

El malestar en la ciudadanía global:

Algunas notas

Nemrod Carrasco (Seminari de Filosofia Política)

Resumen:

La idea europea de ciudadanía es algo más que la vieja idea premoderna: independientemente de tu identidad particular, siempre se puede participar directamente de la dimensión universal. La política nos involucra como “todos”. Y esto es algo específicamente europeo: la idea de que, sea cual sea tu lugar social, se puede participar de lo universal. La paradoja es que hoy, cuando se habla precisamente de ciudadanía global, este legado se ve amenazado. Si se mira bien, cabe observar una mutación hacia una nueva sociedad de segregaciones fundamentalmente étnicas. La comunidad universal se desintegra en una combinación de comunidades pequeñas. Desafortunadamente, incluso quienes abogan por políticas progresistas, caen con frecuencia en esta amenaza. Actualmente, hay dos formas de identificación que conviven en tensión: una aparentemente “neutra”, que reduce a todos los miembros de un Estado a meros ciudadanos abstractos, y otra que es patriótica y en la que hay una vinculación a las propias raíces étnicas. Lo que nos proponemos es ver cómo la relación entre identidad cosmopolita e identidad nacional resulta ser más complicada e intrincada de lo que habitualmente se suele pensar.

Entre 1914 y 1945, lo que el escritor polaco Tadeusz Borowski denominaba “*el insólito, casi cómico crisol de pueblos y nacionalidades que bullía peligrosamente en el centro mismo de Europa*” quedó hecho pedazos. Josef Stalin y Adolf Hitler, con la ayuda de sus colaboradores, consiguieron arrasar por completo el mapa demográfico sobre el que se cimentarían las bases de una Europa más ordenada. Gracias a la guerra, la ocupación, los ajustes de las fronteras, el exilio y el genocidio, casi todo el mundo vivía en su propio país, entre su propia gente. Durante los cuarenta años siguientes a la

segunda guerra mundial, los europeos de ambas mitades de Europa vivieron en enclaves nacionales herméticos donde las minorías religiosas o étnicas supervivientes (por ejemplo, los judíos en Francia), representaban un mínimo porcentaje de la población total. Sólo Yugoslavia y la Unión Soviética quedaron al margen de esta nueva y progresivamente más homogénea Europa.

Sin embargo, ya en los 60 Lacan predijo un nuevo ascenso del racismo en las décadas que seguirían, un agravamiento de las tensiones étnicas y de las afirmaciones agresivas de particularismos étnicos. Lacan pensaba sobre todo en las sociedades occidentales y su reacción ante la presencia de refugiados, trabajadores extranjeros y habitantes de las antiguas colonias de Europa. Pero el reciente estallido de nacionalismo en los países del “socialismo real” ha confirmado su premonición mucho más de lo que podía haberse previsto. La nueva presencia del “otro” (por ejemplo, sólo en la Unión Europea, el número de musulmanes alcanza hoy los quince millones, más otros ochenta millones que esperan su admisión en Bulgaria y Turquía) ha puesto de relieve no sólo el presente malestar de Europa ante la perspectiva de una variedad aún mayor, sino también la necesidad de responder a la siguiente pregunta: ¿de dónde saca su fuerza esta súbita irrupción del “fundamentalismo étnico”?

Marx sitúa esa fuerza como lo inverso de la lucha por la universalidad propia de las sociedades modernas. En las últimas décadas, esta lucha por la universalidad ha recibido el nuevo impulso de toda una serie de procesos económicos, tecnológicos y culturales: la globalización (la superación de las fronteras nacionales en el ámbito económico); la homogeneización tecnológica de los nuevos medios de comunicación (transmisión de la información vía satélite e internet); la emergencia de cuestiones políticas planetarias (crisis ecológica y preocupación por los derechos humanos). En principio, todas estas formas que presenta el movimiento hacia la integración planetaria deberían comportar una pérdida de peso específico de las ideas de Estado-nación soberano, cultura nacional...

No obstante, habría que matizar esta afirmación en un doble sentido: por un lado, la queja de que la reciente tendencia hacia la globalización amenaza la soberanía de los Estados-nación debe aplicarse no a los más pequeños, sino precisamente a las potencias mundiales de segunda fila, países como Reino Unido, Alemania y Francia: lo

que temen es que una vez plenamente integradas en el Imperio global que ha comenzado a emerger, serán reducidas al mismo nivel que Austria, Bélgica o incluso Luxemburgo. La equiparación del peso entre Estados-nación grandes y pequeños figura, por tanto, entre los efectos de la globalización; por otro lado, se habla de preservar las denominadas particularidades étnicas en el ámbito de la integración universal, pero el hecho de que ya no se les considere desarrollos independientes, sino aspectos particulares de una multilateralidad universal, no hace más que confirmar la pérdida de raíces propiamente étnicas. Un ejemplo visible de esta confirmación se puede ver en el destino de las cocinas nacionales en cualquier megalópolis, donde a la vuelta de cada esquina hay restaurantes chinos, italianos, franceses, hindúes, mejicanos o griegos. ¿Hay una relación inmediata entre este proceso universalizador y la reacción nacionalista tanto de los Estados soberanos modernos como de las comunidades particulares?

En 1974, Jürgen Habermas presentó una conferencia en Stuttgart titulada “¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?” En ella sostenía que en la modernidad los hombres, por entenderse ya como puros individuos, sólo pueden llegar a una identidad racional si la colectividad con la que se relacionan es universal, la totalidad de los hombres, y no si se identifican con una colectividad particular, con su nación. La identificación con la nación, el nacionalismo, sería una regresión. En 1990, y en consonancia con ello, Habermas expresó su opinión de que las repúblicas “separatistas” como Eslovenia o Croacia carecían de suficiente sustancia democrática como para sobrevivir como Estados modernos soberanos. No es sorprendente, por tanto, que en enero de 2002, durante el Congreso del Partido Popular, el presidente del gobierno, José María Aznar, alabara el concepto de “patriotismo constitucional” de Jürgen Habermas, una vinculación patriótica a la constitución democrática del Estado, que afecta a todos sus ciudadanos por igual. Aznar elevó este concepto a la categoría de un modelo para España, con sus problemas separatistas.

A raíz de aquella conferencia de Habermas, se pueden plantear dos cuestiones. Primero: ¿la identidad nacional puede sustituir a la universal? Segundo: ¿se puede combinar la identidad universal y la identidad nacional? Tal vez sea oportuno hacer primero algunas observaciones históricas sobre nación y nacionalismo. La razón de por qué en la modernidad el Estado-nación, y no ya la comunidad particular, resulta ser un

objeto de identificación para los individuos es que: a) la nación es el lugar o la fuente de soberanía; b) el Estado-nación, como forma social predominante, vehicula las identidades sociales particulares:

Ada) Entre los historiadores está comúnmente aceptado que el concepto de nación es un concepto moderno que se desarrolló en particular durante las revoluciones inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII. La declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 dice en el artículo III: “*La nación es esencialmente la fuente de toda soberanía*”, y el historiador británico John Breuilly aclara en su libro *Nacionalismo y Estado*: “*Esta idea de nación no se refería a un grupo especial con una identidad cultural*”. Era simplemente la designación de la suma de los ciudadanos. De modo que la palabra “nación” no tiene aquí ninguna connotación étnica, sino que se refiere simplemente al conjunto de todos los que viven en el territorio que hasta entonces fue gobernado por el rey¹;

Adb) Ser obrero, profesor, político, campesino, abogado, pasa a constituir la forma específica en que se participa en la vida universal del Estado-nación. Se produce una individualización a partir de lo que Hegel denomina identificación secundaria. En un principio, el sujeto está inmerso en la forma de vida particular en la cual nació (la familia, la comunidad local); el único modo de apartarse de su comunidad “orgánica”, de romper los vínculos con ella y afirmarse como un individuo autónomo es reconocer la sustancia de su ser en otra comunidad, que a un tiempo es universal y “artificial”, mediada por la actividad de sujetos libres independientes.

En un primer momento, el Estado-nación (la identificación secundaria universal) se mantiene "abstracto" en la medida en que se opone directamente a las formas particulares de la identificación primaria, esto es, en la medida en que obliga al sujeto a renunciar a sus identificaciones primarias. Pero esta universalidad del Estado-nación se hace "concreta" cuando reinserta las identificaciones primarias, transformándolas en las formas en que se manifiesta la identificación secundaria (por ejemplo, precisamente por

¹ Un segundo sentido es el trazado por Gellner en su libro *Naciones y nacionalismos*: “*El nacionalismo es en primer lugar un principio político que dice que las unidades políticas y nacionales deben coincidir*”. Con unidad política Gellner se refiere al Estado moderno. Según esta definición, el nacionalismo consiste pues en exigir que la unidad nacional, bajo la cual Gellner aparentemente entiende la unidad étnica, debe determinar la unidad política.

ser un buen miembro de mi familia, contribuyo al funcionamiento correcto de mi Estado-nación). Naturalmente, cuando esto pasa, el segundo paso viene de suyo: la idea universalista original se identifica con la cohesión étnica de un conjunto; lo que se ve valioso es ella misma, hasta el punto de negar todo valor a las demás².

En contraposición a la comunidad orgánica premoderna, la nación es la comunidad en la que están rotos los vínculos que ligan a los individuos a una clase, a una familia, a un grupo religioso, etc. Mediante la reducción de la totalidad social al principio abstracto de igualdad, la nación pasa a ser una comunidad constituida por ciudadanos (las personas como individuos abstractos, no como miembros de una clase particular). Sin embargo, al apelar a la materialidad de las “raíces comunes”, de “la sangre y el suelo”, etc., se produce el cambio crucial: la afirmación de los intereses particulares en la actividad económica pasa a ser el ámbito de la manifestación de la ciudadanía. Por un lado, se superan las formas de identificación locales orgánicas en la identificación patriótica universal; por otro lado, el Estado-nación opera en el sentido radical de una comunidad imaginaria, como un soporte que permite a cada cual entregarse a sus propias actividades particulares (“en última instancia, todo lo que hacemos lo hacemos por nuestra nación”). La interconexión de ambos aspectos tiene un aspecto decisivo: correlaciona el ascenso de las naciones modernas con el ascenso del capitalismo, hasta el punto de sublimar la actividad económica, es decir, legitimarla como una contribución patriótica a la grandeza de la nación. Lo que se autodelimita, en realidad, es la economía de mercado, cuyo límite natural, el Estado-nación, delimita el comercio interno del externo. La consecuencia de todo ello tiene una significación histórica claramente reconocida: la identificación del *estado nacional* con el mercado nacional, de un tamaño suficiente para permitir el desarrollo del mercado capitalista en el desarrollo de la Revolución industrial, y en pleno inicio de los movimientos nacionalistas contemporáneos³.

² El patriotismo moderno se engendra en la Revolución francesa y con un sentido originario vinculado con la guerra. La Marsellesa fue la primera marcha militar que se hizo *himno*, y en primera persona del plural, con la clara función ideológica de que los soldados encarnasen el sujeto de la patria y detrás de ellos todo el pueblo del que procedían. La tricolor fue, por su parte, la primera bandera nacional. Y por si esto fuera poco, la magnitud de las guerras napoleónicas hace de aquel patriotismo el paradigma de todos los de la modernidad, como las reacciones nacionalistas alemanas, italianas y paneslávicas.

³ Esta tendencia a la adecuación entre el tamaño del mercado y el tamaño del estado se complementó con los imperios coloniales en la denominada *época del imperialismo* (1870-1914), proceso que fue identificado y analizado en aquel momento por Hobson y Lenin.

Correspondientemente, el Estado-nación tiene un significado ambiguo en la modernidad. Por un lado, se refiere simplemente al conjunto de los ciudadanos de un Estado: la ciudadanía es la instancia con referencia a la cual se disuelven los lazos orgánicos tradicionales; formalmente, incumbe a sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de cualquier vínculo premoderno. Por otro lado, tan pronto como la identidad nacional se autodelimita tiene necesidad de apelar a la materialidad de la etnia como una manifestación suya; la verdad reprimida –la artificiosidad de la nueva identidad nacional- surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de la ciudadanía; este síntoma es precisamente la idealización de las comunidades particulares orgánicas en el universo moderno postradicional. Con esto queda explicada la respuesta a mi primera pregunta acerca de la identidad positiva entre la nación y lo universal⁴.

La respuesta a la segunda pregunta, que concierne al nacionalismo anti-universalista, debe enfocarse desde la relación modernidad-posmodernidad. En la posmodernidad, esta tensión entre la identidad étnica particular y la identidad nacional se ve amenazada. El pasaje de la identificación primaria a la secundaria, descrita por Hegel, es invertido: en nuestras sociedades posmodernas, la institución de la identificación secundaria se experimenta cada vez más como un marco externo, puramente formal, de manera que se tiende a buscar cada vez más apoyo en formas de identificación “primordiales”, como tiene lugar en las nuevas identificaciones étnicas. Hoy se da el proceso inverso al de la temprana constitución moderna de la Nación: frente a la superación dialéctica de lo étnico en lo nacional, asistimos a una búsqueda renovada de las raíces étnicas.

Mientras la comunidad moderna implica una escisión entre la forma abstracta de la ciudadanía y la relación con la identidad étnica particular, y la conciliación de estos dos términos es estructuralmente imposible, la comunidad posmoderna se limita a desplegar el antagonismo inherente a esta escisión⁵: por un lado, la demanda de una

⁴ La definición más apropiada hay que buscarla, sin embargo, en Jose Antonio Primo de Rivera, que definió la patria como “unidad de destino en lo universal”. Lo universal se desdobra en una cara diacrónica, que sería “lo histórico”, y en una sincrónica, que sería “lo internacional”; de modo que la “unidad de destino” consiste en que todos los patriotas participen de una misma titularidad en la guerra, el principal acontecimiento de la historia.

⁵ En realidad, no hace más que trasponer esa oposición tradicional entre *Gesellschaft* (la sociedad como conglomerado mecánico, sin vínculos internos, de individuos atomizados) y *Gemeinschaft* (la sociedad

ciudadanía global, cuya naturaleza transnacional habría de exigir la realización de sus derechos a un orden público cosmopolita (Habermas, Beck, Lafontaine); por otro lado, la aparición de nuevas identificaciones étnicas que segregan la aspiración a una comunidad universal. El primer impulso es pensar que las nuevas identificaciones étnicas constituyen un repliegue nacionalista frente a la globalización. Pero la clave está en ver que esta identificación con comunidades orgánicas sólo tiene sentido desde la desterritorialización propia del capital, y su correlato ideológico actual: el ciudadano global, sin referencias nacionales ni pertenencias de clase.

En el libro *Educación para la ciudadanía* (Ediciones Akal, SA. Madrid, 2007), de Carlos Fernández Liria, Pedro Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, se representa –a partir de una anécdota del rey persa Ciro- *el espacio de la ciudadanía* como “lugar vacío” o “lugar de cualquier otro”, y por la índole de ese lugar caracterizan la propia condición de ciudadano. En otras palabras, al ciudadano se le define en cuanto tal como el hombre vaciado de todos sus contenidos particulares. Tal como señala el preámbulo de cualquier proclama democrática, la ciudadanía remite a “todas las personas *con independencia de su... raza, sexo, religión, status social, riqueza*”. Lo decisivo aquí es el acto de abstracción que opera en este “con independencia de”: hay una abstracción de todos los rasgos positivos, una disolución de todos los vínculos sustanciales, innatos, y esto produce una entidad impersonal que correlaciona la ciudadanía global con una pura singularidad vacía de contenido.

Sin embargo, el problema de esta figura abstracta no está donde lo ve el neoconservadurismo. El problema no consiste en que esta abstracción disuelva todos los lazos sustanciales concretos, sino en que *nunca puede disolverlos*. La inversión dialéctica que se da aquí es fundamental: no se trata de que las identificaciones primordiales se desintegren en el marco de una democracia planetaria basada en una comunidad de todos los ciudadanos del mundo, sino que este mismo proceso universalizador es estrictamente concomitante con la aparición de nuevas formas de identificación particulares. Actualmente, asistimos al doble nudo producido entre un universalismo confiscado por el liberalismo cosmopolita y un particular confiscado por

como comunidad unida por lazos orgánicos): la comunidad moderna está definitivamente asociada con la *Gesellschaft*; literalmente se basa en la escisión entre “lo público” y “lo privado”.

la identidad nacional. Nuestra intuición es que este doble nudo es el que mantiene atado el capitalismo de consumo posmoderno:

- Por un lado, el ciudadano global y, en correlación directa con este nuevo universalismo, la emergencia de una sociedad civil global compuesta por una mezcla de empresas, ONG y asociaciones diversas. Esta ofensiva ideológica a favor del liberalismo cosmopolita ha encontrado en Francia un eco en el libro de Alain Madelin, *le droit du plus faible*, según el cual la intervención de la OTAN en los Balcanes significó el réquiem de “una cierta concepción de la política, del estado y el derecho”, e incluso marcó el fin de una época: “el último espasmo de un siglo XX de sangre y lágrimas en el que la fuerza de los estados-nación ha prevalecido sobre los derechos humanos”.

- Por otro lado, la defensa “proteccionista” del retorno al Estado-nación fuerte y la defensa de identidades particulares (étnicas) frente a la lógica del capital global posmoderno, que no reconoce ya fronteras ni territorios y destruye todas las relaciones tradicionales (familiares, vecinales, amistosas) para establecer una única relación que es económica. Es innegable que el capitalismo tiende a convertirse cada vez más en una especie de máquina simbólica sin raíces y que el horror a este vacío es el que abre paso a todo este tipo de identificaciones imaginarias, ya que los lazos orgánicos de tipo simbólico que crean la comunidad son eliminados progresivamente.

Como se ve, las llamadas a la defensa de identidades particulares que se ven amenazadas por la dinámica global del capital coexiste con la demanda de una ciudadanía global. ¿Podrían coexistir estas tendencias de una forma no antagonista, es decir, como partes de un falso antagonismo? Uno se siente tentado de responder a esta pregunta afirmativamente aplicando la tesis deleuziana sobre la naturaleza inherentemente antagonista de la dinámica capitalista: el capitalismo posmoderno de consumo es una máquina poderosa de desterritorialización y *también* de génesis de nuevos modos de reterritorialización. El mismo antagonismo se reproduce en su correlato ideológico: *es precisamente la sustracción de todo contenido particular que realiza la ciudadanía global lo que segrega identidades particulares*. En realidad, ésta es la *verdad* del discurso liberal cosmopolita posmoderno: *la indiferencia hacia la identidad étnica separa al grupo étnico más poderoso y lo enfrenta al que no lo es*. Cualquier referencia a la ciudadanía global como un “proyecto gradual” que debe extenderse de forma gradual a todo el mundo es, por lo tanto, una vana quimera

ideológica. Lo que subyace tras este intento universalizador es la inconciencia de que el modelo del ciudadano global *no puede universalizarse* o, a lo sumo, *universalizarse con arreglo a una identidad étnica particular*. Dicho de otra manera: este modelo universalizador no está dispuesto a abandonar aquello que rechaza o simplemente le es indiferente. Todavía hay algo en la universalización que se resiste a ser universalizado. Ese algo es el síntoma que designa el problema que hay que pensar y que constituye su resto moderno: la nación.