son simplemente clandestinas, tienen una existencia nómada, con domicilios de tránsito y sin vinculación a procesos de reproducción nacionales estables. No sólo se enmascara la titularidad privada de la propiedad, para evadir la ley; lo importante es que el capital funciona sin adscripción a proyectos nacionales y, por tanto, sin sumisión al estado nacional.

2. La ciudadanía, esencia del estado.

La ciudadanía es la esencia ideal del estado, tanto en sus versiones más lockeanas o liberales (insistencia en los derechos) como en sus versiones más

rousseauianas o republicanas (insistencia en la participación). La ciudadanía es la idealidad del estado y, con frecuencia, el pretexto de la existencia empírica de éste. Por tanto, definir la ciudadanía es siempre definir el modelo de estado. Cuando se persigue una ciudadanía como repertorio de derechos ampliados en cantidad y calidad, o cuando se insiste en la efectividad del ejercicio y disfrute de los mismos, al mismo tiempo que se describe un ideal de ciudadanía (de ciudadano) se implica un ideal de estado (de ciudad o república). Un estado u orden político concreto marca unos límites a la ciudadanía, especifica una forma de ésta. La reivindicación, en el seno de un estado, de un ideal de ciudadanía, prometido y no cumplido, tal vez expresado en sus principios (orden constitucional) pero no realizado en su función (realidad efectiva), expresa al mismo tiempo la fractura en la idea del estado y los límites del reformismo razonable. Puesto que parece intrínseco al estado disfrazar su realidad bajo la idealidad de su esencia, el espacio de reivindicación política reformista viene limitado por esa ocultación. Conocer esos límites es, por consiguiente, ajustar la idea de la ciudadanía a la idealidad (no a la realidad) del estado; es el espacio de un discurso razonable y con sentido. Otra cosa es que los límites de ese ideal nos parezcan alicortos, e incluso anacrónicos, y que se cuestione el modelo de estado en una alternativa revolucionaria.

Pensar la ciudadanía como esencia ideal del estado implica también pensar la estructura de éste. Cuando, en el estado moderno, se insiste en el ideal de los *derechos* negativos (casi siempre derechos contra o frente a nuestro enemigo, el estado), dibujamos un escenario hobbesiano de individuos enfrentados, aunque prefiramos denominarlos bajo el eufemismo de “sociedad civil”, que parece anular la vergüenza de la insolidaridad, que reclaman el estado como instrumento exterior, necesario pero peligroso, a usar y controlar. En cambio, cuando al pensar la ciudadanía se insiste más en la *participación*, o en aquellos derechos que implican el reconocimiento de los otros, el escenario escogido nos muestra una sociedad dividida, fracturada, enfrentada, y un estado que arraiga y reproduce esas fracturas y conflictos. Cada ideal de ciudadanía supone un ideal político y, en consecuencia, una forma de organizar

y limitar el poder político, un tipo de estado.

Esta representación del estado se agudiza si al pensar la ciudadanía ponemos la mirada en la *pertenencia*. Manteniéndonos en el marco del estado nacional, propio del capitalismo liberal burgués, puede verse que los discursos progresistas sobre la ciudadanía se han ido montando sobre un proyecto constante: el acceso a la verdadera o plena ciudadanía de todos los miembros del estado. Aunque funcionaba el *ius solis* o el *ius sanguinis*, esa pertenencia era inesencial; uno sólo devenía ciudadano *stricto sensu* en la medida en que accedía a los derechos (mirada liberal) y, además, los hacía efectivos con su participación política (mirada republicana). La pertenencia expresaba dos escenarios diferentes: por un lado, como dimensión de la ciudadanía, refería a lo cualitativo, a la ciudadanía plena y efectiva; por otro, como simple inclusión de los miembros del estado, de los circunscritos por sus fronteras o sometidos a su ley, aludía a la condición de súbdito. Se podía pertenecer como súbdito al estado y no tener la condición, el privilegio, de ciudadano. Aristóteles ya distinguía entre quienes eran necesarios para sostener la *polis* (jornaleros, metecos, esclavos, etc., que vivían como lo que eran) y los que constituían la *polis* (los hombres libres que participaban en la política); en los primeros tramos del estado moderno, con los debidos ajustes históricos, esa distinción seguía vigente. De ahí que la crítica del estado moderno –en cuya esencia ideal reconocía libres e iguales a todos sus miembros- se orientara siempre a la generalización de la ciudadanía, a acabar con la escisión entre quienes pertenecen como súbditos y quienes pertenecen como ciudadanos. Y de ahí que, en la medida en que ese objetivo se ha ido consiguiendo, con las imperfecciones y límites propio de lo empírico, el estado ha podido presentarse más idealizado. En todo caso, para lo que aquí nos ocupa, la mirada de la ciudadanía desde la pertenencia deja ver las escisiones y conflictos históricos en el estado (conflictos de clase, de sexo, de culturas o religiones). Seguir la huella de la pertenencia, de la forma de distribuirse históricamente la ciudadanía, es la mejor y más fecunda manera de pensar nuestra historia.

En nuestros días la mirada de la ciudadanía desde la pertenencia tiene otro atractivo. Paradójicamente, cuando parece que la pertenencia ha superado su

ambigüedad, al quedar al menos formalmente abolida la condición de súbdito sin ciudadanía o, si preferimos recordar la metáfora de Rousseau, al quedar sancionada la doble condición del ciudadano, a un tiempo súbdito y soberano...; paradójicamente, decimos, la pertenencia se desplaza del interior del estado a sus fronteras político-jurídicas: ahora que quienes están dentro han sido todos igualados en su condición aparecen los que están fuera, los que no pertenecen ni como ciudadanos ni como súbditos. Aunque este nuevo rol de la pertenencia debe ser abordado en un nuevo escenario, cosa que haremos después, podemos aquí subrayar que es desde esta perspectiva como podemos ver hoy los nuevos conflictos sociales, las nuevas formas de escisión y enfrentamiento social, que ya no pasan por las propias del escenario estatal (pobres/ricos, proletarios/burgueses, hombres/mujeres, trabajo manual/trabajo intelectual), sino por el nuevo orden político que el capital, ayer nacional y hoy globalizado, lenta pero inexorablemente va imponiendo. Un nuevo orden político, pues, que exige e implica una nueva idea de ciudadanía, que le sirva de idealidad o esencia, aunque sea para no cumplirla.

3. La ciudadanía liberal.

De acuerdo con la tesis que acabamos de formular, conforme a la cual la idea de ciudadanía es la esencia del estado, no parece razonable una reflexión sobre la ciudadanía que no tenga presente la situación de éste. En particular, no parece razonable una reflexión sobre la ciudadanía en los límites de la teoría sobre la misma que formulara hace medio siglo T. H. Marshall⁴. Esta concepción de la ciudadanía ha tenido un merecido reconocimiento en cuando se adaptaba perfectamente al modelo de estado liberal nacional; conservarla hoy implica anacronismo y, en rigor, deserción del espíritu del propio Marshall.

Efectivamente, la ontología política individualista que sustenta toda su reflexión responde a la más pura concepción liberal del estado. En su escenario de representación sólo aparecen individuos desencarnados, deshistorizados, desetnizados, sin más identidad que la universalidad de la ley

⁴ T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*. Nueva York, Anchor, 1950.

sacralizada en el estado moderno. Conviene recordar que la tesis de T.H. Marshall sobre la ciudadanía es una respuesta a la tesis sostenida por Alfred Marshall en *The future of working classes*⁵, en 1873. Este pensador liberal defendía que la igualdad que aportaba la ciudadanía, la pertenencia plena, sin exclusiones, a una comunidad, era suficiente para legitimar ésta, justificando así otro tipo de desigualdades, como las de clase; defendía en consecuencia la generalización de la ciudadanía como estrategia para mantener en paz las desigualdades socioeconómicas. T. H. Marshall en *Ciudadanía y clase social* (1950) recupera la pregunta y confirma la respuesta. Entiende que sigue vigente en lo fundamental la idea según la cual la sociedad actual se conforma con la igualdad aportada por la ciudadanía, compatible con múltiples y fuertes desigualdades reales, especialmente tras haber sido aquélla enriquecida con una larga lista de derechos⁶. Para la defensa de su tesis elabora una idea de ciudadanía cuyo contenido está formado por tres elementos: el *elemento civil*, compuesto por “los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia”⁷; el *elemento político*, cuyo contenido es “el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros”⁸; y el *elemento social*, que abarca un amplio espectro de derechos, desde “el derecho a la seguridad y a un mínimo de bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a estándares predominantes en la sociedad”⁹.

La ciudadanía plena es puesta como el ideal político liberal, realizable en el tiempo, a medida que los individuos vayan ganando competencias, a medida que conquisten la pertenencia plena. Se supone, sin cuestionamiento alguno,

⁵ A. Marshall, “The future of working classes”, en A.C. Pigou (ed.), *Memorials of Alfred Marshall*. Londres, Macmillan, 1925.

⁶ Citamos sobre la edición castellana del texto: T.H. Marshall, “Ciudadanía y clase social”, en T.H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza, 1992, 21.

⁷ *Ibíd.*, 22-23.

⁸ *Ibíd.*, 23.

⁹ *Ibíd.*, 23.

un escenario nacional, en el que todos los individuos pertenecen al estado y, en consecuencia, gozan de la ciudadanía (mínima), de la pertenencia (mínima); aunque algunos no sobrepasen la condición de súbditos, nadie queda fuera, nadie es excluido. En su escenario no aparece el problema del derecho a la ciudadanía; el universo de individuos que se tiene en cuenta cae dentro de las fronteras del estado, todos gozan del título de ciudadanos, aunque circunstancialmente puedan ser ciudadanos imperfectos o inacabados, si se quiere, meros súbditos. Como ya señalara Bodin, rompiendo así con la concepción de la ciudadanía política clásica, el ciudadano es "el súbdito libre que depende de la soberanía de otro"¹⁰. Nos advierte que, entre otras definiciones erróneas del concepto, "error sumo es aceptar que sólo es ciudadano el que tiene acceso a las magistraturas y voz deliberante en las asambleas del pueblo", de acuerdo con la definición aristotélica¹¹. El jurisconsulto francés previene a los lectores contra una definición "fuerte" de la ciudadanía, que sólo sería válida para el gobierno popular y que encaja mal en su doctrina de la soberanía.

Marshall parece aceptar que nada hay fuera del estado. En su discurso sólo cabe la preocupación por la ampliación progresiva de la ciudadanía –del repertorio de derechos y del ejercicio efectivo de los mismos–, que irá consiguiendo elementos de igualdad; la ciudadanía plena, máxima generalización de los derechos, significa la máxima igualdad contemplada en el ideal, compatible con otras muchas formas de desigualdad ante las que dicho ideal es insensible. Además, la ciudadanía así definida afirma la hegemonía de la identidad político-jurídica sobre otras formas de identificación y adscripción premodernas. Frente al sentimiento, el parentesco, la ficción de una descendencia común, en definitiva, los vínculos etnoculturales que constituyen el lazo de unión de la comunidad (que F. Tönnies llama *Gemeinschaft* y E. Durkheim "solidaridad mecánica"), la ciudadanía pasa a ser un elemento de la *Gesellschaft* o "solidaridad orgánica", propio de sociedades mercantiles y, en

¹⁰ Bodin, *Los seis libros de la República*, I, 6: "Le franc subject tenant de la souveraineté d'autrui". Cito por la traducción de P. Bravo Gala en Técnos, Madrid, 1985. Volveremos sobre esta definición.

¹¹ Loc. cit., trad. cit., p. 123.

especial, capitalistas: “La ciudadanía requiere otro vínculo de unión distinto, un sentimiento directo de pertenencia a la comunidad basado en la lealtad a una civilización como patrimonio común. Es una lealtad de hombre libres, dotados de derechos y protegidos por un derecho común”¹².

Esta concepción de T.H. Marshall es muy atractiva. En su estructura, pero también en la manifestación subjetiva de su autor, aparece explícita la finalidad fuertemente integradora (aunque sería excesivo considerarla integracionista y, mucho menos, integrista). Su objetivo explícito es la integración de los individuos en el estado, la construcción de una unidad o identidad política, que no sólo hace abstracción ocasional de las determinaciones naturales, etnoculturales o prepolíticas de los individuos miembros, sino que pone esa abstracción como intrínseca y necesaria al orden político. Es decir, piensa la identidad política como radicalmente diferente, ajena y excluyente de otras formas de identidad, que pueden vivir en su seno subsumidas a los límites políticos.

Otra fuente de atracción proviene de que dibuja un escenario de reivindicaciones diversas dentro del ideal de ciudadano. Basta recordar, por un lado, la lucha por la ampliación de los derechos y, sobre todo, de distintas minorías por la igualdad de derechos; el ideal de ciudadanía se presenta así como el ideal político democrático liberal. Por otro lado, deteniendo la mirada ora en los derechos, ora en la participación, ambos elementos puestos por Marshall como contenido de la ciudadanía, de su matriz han salido dos modelos de ciudadanía con pretensiones hegemónicas en nuestros días. Por aquí el *modelo liberal*, que interpreta la ciudadanía poniendo el énfasis en el estatus legal del individuo frente al estado; por allá el *republicanismo cívico*, que enfatiza la participación, el ejercicio de los derechos. O sea, se trata de dos lecturas del ciudadano, que acentúan respectiva y alternativamente su dimensión de *titular de derechos* o de *actor político*; dos figuras no excluyentes, pero diferenciadas; dos modelos de orden político y de vida que coexisten en disputa; en fin, dos proyectos universalistas de integración de los individuos en

¹² *Ibíd.*, 46-47.

el Estado. De ahí que puedan considerarse como variantes de la llamada *ciudadanía universalista*.

El atractivo de la propuesta de Marshall radica en que permite esas lecturas diferenciadas que garantizan el debate en el espacio liberal democrático. Pero contiene una debilidad teórica y otra debilidad política que conviene no pasar por alto. La debilidad teórica es que, de hecho, se olvida de lo que él mismo llama tercer elemento de la ciudadanía, es decir, la *pertenencia*, con lo cual acota el debate sobre la ciudadanía a la lucha por los derechos y la participación política, interesante pero no suficiente; deja fuera del mismo el gran problema ético-político contemporáneo: el de la exclusión de los extranjeros. Reconocida como dimensión sustantiva de la ciudadanía, la *pertenencia* en realidad queda secuestrada como mera calidad del ciudadano dentro del estado, sin referencia al *derecho a la ciudadanía*, a ese momento de paso de fuera a dentro. La ciudadanía es un estatus, ciertamente, “aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad”¹³, dice Marshall; pero no se dice quiénes tienen derecho a ser miembro. Este olvido es coherente con la propia idea contractualista del estado que el liberalismo reclama para sí. Todos los filósofos modernos, de Hobbes a Kant, pasando por Spinoza, Locke o Rousseau, cuando formulan la idea contractualista se abstienen de establecer ningún criterio de exclusión –que sería prepolítico y, por tanto, no legítimo– dando por supuesto que son los que están y están los que son. Si dichos textos filosóficos fueran constitucionales, ningún estado tendría ninguna razón para excluir del pacto a cualquiera que pidiera firmarlo. El contrato social era, en su esencia, permanentemente abierto a todos. Y tal ilimitación no es meramente accidental; los filósofos liberales eran conscientes de que esa absoluta apertura era el precio para justificar la apropiación nacional de la tierra.

El olvido de la pertenencia en la teoría marshalliana, que permite que ésta se solucione con las reglas propias de un club privado (*ius solis* o *ius sanguinis* para los de casa y reservado el derecho de admisión para los extranjeros, sin

¹³ *Ibid.*, 37.

excluir de la negociación todo tipo de avales y créditos mercantiles), es muy significativo. Aunque se atribuye en abstracto a todos, ese “todos” viene limitado por el escenario, por las fronteras del estado nacional. No se reconoce como un derecho del hombre; sino como un título de propiedad que, como tal, es gestionado por sus propietarios, que voluntariamente deciden la admisión de nuevos socios.

Esa concepción de la ciudadanía ha funcionado en el estado liberal. Pero hoy, con la crisis del estado nacional, resaltan sus inconsecuencias. Cuando se están redefiniendo fronteras en un orden político complejo, se hace más patente la arbitrariedad de cualquier exclusión del pacto; o, si se prefiere, se hace patente que el pacto es ilegítimo, un mero acto de deseo y de fuerza. Y cuando la mundialización económica pone de relieve que la riqueza no se acumula donde se produce, se hace más difícil seguir considerando el recinto nacional (su riqueza material, su tecnología, su paz, su libertad...) como propiedad nacional legítima.

El olvido de la pertenencia, por tanto, era la esencia de la teoría marshalliana de la ciudadanía. Porque, por un lado, permitía pensar ésta como una conquista, en el límite igualitaria, de progresivos derechos y libertades, que el desarrollo del capitalismo iba permitiendo; y, por otro, permitía ignorar los dos flancos débiles del discurso liberal, que espontánea y naturalmente cerraba el pacto, clausurando el derecho a la ciudadanía en los límites del estado, y gestionaba el derecho a la ciudadanía como una mercancía de la que los socios del club se sentían propietarios. Hoy estos olvidos son imposibles. La soberanía se resquebraja, diversifica, fragmenta, reparte, suma y resta, y con ella la legitimidad del estado para decidir quiénes están dentro y quiénes fuera, y quién es propietario de lo que las fronteras acotan.

4. Capital imperialista y capital sobrenacional.

Conforme a lo dicho, la nueva noción de ciudadanía tendrá por referente negativo la crisis del estado nacional y, en positivo, el nuevo orden político, las nuevas relaciones de poder que poco a poco se van configurando. Una

descripción detenida de la crisis del estado nacional sin duda ayudará a ir modelando la nueva idea de ciudadanía; pero no llegaremos al fondo si nos mantenemos en la fenomenología de lo político, sin comprender su necesidad objetiva. Nos parece un hecho poco cuestionable que asistimos a la configuración de un nuevo orden político sobrenacional¹⁴; pero, como decía Vico, la conciencia no es ciencia; ni la evidencia es comprensión. Dar razón de estos procesos es el reto de la teoría social actual, si es capaz de salir de su culto a la positividad y su enmascaramiento en el positivismo matematizado las estadísticas.

A nuestro entender, la comprensión de la crisis del estado nacional hunde sus raíces, y sus determinaciones, en la crisis del capital nacional; es decir, la metamorfosis del estado hay que verla en paralelo y condicionada por la metamorfosis del capital, que está perdiendo a grandes saltos su esencia nacional, su adscripción y vinculación nacional. Consideramos que el capitalismo en las últimas décadas está dando un salto cualitativo, en gran medida sorprendente y no previsto; está emergiendo una figura nueva y carecemos del adecuado marco de representación. No se piensa esa metamorfosis del capitalismo con la simple caracterización, de forma genérica y meramente metafórica, de “mundo globalizado”; el recurso a las metáforas, y sin menospreciar su papel lanzador, expresa la carencia de conceptos. Y tampoco se piensa ocultando su novedad para que tenga cabida en una teoría demo la del imperialismo; tal reduccionismo, si bien revela la voluntad de concepto, al mismo tiempo expresa las deficiencias en la construcción de un nuevo marco de representación. No nos satisface, por tanto, ni el refugio de la asimilación teórica ni la fuga metafórica. Una realidad nueva exige un aparato conceptual nuevo que capte su diferencia.

Para pensar la esencia del mundo globalizado nos parece productivo

¹⁴ Usamos el término “sobrenacional” a falta de otro mejor, que habrá que acuñar un día. En todo caso, no refiere al ámbito del poder político, sino a su esencia. Sin duda alguna tiene sentido hablar de “un nuevo orden político mundial”, por su extensión; pero hay que añadir que ese orden en su esencia ya no será de esencia o referencia nacional (asociación, federación o unión de estados-nación, en cuyo caso habríamos usado “internacional” o “multinacional”), sino sobrenacional. Tampoco nos ha parecido correcto usar “postnacional” porque parece implicar un tiempo sin naciones, tesis que aquí no abordamos; “sobrenacional” refiere a un tiempo en que la nación, aunque exista, no es el referente político-jurídico del capital)

mostrar que no se corresponde con la idea marxista de capitalismo imperialista. Si el marxismo, en sus voces más autorizadas, definió el imperialismo como “fase superior del capitalismo”, sin duda pensando que era la fase final, el capitalismo sobrenacional aludido como mundo globalizado está fuera de esa fase. Creemos que hay suficientes elementos nuevos, que lo distinguen del referente imperialista, y que permiten pensarlo como una fase más del capitalismo, una nueva figura en una metamorfosis que parece no tener final. Sin duda alguna las relaciones imperialistas siguen vivas, y tal vez sean aún dominantes; pero expresan lo viejo del capitalismo, sobre lo cual van apareciendo nuevas formas que se extienden y que, por anticipar el futuro, han de atraer la mirada del pensamiento.

Es bien conocido que Lenin pensó el imperialismo –tema sobre el que habían escrito K. Kautsky y Rosa Luxemburg- como una nueva fase, la “fase superior”, del capitalismo; suponía que era la última fase, el final de la aventura. En realidad la idea la encontramos ya en Marx, quien había anunciado la tendencia a la concentración del capital y a la centralización de la gestión de la producción y había previsto la formación de los monopolios, rasgos esenciales del momento imperialista. De hecho Marx pronosticó ese momento imperialista como fase superior del capitalismo, derivándolo de las leyes de la competencia y el crédito en el capital financiero, de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia y de las necesidades de rotación del capital; en base a esas leyes, la concentración y centralización del capital acumularían todas las contradicciones del capitalismo, dando lugar a una nueva y última fase. Engels escribía a Bebel en 1886: “No tenemos duda ninguna de que la situación ha cambiado de forma fundamental si se la compara con la situación anterior: hemos entrado en una fase mucho más peligrosa para la vieja sociedad que la de los últimos decenios: las crisis devendrán crónicas”.

Pero Marx (muerto en 1883) y Engels (en 1895), a diferencia de Lenin, si previeron la tendencia económica, apenas pudieron presenciar los primeros desperezos políticos del imperialismo. En el Congreso de Berlín de 1885 las potencias europeas se reparten África; y las guerras de colonización se disparan: Francia se asienta en África e Indochina; Italia mete la cabeza a

sangre y fuego en Etiopía; Inglaterra pugna contra los Boers por el África meridional, y hasta España se obstina en la posesión imposible de las Filipinas contra los norteamericanos. La realidad superó la imaginación teórica marxista, y Lenin se esforzó en pensar aquella realidad subrayando la novedad de los cambios, la originalidad de la nueva fase, pero manteniendo su ortodoxia marxista al esforzarse en pensarla como *fase del capital*; es decir, conceptualizó la fase imperialista desde la teoría marxista del capitalismo. En esas coordenadas se comprende su definición del imperialismo como “el estadio monopolista del capitalismo”, cuya esencia queda desgranada en cinco aspectos:

1. Concentración del capital y centralización de la producción en tal grado que aparecen los monopolios como función decisiva de la vida económica.
2. Fusión del capital bancario con el capital industrial, apareciendo así el “capital financiero” y la correspondiente “oligarquía financiera y monopolista”.
3. Importancia creciente de la exportación de capitales respecto a la exportación de mercancías.
4. Surgimiento de asociaciones monopolistas internacionales de capitalistas, que se reparten el mundo.
5. Reparto del planeta entre las grandes potencias capitalistas.

Aunque el debate sobre el concepto de imperialismo, en el que se jugaba la estrategia de lucha obrera, fue complejo, tomaremos la idea leninista como referente. En este sentido, el capitalismo imperialista cuya esencia Lenin describe con esos cinco rasgos no se corresponde con el capitalismo sobrenacional emergente en nuestros días. Sin sentirnos capacitados para un análisis técnico, y ni siquiera para una descripción exhaustiva, de las formas y funciones del capital de nuestro tiempo, apreciamos una diferencia esencial en apoyo de nuestra tesis de la novedad del momento sobrenacional del capital. Esta diferencia consiste en que la concepción del capitalismo imperialista piensa el capital en su dimensión nacional, mientras que el capitalismo actual ha perdido -o está perdiendo- esa determinación esencial. Los textos de Lenin permiten afirmar que en el imperialismo el capital activa y acentúa la

hegemonía de su dimensión nacional respecto a su dimensión privada; parece como si, en tanto que imperialista, el capital funcionara como “nacional” y no como “privado”. Esa inversión de dominio se corresponde con el desplazamiento de funciones: el papel que los propietarios privados juegan en el marco del estado nacional, en el capitalismo no imperialista, queda subyugado y subordinado al que juegan los estados como verdaderos propietarios en la lucha imperialista por el reparto del mundo. Sin duda alguna el capital sigue siendo privado, cosa obvia dentro del capitalismo; pero, en el análisis, el escenario imperialista implica que los capitales se enfrentan y funcionan como nacionales, bajo la determinación de la nacionalidad, quedando silenciada su dimensión privada. Y esa figura, aunque todavía viva y dominante, no incluye las relaciones del capital sobrenacional

5. Hacia el capital sin patria.

Bien mirado, el primer aspecto de nuestra tesis, el que afirma que en la teoría del imperialismo se conserva la idea del carácter nacional del capital, en rigor no debieran llamar la atención, pues Lenin puso de relieve que el momento imperialista era el de mayor politización del capital, el de mayor identidad entre el capital y el estado; y así pronosticaba, creemos que acertadamente, que el imperialismo llevaría inevitablemente a conflictos bélicos entre estados. El otro aspecto de nuestra tesis, el que atribuye la desnacionalización del capital, es más bien una cuestión empírica y tampoco debe plantear grandes problemas. En conjunto la tesis es clave en nuestra argumentación, pues defendemos que la globalización, metáfora de esta fase del capitalismo sobrenacional, se caracteriza por la pérdida de nacionalidad del capital, por su desterritorialización; y que tal cosa implica que el capital sobrenacional impone la crisis del estado nacional, a diferencia del imperialismo, que supone su máxima afirmación, la máxima unificación funcional del capital nacional y la mayor legitimación del estado nacional. Por tanto, insistiremos con mayor detalle en este aspecto comentando uno a uno los cinco rasgos de la idea leninista del imperialismo.

5.1. Los primeros fenómenos imperialistas, concentración, centralización y monopolio, forman parte del paisaje de nuestro tiempo, lo que puede ser usado para equiparar el mundo globalizado al imperialismo. Pero, bien mirado, ninguno de estos procesos implica la desnacionalización del capital. En las descripciones de Lenin de la aparición de *pools* (acuerdos de fijación precios), *carteles* (asociaciones permanentes de empresarios), *trusts* (fusiones...), los *konzern* o *holdings* (super-trusts) no encontramos una sola línea en que se insinúe la desnacionalización o desterritorialización del capital. La concentración y centralización del capital, fenómenos propios de la fase monopolista del capitalismo, se dan en gran medida en el seno del estado y, cuando se realiza a nivel mundial, reconocidos y protegidos por el estado. La internacionalidad del capital en algunas empresas no rompe con la nacionalidad del capital; la plurinacionalidad de los propietarios no impide la adscripción nacional de éstos y de sus participaciones en la propiedad. Cuando los acuerdos o asociaciones, los *trusts* o los *holdings*, alcanzan la transnacionalidad, no afecta a la jurídicamente definida nacionalidad del capital. En su dimensión monopolista el campo de operaciones del capital puede sobrepasar las fronteras, pero, por un lado, siempre con el reconocimiento político-jurídico y la protección del estado nacional; y, en segundo lugar, sin perder la adscripción ni el referente fiscal.

La concentración y centralización monopolistas, por tanto, no diluyen la nacionalidad del capital; en rigor ocurre todo lo contrario: potencian el carácter nacional frente al carácter privado del capital en el interior del estado. Efectivamente, en la producción capitalista clásica, es decir, en la producción interna propia del capitalismo burgués, el capital era en primera instancia privado y en segunda nacional; de hecho el estado había de simular neutralidad ante los diversos productores privados, justificando su intervención en el bien de todos, de la producción en general. En cambio, en la producción imperialista, donde los capitales nacionales cruzan sus fronteras y operan, aliados o en conflicto, con los de otros países, el estado deja de verlos como "privados" para considerarlos en su conjunto "capital nacional" de interés nacional. Así el capital deviene nacional en su esencia y sólo de forma mediata

y subordinada es capital privado. En rigor, sólo podía ser nacional el capital de los países imperialistas; las “metrópolis” siguen siendo referentes en la fase imperialista, y ahí están, como pruebas, las guerras entre estados por el dominio del mundo, en que el estado nacional interviene en defensa del capital nacional.

5.2. En cuanto al segundo rasgo, la figura hegemónica del capital financiero, tampoco cuestiona la nacionalidad del capital, sino todo lo contrario. Es bien conocido que, con el desarrollo tecnológico que el capitalismo imperialista exige, crece la relación entre capital constante (medios de producción) y capital variable (fuerza de trabajo). Por tanto, la iniciativa capitalista requiere de un capital inicial muy fuerte para dar su salto imperialista. Sin duda esa necesidad será satisfecha por la aparición de la gran banca, que pasa a ocupar un papel esencial en el sistema productivo (Morgan, Chase Manhattan Bank); las propias exigencias del sistema impondrán la fusión entre capital industrial y bancario en el capital financiero. Pues bien, ese proceso, lejos de afectar negativamente a la nacionalidad del capital, la reforzará radicalmente. Por un lado, los grandes bancos seguirán siendo nacionales, actuando desde y para su nación, teniendo a ésta como referente fiscal y económico en general; por otro lado, esos proyectos, tanto para iniciarse como para consolidarse y protegerse, exigen la mediación inevitable del estado. Por eso los estados débiles, incapaces de imponer su voluntad, quedarían fuera del grupo de países imperialistas.

Poco o nada tiene que ver esa realidad del imperialismo con lo que pasa en nuestros días, en que las fusiones financieras diluyen o diseminan sus adscripciones, donde el capital financiero opera ajeno a la territorialidad, donde el capital sólo pide del estado que le libere de las servidumbres contraídas en las fases anteriores, donde los paraísos fiscales revelan la esencia apátrida del capital.

5.3. La exportación de capital, tercer rasgo del imperialismo en la idea de Lenin, por sí misma habla de la territorialidad del mismo. No se trata de un *exilio* a paraísos fiscales, como ocurre en nuestros días, tal que el capital

deviniera apátrida; ni siquiera se trata de una *fuga* de capitales, en cuyo caso sólo habría cambio de nacionalidad, pero permaneciendo dicha esencia nacional del capital. Se trata simplemente de *exportación* temporal de capitales, sean financieros o tecnológicos, que producen buenos beneficios que regresan a la metrópolis. En todos estos intercambios desiguales el capital tiene patria, vuelve a su patria, reintegra en ella sus beneficios. En la fase imperialista los miembros de los países colonizados saben muy bien quiénes ostentan la titularidad del capital que opera en sus países. Las compañías o *holdings* que exportan capital financiero siguen teniendo una adscripción nacional neta; y cuando hay acuerdos monopolísticos o asociaciones transnacionales entre ellas no se pierde la multiplicidad nacional, lo que evidencia que el capital sigue adscrito a fronteras.

Hoy, en cambio, el capital sobrenacional opera de otra forma. Nada más deseable para los grandes capitalistas que se reconociera el carácter apátrida de sus capitales. Y juegan a conseguirlo de mil formas, en los agujeros de la ley o en sus márgenes, burlando o sobornando a los estados. Sus formas de presencia son nuevas y móviles, difíciles de describir; pero creo que todos tenemos unas intuiciones suficientes para comprender que, efectivamente, el capitalismo sobrenacional de nuestro tiempo tiene personalidad propia frente al capitalismo imperialista (lo que no quiere decir que no permanezcan en la actualidad relaciones imperialistas).

5.4. Los rasgos cuarto y quinto evidencian aún más que el capital imperialista es nacional en su esencia. El carácter internacional de las asociaciones monopolistas, como hemos dicho, en modo alguno difuminan la referencia nacional, aunque sea plurinacional; además, ese tipo de asociaciones implica la presencia de los estados, como hemos insistido, lo que otorga al capital un estatus de nacional, al hacerse abstracción de su mera dimensión privada. Y si todo ese proceso parece culminar en el “reparto del planeta entre las grandes potencias capitalistas”, ese reparto del mundo entre los estados-nación es la mejor prueba de que los referentes eran nacionales. Aunque la *United Fruits*, como ejemplo, permitiera que parte de sus acciones se repartan entre propietarios multinacionales, no afecta a nuestra idea: en su

función, era una empresa de capital nacional; y la multinacionalidad del capital de una empresa sólo ratifica eso: que cada parte está nacionalmente adscrita.

La implicación directa del estado en la defensa del capital imperialista – frente a la neutralidad con que gusta presentarse ante la propiedad y el mercado interiores-, que le lleva a afrontar conflictos bélicos en los que implica a la totalidad de la nación, es para nosotros, como hemos dicho, la mejor prueba de que el capitalismo imperialista, lejos de perder o diluir las referencias nacionales, es en su esencia un capital nacional. Todo lo contrario al capital sobrenacional que, a nuestro entender, se está abriendo paso a marchas forzadas en nuestros tiempos.

5.5. Soy consciente de que debería hacer una más amplia y estructurada descripción del capitalismo sobrenacional; y tal vez también podría exigirme cierta conceptualización o elaboración teórica del mismo, en lugar de limitarme a relatar unas cuantas intuiciones. Sí, ese sería mi deber, pero hoy por hoy me siento incapaz de ello. No obstante, mis carencias no deberían utilizarse para desautorizar mi propuesta; me gustaría, al contrario, que otros con mayor formación en teoría económica se sintieran tentados de emprender ese viaje. Al menos creo haber expuesto suficientes sospechas como para tomar en serio mi hipótesis de que asistimos a una nueva metamorfosis del capital caracterizada por el abandono de sus referencias nacionales. Creo que debemos centrar la mirada en el carácter no nacional, sin patria, del capital. Este es un proceso imparable. Incluso a nivel local aparecen hechos paradigmáticos: en España, la pugna entre las ciudades por disputarse las “sedes sociales” de las empresas; la pugna por el cobro del IVA en el lugar donde se produce; la indeterminación de las sedes fantasmas del Pacífico... Son muchas imágenes las que anuncian que el capital ha perdido su nacionalidad. El capitalista tal vez sigue teniendo patria –cada vez menos, como prueban Miami o Mallorca-, pero el capital ya no tiene adscripciones.

Incluso se me ocurre un excursus ontológico que tal vez no sea banal. Parece como si la nueva esencia del capital sobrenacional fuera lo que Heidegger llamaba “voluntad de voluntad”, que está al final de todo, más allá –más acá-

de la “voluntad de poder” nietzscheana, que conservaba algo de referente, algo de centro, algo de sentido. Esa voluntad de voluntad, que Heidegger extrae, no lo olvidemos, del mundo de nuestra época, de la técnica, parece una hipóstasis metafísica de este capitalismo ilimitado e indefinido, que después de traspasar las fronteras nacionales necesita borrarlas, diluirlas, para quedarse sin ningún referente político-jurídico (los referentes éticos los había dejado ya hace tiempo en el camino).

6. *Estado sin nación.*

El capital sobrenacional no sólo vuela sobre el estado; necesita transformarlo, negarlo en su forma concreta, es decir, en la forma en que se constituyó en el capitalismo nacional. Un capital sin patria exige un poder político desnacionalizado, no ausencia de poder político. No asistimos al fin del orden político, al fin de la dominación; asistimos sólo al fin del estado nacional y su forma de dominación específica. Asistimos, por tanto, a la crisis de un modelo de soberanía cuyo rostro subjetivo era un modelo de ciudadanía. A la soberanía una, indivisible, absoluta, le sustituye una red de poderes, jerarquías, dependencias, en múltiples frentes. ¿No pasará algo parecido con la ciudadanía?

En el plano empírico se constata esa crisis, abundando los procesos ejemplares. Así, la confusa e impredecible configuración de la Unión Europea, o la lenta, arbitraria, costosa y confusa construcción de un cierto “orden internacional”. En estos procesos barrocos y un tanto ciegos se van sembrando acuerdos multilaterales que poco a poco van hipotecando la celosa soberanía del estado liberal moderno. Aquel modelo de estado semejante al mundo newtoniano –uno, uniforme, con leyes universales y fijas, predecible, imperturbable, homogéneo en su actuar...- va poco a poco siendo sustituido por una red del poder, que Foucault intenta describir con su microfísica y Deleuze con su metáfora del *rizoma*. En cualquier caso, redes de poder subsumidas en otras más extensas y formadas por otras más locales; pero, sobre todo, redes rizomáticas, sin posiciones privilegiadas, sin orden, jerarquía

ni sentido, tan ambiguas como las profusas relaciones de vasallaje y servidumbre de la noche feudal.

En el seno de los estados, la red centralizada moderna también se metamorfosea en una estructura *rizoma*, sea a ritmo de las reivindicaciones de autogobierno de las comunidades nacionales, sea en nombre de la descentralización administrativa y de gestión, a las que hay que sumar la reivindicación de cuotas de poder por las corporaciones locales, departamentales, etc. Aunque con discursos ideológicos o fundamentadores diversos, en rigor la fuerza que han tomado en las últimas décadas responden a un mismo proceso: la metamorfosis del estado nacional, centralizado, jacobino, en una estructura de poder con descentramientos, policéntricas, con solapamientos y movilidad, con desplazamientos y, sobre todo, reversibilidad, con suficiente indefinición de fronteras o competencias para mantener la provisionalidad, para dar fe de la contingencia de lo político. Todo, pues, manifiesta esa entrada en crisis del estado nacional y su orden de poder político-jurídico centralizado.

Ahora bien, la crisis del estado nacional no es meramente político-jurídica; arrastra también la crisis de la cultura nacional y, como ya advertía Hegel, la cultura es la forma objetiva de la identidad. La crisis del estado nacional se manifiesta en la crisis de identificación fija, definida, absoluta, radicalmente diferenciadora. La identidad de un pueblo bebía de dos fundamentos. Por un lado, del referente político-jurídico, es decir, de la unidad del estado soberano; por otro, por la cultura compartida. La primera raíz se resquebraja al ritmo que el estado difumina los límites de su soberanía y acepta la determinación desde el exterior y desde el interior; la segunda raíz se difumina con la invasión de una postcultura que permite mil formas de identificaciones grupales o tribales, pero no la aportada por la nación.

En lugar de insistir en la descripción de diversos aspectos de esta metamorfosis de la cultura nacional y de sus formas de identificación, cuya constatación está al alcance de todos, preferimos hacer referencia a dos movimientos políticos, muy actuales y muy relevantes de nuestro tiempo, y que

cada uno a su manera pone en escena el problema de la ciudadanía. En realidad, aunque de forma muy diversa, se trata de dos reacciones defensivas, dos miradas al pasado, dos formas de atrincheramiento ante la nueva forma de ciudadanía que ya llama a nuestras puertas y que nos coge desprevenido, sin la sensibilidad educada y sin conceptos para, al menos, como diría Spinoza, gozar del consuelo de la comprensión de lo irremediable.

Uno de estos movimientos políticos es el de los procesos autonómicos, las reivindicaciones de autogobierno de las naciones sin estado hechas en nombre de una identidad diferenciada. Estas reivindicaciones tienen una historia que no siempre es descifrada, y a veces ni siquiera leída. Poco a poco se ha ido pasando de una reivindicación en claves de “estado nacional”, que ponía en escena un proyecto de ruptura, revolucionario, con un punto cero o día de la independencia o de la constitución, en el que cobraba vida oficial un nuevo estado, con su ritual simbólico de nueva bandera, nueva moneda, nuevo ejército, nuevas instituciones, etc. Es decir, la reivindicación autonomista o independentista en claves de estado nacional necesitaba su día inaugural, su asalto a la Bastilla o al Palacio de Invierno, que sirviera de referente, de origen absoluto de un nuevo sentido. Pues bien, aunque tal perspectiva no ha desaparecido del todo –la historia, ya se sabe, siempre arrastra sus cenizas-, está pasando a ser residual; en los estados plurinacionales de las democracias liberales de capitalismo desarrollado la estrategia de autogobierno nacionalista se ha modificado, y sigue modificándose, de forma sustancial. Hoy plantean un proceso sin ruptura, sin momento inaugural; aunque se permite e instiga a las juventudes nacionalistas a que sigan con su representación romántica, es sólo a efectos de afirmación ideológica que conviene mantener viva; los mayores, que dirigen la estrategia, han optado por una nueva vía al autogobierno.

¿Cuál es esa estrategia? Su discurso parte del *factum* de la progresiva disolución o pérdida de importancia –dicen pérdida de soberanía- del estado nacional. En ese escenario, en el que aparecen nuevas instituciones de poder político transestatales y subestatales, en el que está apareciendo una red del poder político compleja, cada vez más policéntrica o descentrada, las “comunidades autónomas históricas” pueden aspirar a su cuota de

autogobierno en un mundo en el que ya no tiene sentido la independencia, pues la Red lo ocupa todo y nada existe fuera de ella. Visto así, desaparece la necesidad de institución inaugural y ruptura con el estado, tanto porque éste ha dejado de ser referente único del poder subyugador cuanto porque se acepta que en el nuevo orden de cosas no tiene sentido aspirar a ser estado, a soberanía total. Tal aceptación del *factum* permite una estrategia gradual, siempre abierta, infinitamente revisable, sin cierre ideal; supone, en definitiva, pensar en claves de una realidad cambiante, contingente, siempre redefiniéndose, en la que hay que saber moverse, aprovechar las circunstancias, pero sin aspirar a modelos cerrados y acabados.

Yo creo que esta visión es lúcida, aunque en la práctica sufre de momento graves contaminaciones ideológicas; es lúcida y ajustada a un *factum* que permite pensar en su éxito (no sería difícil recurrir a ejemplos que ilustraran que los logros en el autogobierno por las naciones sin estado están en función de su distanciamiento de una estrategia en claves de estado nacional –contra un estado y aspirando a un nuevo estado- y de su acercamiento a una estrategia de poder político globalizado. Ahora bien, esa lucidez mostrada en el análisis político de la crisis del estado nacional contrasta con la ingenuidad de presumir que la deriva no afecta a la cultura nacional y, por tanto, a la identidad nacional. Sospechamos que la contradicción surge de que, efectivamente, para ellos la crisis del estado nacional es simple *factum*, sin interpretación. No lo piensan como efecto de la metamorfosis del capitalismo, perspectiva que permite pensar que la crisis del capital nacional no sólo arrastra al estado nacional sino también a la cultura nacional. Por eso, al tiempo que ven con esperanza ese fin del estado, ven con inquietud no ya la invasión cultural imperialista, la *American way of life*, sino el temible multiculturalismo que se va haciendo notorio de forma aún puntual en algunos lugares sociales. No quiero entrar en detalles anecdóticos, pero hay suficientes argumentos para afirmar esa insoluble contradicción entre apoyar la disolución del estado nacional y defender la cultura y la identidad nacional.

El segundo tipo de movimiento político aludido como ilustrativo de la crisis del estado nacional es el surgimiento de tendencias políticas de ultraderechas

asociadas a la reivindicación de la identidad nacional. El caso Le Pen es paradigmático, y resulta superficial identificarlo sin más con el resurgimiento del fascismo; tales interpretaciones son frívolas y meramente psicológicas. Le Pen, haciendo suya la *Marseillesa*, reivindicando la *grandeur de la France*, es la mejor expresión del rechazo de un proceso que se le viene encima: la disolución de lo nacional, tanto en el orden institucional como en el simbólico. Su fuerza no está en los elementos fascistoides que incluye, que son anecdóticos y anacrónicos -el fascismo es una forma de estado de excepción capitalista, y el movimiento lepeniano, y otros afines, no cuestionan el sagrado capital-, sino en la adhesión nostálgica de una población heterogénea que sufre los efectos -económicos, ideológicos, de estatus- derivados sin duda de la mundialización geográfica del capitalismo, pero también de su mundialización ontológica, si la expresión tiene sentido. Y es precisamente esta dimensión orgánica la que nos permite pensar que esos movimientos diversos, dispersos e inconsistentes, se acentuarán en las próximas décadas; pero, en coherencia, también deberíamos pensar que, al final, serán barridos por la historia -eso sí, falta saber el precio que se cobrarán- como alternativas anacrónicas y, literalmente, reaccionarias. No han comprendido, y seguramente nunca comprenderán -les sobra voluntad de creer y les falta voluntad de pensar- que ya no pueden negar al otro en nombre de la identidad aportada por el estado nacional, y que ya no pueden sentirse propietarios de una ciudadanía cuyos contenidos y privilegios se engendran de forma tan dispersa como los componente de cualquier equipo tecnológico sofisticado.

Estas interpretaciones críticas de ambos movimientos políticos nos han servido para poner a prueba la potencia explicativa del modelo o escenario de reflexión que sugerimos, la perspectiva de crisis del estado nacional en el horizonte de crisis del capital nacional. Y nos ha permitido abundar en que los cambios en el capitalismo contemporáneo afectan tanto al estado nacional como a la cultura nacional y, por tanto, a todas las formas de identidad arraigadas en ese estrecho ámbito y en su simbología. El profuso discurso que desprenden los movimientos antiglobalización rinde cuentas del hundimiento de las viejas banderas nacionales e internacionales. Pero la globalización, si

queremos que tras ser una fecunda metáfora deje paso a un concepto operativo, ha de instaurar un lenguaje político propio, con nuevos nombres para las nuevas relaciones y nuevos ideales para la nueva situación. No estoy en condiciones de ofrecer ese nuevo vocabulario, pero sí en condiciones de reivindicarlo; en ello nos va la posibilidad misma de un pensamiento *verdadero* de la única forma que aún tiene sentido hoy hablar de verdad: como pensamiento a la altura de su tiempo.

Sigo pensando, aunque estemos en un mundo de pensamiento débil y de realidades efímeras, que las cuestiones teóricas no son banales; más aún, que la banalización de la teoría es una estrategia perversa y lamentablemente exitosa de dominio. No creo que haya habido ninguna época con tanta sensibilidad ante la injusticia como la nuestra, hasta el punto de haber cargado el discurso popular de moral blanda y lastimera, de *prête-à-porter*. Pero, al mismo tiempo creo que podemos decir que, en términos relativos, nunca ha habido una sociedad con tanta impotencia para pensar. Y los hechos, aunque nos irriten y subleven, cuando no se comprenden tienen todas las cartas para seguir reproduciéndose.

Un ejemplo, en línea con las anteriores reflexiones sobre el resurgimiento de tendencias ultraderechistas y fascistoides, puede ayudarnos a poner de relieve las carencias del envejecido discurso en claves nacionales. Me refiero a la *xenofobia*. De entrada, habría unanimidad en la afirmación del resurgimiento inquietante de la misma, como un *factum* incuestionable. Y, ciertamente, como en la superficie –es decir, en la vida real- es manifiesto su peligro y su barbarie, toma sentido la llamada contra la misma; y ello es sin duda política y éticamente correcto. Ahora bien, constatar su presencia, por muy inminente y monstruosa que sea, no equivale a su comprensión. Recelos y prejuicios aparte, la barbarie xenófoba es factualmente similar a la que aparece en otros espacios, algunos tan vulgares como en el fútbol y las discotecas; y su mayor continuidad y extensión no es una diferencia cualitativa. No creo que sea necesario recordar que, en determinados momentos de nuestra historia, ser judío, comunista o masón eran tres condiciones equivalentes a la hora de “justificar” el odio y el asesinato.

Quiero decir, en definitiva, que en el momento actual la xenofobia, la discriminación étnica, toma inevitablemente el significado de su contexto socioeconómico: expresa el rechazo de una identidad nacional a un mundo globalizado, de una cultura nacional a una mezcla cultural. O, para decirlo en términos de una confrontación activa: el enfrentamiento de una convivencia basada en la exclusión, el control y las políticas de integración y otra que aspira a constituirse sobre la coexistencia multicultural, la indiferencia identitaria y las políticas de coordinación de la diversidad.

7. Ciudadanos sin patria.

Enunciada e ilustrada la crisis de la cultura nacional, llegamos al tramo final de nuestra reflexión, donde hemos de situar la redescipción de la ciudadanía. No es fácil, ni aconsejable, fijar una idea nueva de ciudadanía que, en gran parte, se anticiparía a su tiempo. Desde luego no es fácil hacerlo en el plano real, pues sería algo así como anticipar la esencia del nuevo hombre del capitalismo globalizado; pero tampoco es fácil hacerlo en el ideal, porque el orden globalizado aún no tiene una esencia. Ni siquiera somos capaces de imaginar, sea como científicos, sea como utopistas, ese nuevo orden en la totalidad de sus relaciones económicas y políticas; mucho menos en sus representaciones culturales y en sus formas de identidad. Por tanto, ¿cómo construir una nueva idea de ciudadanía que, como ya hemos dicho, es la esencia ideal del orden político?

Tal descripción sería, de momento, parcial y negativa. Habrá sin duda un proceso de transición en el que ir construyendo esa idea, de una forma abierta a otra mas cerrada y definida, conforme a poder fijarla como esencia ideal del nuevo orden político. Lo que queremos decir, en definitiva, es que el nuevo orden político aún no tiene esencia. La ciudadanía moderna, la filosofía de los derechos del hombre y del ciudadano, apareció cuando el capitalismo nacional y el estado nacional quedaron fijados; y aun así la idea de ciudadanía –el ideal, y no solo su realidad- siempre estuvo abierto, permitiendo una redefinición ampliada (incluyendo nuevos derechos, fijando nuevas formas de participación)

e incluso un debate interno respecto a su contenido. No es extraño que así fuera, pues una idea de ciudadanía es un ideal de hombre y un ideal de ciudad. Por tanto, parece razonable pensar que la nueva idea será, por un lado, resultado de un proceso abierto, con sucesivas modulaciones, al ritmo de los cambios y exigencias económicas y políticas; en segundo lugar, resultado de un proceso complejo y conflictivo, como enfrentamiento ideológico, ético o estético.

Yo creo que ahora no es el momento de forzar los nuevos ideales; al menos a mi no me interesan. Es, en cambio, momento de ir destacando los esfuerzos que en esa dirección se hacen. Por ejemplo, la “utopía liberal” de Rorty es una apuesta fuerte en ese sentido. Aunque en la de Habermas veo algunas contradicciones, algunos lastres del ideal de ciudadanía nacional, creo que también puede incluirse en la oferta. La de Rawls está aún más lastrada por el discurso en clave nacional. Comunitarismos y republicanismos, de forma genérica, me parecen mirar hacia la otra orilla, hacia el pasado. Creo que sería fecundo hacer un estudio de caracterización y clasificación de las propuestas ético-políticas contemporáneas en esas claves interpretativas. Y tal vez ese tipo de estudios formen parte del proceso de construcción de un ideal de vida y, en particular, de un modelo de ciudadanía, que se resiste a surgir.

Conviene llamar la atención sobre esta resistencia. Paradójicamente, no hay un sujeto protagonista de este salto hacia delante del capitalismo; al menos no hay un sujeto homogéneo, objetiva y subjetivamente formado, que haga suyo el proyecto. Lo cierto es que la conciencia ideológica dominante es resistente y refractaria a ese nuevo orden, en el que suele verse indignias y miserias. Incluso los neoliberales más cínicos ponen condiciones y límites... que reflejan el peso del lastre cultural nacional. De ahí las contradicciones y las confusiones en los discursos políticos, que unas veces parecen enmascaradores y otras ingenuos, en su pretensión de una globalización económica sin la globalización política, cultural o moral. ¡Cuántos discursos, cándidos o cínicos, defendiendo la construcción de Europa... en beneficio del terruño! Luego, un día, nos damos cuenta que de este modo, luchando cada uno por lo local, servimos a una deriva que inexorablemente nos absorbe e internacionaliza. Y cuando, por

prejuicios y tópicos, los muy conservadores y muy nacionalistas líderes políticos e intelectuales británicos deciden guardar la distancia, sospechando que el juego contagia y corrompe, vuelve objetivamente europeísta a los más recalcitrantes y torvos nacionalistas, el vendaval, que no les consulta, acaba por forzarlos a sospechar que la corriente va en serio, que la barca se aleja y hay que tirarse al agua tras ella.

No creo, por tanto, que hoy pueda elaborarse una idea de ciudadanía con pretensiones de duración por estar ajustada a los tiempos; en todo caso, tal objetivo cae fuera de mi interés; estas cosas corresponde hacerla a los defensores del nuevo orden, que de momento están en vías de adquirir su equivalente a la “conciencia de clase”. Mi interés se concreta en saber por dónde van los tiempos, en salir del anacronismo a que nos condena la historia en sus momentos cruciales, de grandes cambios. Quiero decir que interpretar y oponerse al capitalismo como si perviviera el modelo del capital nacional, es tan anacrónico como añorar ese capitalismo y en su nombre oponerse a los nuevos cambios económicos, sociales y culturales.

Dicho todo esto, y sin que sea una propuesta ideal sino un esfuerzo de representación, creo que ya se vislumbran algunos rasgos de la nueva idea de ciudadanía que parece ir abriéndose paso, en hueco o negativo, entre las fracturas del resquebrajamiento del orden cultural y político nacional. En este sentido creo que la nueva ciudadanía, ajustada al orden político económico que se está configurando, parece responder a los siguientes rasgos, en repertorio abierto y con meras pretensiones de debate:

a) Fundada más en la mera pertenencia que en la pertenencia plena; es decir, como mero derecho a elegir ciudad más que como modelo de vida basado en disfrute de derechos y participación.

b) Estructurada como adscripciones múltiples, fluidas y contingentes, todas reversibles y revisables, referenciadas más a pactos o compromisos concretos y delimitados que a opciones fuertes de vida, a pretensiones de identidades sólidas, sean éstas etnoculturales o cívico-republicanas..

c) Más centrada en los “nuevos derechos” que en los derechos clásicos

(civiles y políticos).

d) Más mediada por una participación más mediática, propia de una democracia de opinión, que por mediación de los sistemas de representación e instituciones de la democracia parlamentaria.

e) Habrá de permitir identificaciones débiles y diversas, pilotando más sobre la idea de multiculturalismo que sobre la idea de integración.

f) En todo caso, sólo será interpretable en el marco geopolítico generado por un capital sobrenacional que ya no necesita el estado, ni el imaginario de identidades colectivas como la nación o la patria, y que forzará sin duda una movilidad de la fuerza de trabajo que acabará con las últimas adscripciones e identificaciones que en sus fases anteriores le fueron útiles.

La lista está abierta. Y creo que es suficiente para sospechar que en torno a la misma se darán intensos debates y enconadas luchas sociales. En la representación del individuo lo que se está hundiendo no es un estatus o una condición, algo accidental y recuperable; por el contrario, vive el proceso como pérdida de su esencia. Y no es extraño que así sea: la esencia del ciudadano es la identidad que aporta la ciudadanía. Por tanto, ante su irreparable pérdida, en el momento actual sólo queda: o bien vivir como meros individuos, de forma inesencial, aceptando con Foucault la muerte del hombre; o bien morir como ciudadanos en defensa de la identidad amenazada. Después, más adelante, surgirán los nuevos ciudadanos, con su nueva esencia; de momento sólo nos queda soportar la escisión.