

Perifèria

Cristianisme Postmodernitat Globalització

Cosmopolitisme
i societat global

PERFÈRIA. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització

ISSN 2339-8310

Co-directors: Jordi Corominas i Joan Albert Vicens.

Consell de redacció: Jorge Alvarado, Antoni Bosch-Veciana
Jaume Llanes, Montserrat Timoneda.

Disseny: Marc Hubert Vicens

www.revistaperiferia.org

www.revistaperiferia.wordpress.com

revistaperiferiacpg@gmail.org

Amb el suport de



Índex

Presentació	4
Presentación	6
J. COROMINAS. Thomas Piketty, el capitalismo patrimonial del siglo XXI	8
C. GRADÍN. Globalización asimétrica, desigualdad y redistribución.....	14
Z. BAUMAN. El reto de unir poder y política para evitar la catástrofe.....	21
J.P. GAGNON. Entrevista a David Held sobre la democracia cosmopolita	37
J. COROMINAS. De las democracias de Estado a la democracia cosmopolita.....	57
Z. BAUMAN. Múltiples culturas, una sola humanidad.....	72
K. A. APPIAH. Mi cosmopolitismo	83
A. GONZÁLEZ. Ser cristiano más allá del sistema: la perspectiva de las iglesias libres	97
J. A. VICENS. La legitimació del sobiranisme en la societat global. El cas català	108

Presentació

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens

La *Revista Perifèria. Cristianisme, postmodernitat, globalització* dedica el seu primer número a la teoria política cosmopolita contemporània. El cristianisme porta en el seu ADN la idea d'una igualtat i dignitat essencial de tots els éssers humans independentment de la seva identitat, cultura, poble, sexe o classe social. N'hi ha prou que recordem les paraules de Pau, representant prou qualificat de la primera generació de cristians: "Ja no hi ha jueu, ni grec, ni esclau, ni lliure, ni home, ni dona" (Gal. 3,28) i com les primeres comunitats cristianes desafiaven el Cèsar, l'ordre imperial romà i els seus valors. D'altra banda, el procés de globalització i la crítica postmoderna han qüestionat una de les creacions més sòlides de la modernitat: l'estat-nació, trobant-nos ara, en el segle XXI, en un interessant punt de contacte cristians, corrents humanistes, i pensadors postmoderns.

Som molts els que, partint de creences, fonaments i plantejaments molt diversos, compartim neguits i preocupacions al voltant de les inèrcies de la globalització i un tarannà universalista que ens porta a transcendir fronteres i prejudicis i a qüestionar la configuració del capitalisme postmodern. Per això, hem volgut començar la singladura de la revista *Perifèria. Cristianisme, postmodernitat, globalització* abordant una qüestió

ben gruixuda: ¿Hi hauria alguna alternativa política, social i econòmica que permetés corregir les tendències inexorables del sistema econòmic i polític actual vers la desigualtat, la dominació i la guerra?

Alguns autors significatius en el camp de la teoria política cosmopolita contemporània responen que sí. Per exposar els seus plantejaments, partim de les veus d'alarma dels economistes Thomas Piketty, en l'article *El capitalismo patrimonial del siglo XXI*, resumit per Jordi Corominas, Carlos Gradin, en el seu treball: *Globalización asimétrica, desigualdad y redistribución: el capitalismo en el siglo XXI*, i del sociòleg Zygmunt Bauman en la síntesi dels seus plantejaments que fa Jordi Corominas en l'article *El reto de unir poder y política*. Tots tres ens mostren, si ens en quedava cap dubte, que la societat mundial avança en una direcció equivocada i perillosa. També apunten algunes solucions i alternatives. És, però, en l'*Entrevista de Jean-Paul Gagnon al sociòleg David Held sobre la democràcia cosmopolita* i en l'article de Jordi Corominas *De las democracias de Estado a la democràcia cosmopolita*, on s'aprofundeix més en les possibilitats d'un nou ordre polític mundial que no compti amb la violència com a fonament de la seva conservació. Aquestes propostes polítiques les complementem

amb les propostes culturals cosmopolites del sociòleg Zygmunt Bauman, *Múltiples cultures, una sola humanidad*, y del filòsof Kwame Anthony Appiah, *Mi cosmopolitismo*.

L'alternativa cristiana en front dels poders estatals i imperials i la seva repercussió política la trobem esbossada en l'article del filòsof i teòleg Antonio González: *Ser cristiano más allá del sistema*. Finalment, l'article del filòsof Joan Albert Vicens, *La legitimació del sobiranisme en la societat global. El cas català* intenta situar el debat sobre la reivindicació catalana del dret a l'autodeterminació en el marc teòric que els articles anteriors han dibuixat, i es planteja el problema de la seva legitimació política, ètica i històrica.

Esperem que la lectura d'aquest primer número de *Perifèria. Cristianisme, postmodernitat, globalització* sigui profitosa. La nostra intenció és publicar un número anual centrat en una tema d'actualitat o, si més no, en temàtiques que ens facin reflexionar sobre el nostre present. Elaborem la revista a partir d'articles inèdits o de recensions de llibres i traduccions d'articles publicats a internet que volem donar a conèixer en català, castellà: considerem que és l'articulació i la unitat temàtica del conjunt la que dóna una nova comprensió de la qüestió tractada. Ens agradarà poder comptar amb les vostres reflexions i suggeriments, que ens podeu remetre a: revistaperiferiacpg@gmail.com

Presentación

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens

La revista *Periferia. Cristianismo, posmodernidad, globalización* dedica su primer número a la teoría política cosmopolita contemporánea. El cristianismo lleva en su ADN la idea de la igualdad y dignidad esencial de todos los seres humanos con independencia de su identidad, cultura, pueblo, sexo o clase social. Basta con recordar las palabras de Pablo, representante cualificado de la primera generación de cristianos: “Ya no hay judío, ni griego, ni esclavo, ni libre, ni hombre, ni mujer” (Gal. 3,28) y cómo las primeras comunidades cristianas desafiaban al César, el orden imperial romano y sus valores. Por otro lado, el proceso de globalización y la crítica posmoderna han cuestionado una de las creaciones más sólidas de la modernidad: el Estado-nación, y nos hallamos ahora, en el siglo XXI, en un interesante punto de encuentro cristianos, humanistas de diversas inspiraciones y pensadores posmodernos.

Somos muchos los que, partiendo de creencias, fundamentos y planteamientos muy diversos, compartimos inquietudes y preocupaciones en torno a las inercias de la globalización y tenemos en común también un talante universalista que nos lleva a trascender fronteras y prejuicios y a cuestionar la configuración del capitalismo posmoderno. Por ello, hemos querido

iniciar la singladura de la revista *Periferia. Cristianismo, posmodernidad, globalización* abordando una cuestión bien gruesa: ¿Existe alguna alternativa política, social y económica que permita corregir las tendencias inexorables del sistema económico y político actual hacia la desigualdad, la dominación y la guerra?

Algunos autores significativos en el campo de la teoría política cosmopolita contemporánea responden que sí. Para exponer sus planteamientos, partimos de las voces de alarma de los economistas Thomas Piketty, en el artículo *El capitalismo patrimonial del siglo XXI*, resumido por Jordi Corominas, Carlos Gradin, en su trabajo: *Globalización asimétrica, desigualdad y redistribución: el capitalismo en el siglo XXI*, y del sociólogo Zygmunt Bauman en la síntesis que Jordi Corominas hace de sus planteamientos en su artículo *El reto de unir poder y política*. Los tres nos muestran, si nos quedaba alguna duda, que la sociedad mundial avanza en una dirección equivocada y peligrosa. También apuntan algunas soluciones y alternativas. Es, sin embargo, en la *Entrevista de Jean-Paul Gagnon al sociólogo David Held sobre la democracia cosmopolita* y en el artículo de Jordi Corominas *De las democracias de Estado a la democracia cosmopolita*, donde se profun-

diza más en las posibilidades de un nuevo orden político mundial que no cuente con la violencia como fundamento de su conservación. Estas propuestas políticas las complementamos con las propuestas culturales cosmopolitas del sociólogo Zygmunt Bauman, *Múltiples culturas, una sola humanidad*, y del filósofo Kwame Anthony Appiah, *Mi cosmopolitismo*.

La alternativa cristiana frente a los poderes estatales e imperiales y su repercusión política la encontramos esbozada en el artículo del filósofo y teólogo Antonio González: *Ser cristiano más allá del sistema*. Finalmente, el artículo de Joan Albert Vicens, *La legitimación del soberanismo en la sociedad global. El caso catalán* intenta situar el debate sobre la reivindicación catalana del derecho a la autodeterminación en el marco teórico que los artículos anteriores han dibujado, y se plantea el problema de su legitimación política, ética e histórica.

Esperamos que la lectura de este primer número de *Periferia. Cristianismo, posmodernidad, globalización* sea provechosa. Nuestra intención es publicar un número anual centrado en un tema de actualidad o, al menos, en temáticas que contribuyan a reflexionar sobre nuestro presente. Elaboramos la revista a partir de artículos inéditos o de reseñas de libros y traducciones de artículos publicados en internet que queremos dar a conocer en catalán o castellano: consideramos que es la articulación y la unidad temática del conjunto lo que da una nueva comprensión de la

cuestión tratada. Nos gustará poder contar con las reflexiones y sugerencias de los lectores, que nos pueden remitir a:

revistaperiferiacpg@gmail.com

Thomas Piketty, el capitalismo patrimonial del siglo XXI

Jordi Corominas

Thomás Piketty es un economista francés relativamente poco conocido antes de la publicación del libro *El capitalismo en el siglo XXI*. Esta publicación le ha dado gran fama, al mostrar en un concienzudo estudio que la desigualdad ha aumentado con la crisis (2008-2014) y que los más ricos se han hecho mucho más ricos gracias a ella. Las bases de datos del estudio están abiertas a todo el mundo a través de internet. Hemos querido mostrar algunos de estos datos y su propuesta de un control mundial de la economía para evitar lo peor.

El Libro del francés Thomas Piketty *El capitalismo en el siglo XXI*¹, una obra enorme de 950 páginas, ha tenido una gran repercusión porque, independientemente de que algunas de sus tesis, propuestas y nociones son discutidas por otros economistas, el estudio, que ha durado unos 20 años, los datos recogidos, las estadísticas, etc., muestran fehacientemente el aumento de la desigualdad en el mundo, sobre todo a partir de los años 80 y del estallido de la crisis en 2007. Los datos básicos de la investigación, además, son accesibles por Internet, así como sus fuentes.²

Desde luego se pueden poner en cuestión algunas de las propuestas de Piketty, nociones y ecuaciones, desde diferentes ortodoxias económicas, ya sean liberales o marxistas, pero será muy difícil, después de su estudio y a partir de sus datos, mantener dos de los argumentos fundamentales de los defensores del actual sistema: que a los ricos no les va tan

bien ni a los demás tan mal como se pretende, y que el incremento de los salarios y los sueldos de la clase alta es la justa recompensa por los servicios prestados.

Estos mismos datos nos muestran una tendencia al conflicto social y a la violencia fruto del gran crecimiento de la desigualdad social. Sin un cierto control mundial de la economía no parece que pueda invertirse esta tendencia. No sirve de mucho, como se ha intentado en Francia, tasar el 75% las grandes fortunas si éstas pueden irse a otros países.

Los patrimonios en función de los diferentes grupos

En Francia, en el año 2013, el 1 % de la población más rica poseía el 22 % del patrimonio total del país. En el Reino Unido el 30 %, en Suecia el 20 % y en Estados Unidos el 32 %³. Y si tomamos en cuenta el 10 % más rico descubrimos que en Francia poseía este mismo año el 60 % del patrimonio, en el Reino Unidos el 70 %, en Suecia el 60 % y en Estados Unidos el 70 %.

1 Thomas Piketty (2013), *Le capital au XXI siècle*, París: Le Seuil.

2 <http://piketty.pse.ens.fr/fr/capital21c>

3 Thomas Piketty, op. cit., 542 a 555.

En Europa, el 1 % de la població més rica posseía el año 2010 el 25,00 % del patrimonio y el 35,00 % en Estados Unidos. Y el 9 % siguiente de la población más rica posseía el 35,00 % del patrimonio en Europa y lo mismo en Estados Unidos. Es decir, que en total el 10 % de la población más rica de Europa posseía en el año 2010 el 60,00 % del patrimonio en Europa y el 70,00 % en Estados Unidos.⁴ El 40 % de la población por debajo del 10% más rico posseía el 35,00 % del patrimonio en Europa y el 25,00% en Estados Unidos. Y el 50% de la población restante posseía el 5.00 % del patrimonio en Europa y lo mismo en Estados Unidos. En conjunto, por tanto, la mitad de la población de los países del Norte sólo posee el 5 % del patrimonio.



De acuerdo con Thomas Piketty, en varios países de Europa que tienen un nivel de vida parecido al de Francia, el 50 % de la población (los más pobres) tiene de media un patrimonio de 20.000 euros por persona, pero atención, una gran parte de estas familias (estamos hablando de la clase media) de hecho no tienen ningún patrimonio o

tienen deudas. El 40% correspondiente al sector medio tiene un patrimonio promedio de 175.000 euros (entre 100.000 y 400.000 euros). El 9 % que está por encima dispone de 800.000 euros y el 1 % superior de 5 millones de euros. Por supuesto, en el tope de ese 1 % encontramos fortunas como la de Liliane Bettencourt en Francia que sobrepasa los 20.000 millones de euros

La desigualdad en el reparto del patrimonio privado en el mundo

Piketty extiende su análisis de la Unión Europea al resto del mundo para hacernos ver que del Norte al Sur del planeta, asistimos a un aumento impresionante del patrimonio de los más ricos:

La veinte millonésima parte más rica de la población mundial adulta estaba constituida en 1987 por 150 personas y cada una tenía un patrimonio promedio de 1.500 millones de dólares. Veintiséis años más tarde, en 2013, la veinte millonésima parte más rica estaba formada por 225 personas cuyo patrimonio medio era de 15.000 millones de euros, es decir, que había aumentado un 6,4 % por año⁵.

El 0,1 % más rico (una milésima parte de la población mundial, cerca de 4,5 millones de adultos.) posee el 20 % del patrimonio mundial y el 1 % (integrando en este porcentaje el 0'1 por ciento anterior) posee el 50 % del patrimonio mundial. Si

⁴ Ibíd., p.391.

⁵ Ibíd., p. 692.

se considera el patrimonio del 10 % más rico, Thomas Piketty calcula que representa entre el 80 % y 90 % del patrimonio mundial, ya que el 50 % más pobre posee ciertamente menos del 5 %.⁶

Thomas Piketty constata que el ritmo de crecimiento del patrimonio del 0,1 más rico del planeta ha progresado a un ritmo del 6 % anual en las últimas décadas mientras que el conjunto del patrimonio ha progresado a un ritmo del 2 %. Si no hay un cambio radical y todo permanece igual, al cabo de 30 años este 0,1% de la población poseerá el 60 % del patrimonio mundial, en lugar del 20 % que tenía en el año 2013.⁷

La evolución de la desigualdad en el patrimonio a lo largo de los dos últimos siglos

En vísperas de la Revolución Francesa de 1789, la parte del patrimonio nacional francés acaparado por el 10 % más rico se acercaba al 90% y la parte que poseía el 1% más rico alcanzaba el 60%. Después de la Revolución, la parte del 1% más rico bajó un poco a raíz de la redistribución de tierras de la aristocracia y el clero a favor de la burguesía.

Piketty subraya que la denuncia hecha por Occupy Wall Street⁸ sobre el 1 % más rico

⁶ *Ibíd.*, p. 698.

⁷ *Ibíd.*, p. 700.

⁸ Concentración de protesta que se dirige contra el poder omnímodo de las empresas y las evasiones fiscales sistemáticas del 1% más rico

combinada con la proclama «Nosotros somos el 99 %. We are the 99 %» recuerda, en cierta forma, el famoso panfleto del abate Sieyès publicado en enero de 1789: «¿Qué es el tercer estado? Todo. ¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político? Nada ¿Qué es lo que pide? Ser algo»

En Europa, la parte acaparada por el 10% más rico superior equivalía a más del 80 % del patrimonio en 1810 y aumentó en el transcurso del siglo XIX y comienzos del XX hasta alcanzar el 90 % en 1910. Pero comenzó a bajar debido a la guerra de 1914-1918 y a las concesiones que la burguesía tuvo que hacer frente a las luchas populares tras la Primera Guerra Mundial. El descenso prosiguió después de la Segunda Guerra Mundial por las mismas razones, y la parte correspondiente al 10 % más rico alcanzó su mínimo en 1975 (no llegaba al 60 %). A partir de ese momento empezó a remontar hasta llegar al 65 % en 2010.

La evolución en Estados Unidos sigue la misma cronología, pero es importante remarcar que en el siglo XIX la parte del 10% más rico era inferior que el de sus homólogos europeos y la situación se invierte a partir de los años 1960.

Thomas Piketty resume las razones que según él provocaron, entre la Primera Guerra Mundial y 1970, la reducción de la parte acaparada por los más ricos, y las que luego provocaron su aumento: «En resumen, las convulsiones del “primer siglo veinte” (1914-1945) —es decir, el que

comprende la Primera Guerra Mundial, la revolución bolchevique de 1917, la crisis de 1929, la Segunda Guerra Mundial, y las nuevas políticas de regulación, fiscales y de control público del capital originadas por esas conmociones— condujeron a unos niveles históricamente bajos para los capitales privados en los años 1950-1960. El movimiento de reconstitución de los patrimonios se puso en marcha rápidamente y luego se aceleró con la revolución conservadora anglosajona de 1979-1980, la implosión del bloque soviético en 1989-1990, la globalización financiera y la desregulación de los años 1990-2000, que permite a los capitales privados encontrar a comienzos de los años 2010, y a pesar de la crisis abierta en 2007-2008, una prosperidad patrimonial desconocida desde 1913».⁹

Para medir la evolución del patrimonio, Thomas Piketty lo compara con la renta nacional: «A comienzos de los años 1870, el valor total de los patrimonios privados —libres de deudas— comprendía entre dos y tres años y medio de la renta nacional de todos los países ricos en todos los continentes. Cuarenta años más tarde, a comienzos de los años 2010, los patrimonios privados representan entre cuatro y siete años de la renta nacional, y también en todos los países estudiados. La evolución general no ofrece ninguna duda: más allá de las burbujas, se asiste a un gran retorno del capital privado en los países

ricos desde los años 1970, o más bien a la emergencia de un nuevo capitalismo patrimonial.»¹⁰

Se comprueba también que el patrimonio público ha disminuido fuertemente desde hace 40 años, después de haber aumentado en varios países, especialmente, después de la Segunda Guerra Mundial. En Francia, el gobierno había nacionalizado en 1945 el Banco de Francia y los cuatro grandes bancos de depósitos: Crédit Lyonnais, Société Générale, Banque National de Commerce et de l' Industrie y Comptoir National d'Escompte de París. Louis Renault, dueño de la empresa de automóviles Renault, fue detenido en septiembre de 1944 por su colaboración con la ocupación nazi y la empresa fue nacionalizada en enero de 1945. El gobierno británico nacionalizó en 1946 el Banco de Inglaterra. Según Piketty, en Francia en los sectores industriales y financieros: «La parte del Estado en el patrimonio nacional sobrepasó el 50% entre los años 1950 y 1970».¹¹

La evolución de los salarios bajos y de los salarios altos desde los años 1960

«El poder adquisitivo del salario mínimo progresa en más de un 130% entre 1968 y 1983, mientras que en el mismo periodo el salario medio solo progresa cerca de un 50%, por lo que hubo una fuerte reducción de las desigualdades

⁹ *Ibíd.*, p. 76.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 273.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 218-219.

salariales.»¹² La inflexión inversa tuvo lugar entre 1982 y 1983.

En USA el salario mínimo legal fue introducido en 1933 al comienzo de la presidencia de F. Roosevelt, 20 años antes que en Francia. El máximo se alcanzó en 1969, con Lyndon Johnson como presidente, donde se alcanzó el equivalente de 10 dólares (de 2013) la hora. Después comenzó a reducirse y, en 2013, bajo Barack Obama, alcanza apenas 7,25 dólares la hora.¹³ Considerando el conjunto de la renta (salarios, alquileres, beneficios, dividendos...), se comprueba cómo desde 1877 hasta 2007, el 10% más rico se apropió del 75% del aumento del ingreso nacional y el 1% absorbió el 60 %. Para el 90 % restante el crecimiento fue del 0,5% por año.

Si se toma en cuenta el reparto de la renta nacional en varios países clave, se constata que en todos, durante las últimas décadas, el 1 % y el 0,1 % más rico aumentaron su porcentaje de la riqueza.

¿Cuáles son las propuestas?

Thomas Piketty se pronuncia por una reducción parcial de la deuda del orden del 20 % del PIB. Para alcanzar ese objetivo, propone un impuesto excepcional progresivo sobre el patrimonio: «0% hasta 1 millón de euros, 10% entre 1 y 5 millones

de euros, y 20 % para los mayores de 5 millones de euros», aunque indica que podrían aplicarse otros baremos. Esta medida no afectaría en absoluto al 50 % de población más pobre. «Consideremos -escribe Piketty-, por ejemplo, el caso de un impuesto sobre las fortunas que sería aplicado con un tipo del 0% para los patrimonios inferiores a 1 millón de euros, del 1% para los que van de 1 a 5 millones de euros, y del 2% para aquellos superiores a 5 millones de euros. Aplicado al conjunto de los países de la Unión Europea, ese impuesto afectaría a cerca del 2,5 % de la población y suministraría cada año el equivalente al 2% del PIB europeo.»¹⁴ Este impuesto más bien moderado proporcionaría el equivalente a dos veces el presupuesto actual de la UE.

Piketty se inclina por «una actualización adecuada del programa socialdemócrata y fiscal del siglo pasado. Según él, hay que defender y mejorar tanto el Estado social como el impuesto progresivo sobre la renta. También se debe innovar «instaurando un impuesto mundial y progresivo sobre el capital, acompañado de una transparencia financiera muy grande». Esta «medida permitiría evitar una espiral de desigualdad sin fin y regular eficazmente la inquietante dinámica de la concentración mundial de los patrimonios».¹⁵

Piketty añade: «Actualmente, las organizaciones internacionales que

¹² *Ibíd.*, pp. 456-457.

¹³ *Ibíd.*, pp. 489.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 860.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 835.

tienen la tarea de regular y supervisar el sistema financiero mundial, comenzando por el Fondo Monetario Internacional, no tienen más que un conocimiento extremadamente aproximado del reparto mundial de los activos financieros y, en particular, de la importancia de los activos guardados en los paraísos fiscales». Entonces, «el impuesto sobre el capital sería una especie de catastro financiero del mundo, que actualmente no existe». ¹⁶

Piketty no se hace ilusiones sobre una rápida aplicación de su propuesta: «El impuesto mundial sobre el capital es una utopía: uno no se imagina, a corto plazo, al conjunto de las naciones del mundo ponerse de acuerdo sobre su instauración, establecer un baremo de imposición sobre todas las fortunas del planeta, y después repartir armoniosamente la recaudación entre los países. Pero es una utopía útil...» ¹⁷.

Como señalará Bauman ¹⁸ lo que resta de política queda en manos del Estado, pero a éste no se le permite entrometerse en la vida económica: ante cualquier intento de hacerlo, los mercados mundiales responden con medidas punitivas inmediatas y feroces.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 842-843

¹⁷ *Ibíd.*, p. 835

¹⁸ Cf. El artículo de Jordi Corominas sobre Zygmunt Bauman en esta misma revista pp. 21.

Globalización asimétrica, desigualdad y redistribución

Carlos Gradín

1. Del círculo virtuoso del crecimiento inclusivo, al círculo vicioso de la desigualdad y debilitamiento del Estado de Bienestar

En las décadas que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial, los países desarrollados experimentaron un auge sin precedentes en sus niveles de bienestar. Este crecimiento económico fue en gran parte *inclusivo*, en el sentido de que se extendió por amplias capas de la población de estos países, permitiendo la creación de una extensa clase media, cuyo consumo alimentaba a su vez dicho crecimiento, y con relativamente bajos niveles de desigualdad. Fue el resultado de un círculo virtuoso que combinaba una creciente productividad y actividad económica con la articulación de políticas fiscales y de gasto de carácter redistributivo. El modelo funcionó de forma desigual por países y no estaba exento de limitaciones ya que excluía a determinados sectores de la población, no alcanzaba a buena parte del planeta que siguió una dinámica diferente, y ecológicamente no era muy sostenible, pero tenía elementos innegablemente positivos.

A partir de los años 70 del pasado siglo, este proceso cambió radicalmente. La crisis económica que se inició a comienzos

de esa década, y el camino seguido para salir de la misma consolidaron un cambio estructural profundo en la manera de concebir el papel del Estado y la igualdad económica. Superada la crisis, a principios de los años 80, los países desarrollados recuperaron su senda de crecimiento económico, pero ya nada fue igual. A partir de esos años, se produjo un importante crecimiento de las desigualdades económicas, con una tendencia a la concentración del ingreso y, especialmente, de la riqueza en un sector pequeño de la población. Esto, combinado con el empobrecimiento relativo de amplios sectores de la sociedad, llevó a hablar de una progresiva desaparición de la clase media en diversos países. En la mayor parte del mundo desarrollado se vivió un crecimiento de la desigualdad en las rentas obtenidas en el mercado, esto es, de los salarios y rentas asociadas a la posesión de capital, con un creciente peso de estas últimas. En algunos de estos países, especialmente en la Europa Continental, la actuación del Estado de Bienestar logró contrarrestar este efecto, al menos parcialmente, reduciendo su repercusión sobre el bienestar final de los hogares. Esto se debe a que el Estado, de manera simplificada, recauda impuestos que recaen en mayor medida en los más ricos y los transforma en gasto en educación,

salud, y prestaciones sociales, beneficiando sobre todo a la clase media y a los más pobres. Es la adaptación al capitalismo del viejo principio marxista de “de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades”.

Este aumento de las desigualdades en las rentas de mercado se debió a múltiples factores. El argumento que genera más consenso consiste en que fueron el resultado de los cambios tecnológicos que aumentaron la demanda de los trabajadores más cualificados y redujeron la de los menos cualificados, aumentando la brecha de ingresos entre ambos. Este fenómeno se habría podido acentuar en un contexto de creciente globalización económica por la mayor competencia internacional que sufren los trabajadores poco cualificados de los países desarrollados (por ejemplo por la deslocalización de empresas hacia los emergentes) y las mayores oportunidades de los muy cualificados debido la ampliación de los mercados. También se produjo una creciente polarización de los empleos al crecer en mayor proporción algunos empleos muy cualificados y otros que requieren de muy poca cualificación, a expensas de los de cualificación intermedia. Esto se debe a que desaparecen aquellos empleos que son más fácilmente sustituibles por la mecanización (al ser trabajos más rutinarios) o por las importaciones desde países menos desarrollados (al tratarse de bienes o servicios exportables), y crecen aquellos cuya sustitución es más difícil (empleados de determinados servicios persona-

les o trabajos que requieren de mayor creatividad). Otros factores que se suelen apuntar como desencadenantes de la mayor desigualdad producida por los mercados son el decreciente peso de los sindicatos y, por consiguiente, de la negociación colectiva centralizada, o el progresivo proceso de desindustrialización y terciarización (crecimiento del sector servicios) de estas economías.

También hay factores políticos. Esta mayor desigualdad se agravaría por la creciente captura de los reguladores (el Estado) por parte de los ricos y las grandes empresas, que con sus ingentes recursos ejercen una influencia desproporcionada en el proceso político para conseguir moldear las (des)regulaciones sectoriales o los beneficios fiscales a su favor. En particular, destaca la desregulación (o la no adecuada regulación) del sector financiero, y los fallos en la gobernanza de las empresas que permiten a unos pocos apropiarse de gran parte del valor que crea la sociedad en conjunto, contribuyendo especialmente al desproporcionado crecimiento experimentado por el conocido 1% más rico de la población. Este fenómeno tuvo inusitada incidencia en EEUU y en el Reino Unido, pero es extensible en mayor o menor medida a otros países.

El incremento de las desigualdades generadas por el mercado se exacerba por las transformaciones del papel de los Estados en la redistribución de la renta. Por un lado, las reformas fiscales de las últimas

décadas tienden a minimizar la función redistributiva de los impuestos, primando el objetivo de eficiencia sobre el de equidad. Esto es especialmente visible en la reducción de los impuestos que pagan los más ricos. Por otro lado, las reformas de los sistemas de prestaciones y servicios públicos, tienden a limitar la capacidad del gasto público como instrumento para garantizar rentas a la población, a la vez que se limita el acceso universal a los servicios públicos esenciales. Estas reformas son el resultado del cambio en el paradigma intelectual (mayor confianza en la asignación de recursos que resulta de la actuación de los mercados y que asigna una menor relevancia al papel redistributivo o equilibrador del Estado) combinado con la creciente presión competitiva en un contexto de globalización de la actividad económica. En síntesis, aumenta la desigualdad que genera el mercado a la vez que se reduce o frena la capacidad de los Estados de contrarrestarla.

2. Globalización asimétrica y los límites a la redistribución por parte de los Estados

La creciente globalización de las relaciones económicas supuso un aumento espectacular del comercio de bienes y servicios, así como de los movimientos de capitales de los países desarrollados entre sí o con los países emergentes, especialmente del Sudeste Asiático o de América Latina. A la vez, aumentan también las relaciones entre los propios países emergentes, como es el caso de las

crecientes relaciones de China con África y América Latina. La globalización, por un lado, pudo contribuir a la creciente desigualdad dentro de los países ricos, por los motivos apuntados, aunque no hay que perder de vista que la globalización también abarató la cesta de la compra de los consumidores en esos países, y permitió que un considerable sector de la población de los países emergentes accediera a niveles de bienestar económico difíciles de imaginar tan sólo unos años antes.

Quizás el mayor daño que la globalización puede estar produciendo a largo plazo sobre la igualdad en muchos países tiene que ver con su impacto sobre la capacidad redistributiva de los Estados. Mientras que se globalizan los mercados (especialmente las mercancías y los capitales, en menor medida los movimientos de personas debido a las mayores restricciones a las migraciones internacionales), no ocurre lo mismo con las políticas públicas que permiten compensar la actuación de los mismos, por lo que éstas pierden eficacia. Los Estados ven reducida su soberanía efectiva en ámbitos de gran relevancia, limitando su capacidad de recaudar de los más ricos y de proveer de servicios públicos universales y garantizar rentas a los más pobres y a las clases medias, y así poder mejorar significativamente la distribución de los recursos que generan los mercados, en un contexto de fuerte concentración de la riqueza en manos de unos pocos.

Las compañías multinacionales actúan en todo el planeta, pero ¿dónde tributan? Teóricamente deberían tributar en cada país en el que actúan por los beneficios ahí generados (y también en el país donde tienen su sede, que les descontaría lo ya pagado en origen). Su tributación, sin embargo, es mucho menor de lo esperable. Esto se debe a que tienen una gran capacidad de trasladar los beneficios hacia paraísos fiscales u otros países de baja tributación empresarial. Para ello, pueden transferir arbitrariamente beneficios entre sus filiales, por ejemplo mediante préstamos internos, o por el cobro de cánones por el uso de la tecnología, de la marca, etc., y repatriar sus beneficios a conveniencia, de manera que sólo declaran tener beneficios a efectos fiscales en los países de menor tributación (y generalmente también de menor transparencia fiscal). Esto desencadena una fuerte competencia fiscal entre todos los países con el objetivo de atraer inversiones o, al menos, evitar la fuga de las mismas, y conseguir una economía competitiva. El resultado de esta “guerra fiscal” es una menor tributación empresarial en todo el mundo, especialmente para las grandes corporaciones. La capacidad de los grandes capitales de influir sobre los que deberían frenar este proceso mediante la regulación, la inspección, o la firma de acuerdos internacionales, seguramente ayuda a la intensificación de este fenómeno.

El mismo problema es extensible a otras rentas que genera el capital, como los di-

videndos de las acciones, los fondos de inversión, los rendimientos de los bonos, etc., por la creciente dificultad de gravarlas dada la mayor facilidad de moverse entre países. Por ello se generalizan los conocidos como *impuestos duales*, que implican una tributación diferenciada y menor para estas rentas respecto de las rentas del trabajo, y que beneficia especialmente a los contribuyentes más ricos. O se crean regímenes especiales de muy baja tributación para las sociedades de inversión de los más ricos (hacia las que ellos canalizan la mayor parte de sus activos e ingresos). Otros impuestos asociados al capital que se ven afectados son el impuesto progresivo sobre el patrimonio y el impuesto sobre las herencias, ambos en proceso de extinción en numerosos países. La consecuencia es que la mayor parte del esfuerzo tributario recae sobre las rentas del trabajo.

La competencia fiscal no se queda en las rentas de capital o la riqueza. También afecta a las rentas procedentes del trabajo (salarios, rentas de los autónomos), donde se produce una carrera por reducir los tipos impositivos que enfrentan los más ricos en los impuestos personales sobre la renta (reduciendo los tipos efectivos que soportan las rentas más elevadas, y mediante tratamientos especiales para atraer a trabajadores extranjeros desplazados con elevada remuneración, como ejecutivos o deportistas). La menor tributación sobre el ahorro y las rentas del trabajo más altas se compensa con aumentos en la tributación sobre el consumo, generalmente más re-

gresiva dado que los más pobres tienden a consumir toda su renta.

Las crecientes limitaciones en el papel equilibrador de los Estados no sólo provienen del lado del ingreso. También existe una presión a la reducción del gasto social tanto por la necesidad de ser competitivos en un contexto de fuerte competencia con países donde los costes del Estado de bienestar son más reducidos, como por la relegación de la igualdad como uno de los principales objetivos de la actuación de los Estados. Además, aunque de manera injustificada, crece la desconfianza hacia el potencial efecto llamada de unas prestaciones generosas sobre inmigrantes de los países pobres, o incluso de los países europeos hacia sus propios vecinos (limitando la residencia y el acceso a prestaciones sociales también a los ciudadanos comunitarios).

Frente a la globalización de un mercado crecientemente desregulado, fuente de crecimiento económico pero también de desigualdades, observamos un progresivo debilitamiento de la capacidad de los Estados para reducir esas desigualdades mediante un sistema fiscal justo y un gasto social solidario. Esto es así porque no se producen avances significativos en la globalización de esta función esencial de los Estados. No se globaliza ni la garantía de una renta mínima, ni el derecho al acceso a servicios esenciales como la sanidad, la educación o los servicios sociales. Tampoco se globalizan los sistemas fiscales, con lo que no es posible que los

Estados escapen de la trampa de ganar competitividad a costa de renunciar a una mayor igualdad. Ninguna institución de ámbito internacional se hace cargo de garantizar el mantenimiento ni siquiera de un mínimo de redistribución.

3. ¿Una globalización de la redistribución?

En este contexto, parece lógico pensar que la solución podría venir de una mayor coordinación en el ámbito supranacional. Construida sobre las bases de la desaparición de las fronteras nacionales para la cooperación, el comercio, los movimientos de capitales, y de las personas, la UE realizó considerables avances en esos y otros ámbitos, a la vez que lograba mayor integración política, garantía de derechos individuales, etc. Sin embargo, las funciones propias de un Estado de Bienestar de ámbito europeo siempre estuvieron al margen del proyecto de construcción europea. Se crearon políticas comunitarias para contribuir al desarrollo de las regiones menos desarrolladas, para el sostenimiento de las rentas agrícolas, o para fondos para la formación, investigación, etc. Pero es destacable que la UE en ningún momento asumió un papel directo ni en la creación de un espacio fiscal europeo (más allá de una limitada armonización de algunos impuestos) ni en garantizar el acceso de todos los ciudadanos a las prestaciones básicas propias del Estado de bienestar. Estos ámbitos son responsabilidad de los Estados miembros que no están exentos de una fuerte competencia

fiscal entre ellos mismos, competencia que de hecho se agranda por las mayores facilidades de movilidad que enfrentan los ejecutivos, las empresas, los capitales... en una área económicamente tan integrada. Múltiples factores contribuyen a frenar una mayor integración en estos ámbitos. El miedo a la pérdida de soberanía o identidades nacionales, al coste de una redistribución significativa desde los países más ricos a los menos afortunados, o a una inmigración masiva. De parte de estos miedos se alimentan los movimientos euroescépticos, tan en auge en los últimos tiempos. Tampoco hay que olvidar los intereses creados por algunos países especializados en atraer capitales precisamente utilizando su baja tributación y falta de transparencia fiscal.

En este contexto, sin embargo, cabe destacar algunas iniciativas y propuestas recientes que van precisamente en la dirección de globalizar de alguna manera el sistema fiscal, pilar fundamental sin el que no es posible el papel redistributivo de los Estados. Por un lado, están los recientes avances en la coordinación de varios países de la zona euro para establecer un impuesto sobre las transacciones financieras (como la compra de acciones o sus derivados, por ejemplo), aunque su alcance pueda ser limitado. Más ambiciosas son las propuestas del economista francés Thomas Piketty, quien junto a sus coautores ha contribuido recientemente a un mejor conocimiento y divulgación de las profundas tendencias hacia una mayor desigualdad que enfrentan los países occidentales,

especialmente con la concentración de la renta y riqueza en los muy ricos. En sus propuestas sobre cuál debería ser la reforma fiscal necesaria para contrarrestar esta superconcentración de la riqueza en manos de unos pocos en Europa, destacan una mayor coordinación en materia de impuestos sobre la renta, en particular en cuanto al intercambio de información (dentro de la UE y de éstos con terceros países como Suiza), o la fijación de un mínimo común en el tipo impositivo marginal que enfrentan los más ricos (por ejemplo en el 50%). Más acuciante aún es la necesidad de re-equilibrio entre imposición sobre el trabajo y capital. Por ejemplo, mediante un impuesto sobre los beneficios de las empresas de ámbito europeo, o la exclusión de reducciones fiscales unilaterales por parte de los países miembros. De lo contrario, Piketty pronostica la desaparición de este impuesto en los próximos diez años. Un razonamiento similar se puede aplicar a las políticas de gasto público, donde sería preciso garantizar unos mínimos derechos en el acceso a servicios esenciales, así como a unos ingresos suficientes.

Obviamente, la armonización en materia fiscal y social no presupone la existencia de una superestructura burocrática que se superponga a las administraciones ya existentes, ya que es perfectamente compatible con el mantenimiento del principio de subsidiaridad que rige la Unión Europea, según el cual las decisiones deben ser adoptadas lo más cerca posible de los ciudadanos y la UE solo puede intervenir cuando su actuación sea más

eficaz que la de los Estados miembros. La cuestión fundamental es que en estos ámbitos, sin una mayor armonización y solidaridad común, los Estados corren el riesgo de perder eficacia en el cumplimiento de sus funciones fundamentales. Aunque estas propuestas se centran en el caso europeo, su necesidad es perfectamente extensible a otras grandes áreas con un enorme potencial de integración económica regional como podría ser el caso de América Latina. No obstante, es innegable la enorme oposición que desatarán estas y otras propuestas que vayan en la misma dirección entre los que saldrían perdiendo con la misma y se sienten cómodos con la actual situación.

Z. Bauman: el reto de unir poder y política para evitar la catástrofe

Jordi Corominas

A raíz de la reciente publicación de los libros de Zygmunt Bauman, *La felicitat es fa no es compra*, y *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*¹ he pensado que valía la pena hacer un pequeño resumen de algunas de las tesis e ideas de Bauman que más tienen que ver con la cuestión del cosmopolitismo y la necesidad de alternativas al modelo económico vigente.

Bauman es hijo de judíos polacos. Tuvo que emigrar a Rusia cuando los nazis invadieron Polonia, fue militar y participó del régimen soviético hasta que en 1968, por sus posiciones críticas, renunció al partido y fue expulsado de Polonia. Habitó finalmente en Inglaterra donde ha publicado la mayoría de sus trabajos que le han dado fama mundial². Ahora, a sus 89 años escribe sus libros como quien se despide ya del mundo. Han adquirido un tinte pro-

fético. Como él mismo afirma, «el mundo parece estar bien protegido, no contra las catástrofes, sino contra los profetas. Y los habitantes de este mundo bien protegido, se guardan mucho de unirse a los (cada vez menos numerosos) profetas que gritan y lloran en sus desiertos respectivos. [...] Amós, Oseas, Jeremías, eran propagandistas bastante buenos, y aun así fracasaron en agitar las conciencias de la gente y advertirlos»³. Es muy posible que también fracasase Bauman, que desde luego no se ve a sí mismo como un profeta, pero haríamos bien en escucharlo y discurrir sus razones acumuladas a lo largo de una impresionante trayectoria vital y académica. El panorama que nos presenta no es muy alentador, pero deja abiertas pequeñas esperanzas. De nosotros depende, todavía, evitar lo peor.

El aumento de la desigualdad

Bauman asevera que la distancia entre pobres y ricos está agrandándose a un ritmo sin precedentes: Las 85 personas más ricas del mundo poseen una riqueza que equivale a la que suman las 4.000 millones de personas más pobres. El 90 por ciento de toda la riqueza producida en el mundo después de la gran crisis que se inició en 2007, con el colapso del

1 Cf. Zygmunt Bauman (2013), *La felicitat es fa, no es compra*, traducción de Mireia Cererols, Barcelona: Centre de Cultura contemporànea de Barcelona; Zygmunt Bauman (2014) *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, traducción de Alicia Capel, Barcelona: Paidós.

2 Z. Bauman, es muy conocido por sus análisis del mundo contemporáneo a partir de la noción de liquidez. Entre sus numerosas obras cabe destacar: *Modernidad líquida* (1999), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (2006) Madrid: Siglo XXI; *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2005) México: Fondo de Cultura Económica.

3 Z. Bauman (2014), p. 108.

crédito y la amenaza de desaparición de bancos si no eran recapitalizados con el dinero de los que pagan impuestos, se la han apropiado el 1 por ciento de las personas más ricas de la Tierra. El 1% más rico de la población mundial es ahora casi 2000 veces más rica que el 50% de la población mundial.

De hecho, casi todo el crecimiento del producto nacional que consiguió Estados Unidos desde el colapso crediticio de 2007, más del 90 por ciento del mismo, cayó en manos del 1 % más rico de los estadounidenses. Hoy, tan solo las diez personas más ricas de mundo acumulan una riqueza de 217.000 millones de dólares, lo que equivale a toda la economía francesa, la quinta del mundo, y supera el coste total de las medidas de estímulo aplicadas en la Unión Europea entre 2008 y 2010. Uno de ellos, Amancio Ortega, fundador de Inditex, ganó en 2011 más de 66 millones de euros diarios. El extraordinario aumento de las fortunas de este segmento del 0'1 por ciento de la sociedad tiene lugar en un tiempo de austeridad sin precedentes para la inmensa mayoría, el 99,9 por ciento restante⁴.

Bauman escribe, citando a D. Dorling: «La décima parte más pobre de la población mundial pasa hambre de forma habitual; la décima parte más rica no es capaz de recordar un periodo en la historia de su familia en la que hayan pasado hambre. La décima parte más pobre muy pocas

veces puede proporcionar la educación más básica a sus hijos; la décima parte más rica se preocupa por pagar matrículas de escuelas suficientemente caras para asegurarse que sus hijos sólo alternen con sus llamados 'iguales' y 'superiores', porque tienen miedo de que sus hijos se mezclen con otros niños. La décima parte más pobre vive en lugares donde no hay seguridad social, ni seguro de desempleo; la décima parte más rica no es capaz de imaginarse a sí misma ni siquiera teniendo que intentar vivir con esas ayudas. La décima parte más pobre sólo puede conseguir un trabajo como empleado en la ciudad, o bien son campesinos de áreas rurales; la décima parte más rica no puede imaginarse no ganando un elevado salario mensual. Por encima de ellos (la franja más rica de esa décima parte) los más ricos no pueden imaginarse viviendo de un salario en vez de las rentas procedentes de los intereses que genera su riqueza»⁵.

El fin de la clase media

«El nuevo fenómeno es la desaparición del futuro para la clase media, de sus expectativas de progresar. Incluso el trabajo es un bien que se ha instalado en el terreno de la incertidumbre, seguirá desapareciendo. No importa si se ha trabajado treinta o cuarenta años para la misma empresa: de repente se produce una fusión, y enseguida se desprenden de

⁴ *Ibíd.*, pp. 11-32

⁵ *Ibíd.*, citado en pp. 26-27: Daniel Dorling (2011), *Injustice. Why Social Inequality persists*, Policy press, p. 132

la mano de obra sobrante. La clase media está hoy mas cerca de los proletarios y de la gente que vive en la miseria. A diferencia de hace unos años, aunque hoy tengan trabajo ha desaparecido la certeza de que puedan tenerlo mañana. Vive en un estado de constante ansiedad»⁶.



El fin del Estado del bienestar

«En los últimos cuarenta años, la mutua dependencia entre empleadores y empleados se ha roto de forma unilateral. Antes, los empleados, los trabajadores, dependían de sus jefes para poder vivir. Pero al mismo tiempo los jefes también dependían de sus empleados. Sobre todo después de la Gran Depresión, con el desempleo masivo, y especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, se creó el Estado de bienestar. Había un consenso general en la opinión pública, entre la izquierda y la derecha, porque la mayoría estaba de acuerdo en que o bien mantenías a tu población en buen estado o bien

⁶ Entrevista a Z. Bauman (2014), «La distancia entre ricos y pobres está agrandándose a un ritmo sin precedentes», ABC, Cultura, libros, Madrid, 25-2-2014.

serías derrotado en la próxima guerra o en la próxima batalla comercial con otros países. Entre los años cuarenta y setenta la desigualdad se redujo en toda Europa.

Eso cambió a raíz de las políticas económicas que se empezaron a poner en práctica en los años setenta, como la desregulación, la privatización, subcontratando obligaciones del Estado en el mercado (pensiones, educación, servicios sanitarios y prestaciones por el estilo). ¿Y por qué ocurrió esto? Porque los jefes, los propietarios del capital, los dueños de las empresas, vieron que ya no entraba dentro de sus necesidades e intereses ocuparse de los vecinos, de los locales, de los habitantes de su país. Se sintieron libres para ir donde quisieran a buscar mano de obra, donde no tuvieran que preocuparse de las pensiones o la seguridad social de los trabajadores, y donde no hubieran huelgas para defender los salarios y los derechos consolidados de los empleados. [...] De tal forma que se creó una dependencia unilateral. Los indígenas, la gente que vive en los viejos países, todavía dependen de los dueños del capital para conseguir un trabajo, pero los jefes ya no dependen de esos trabajadores»⁷.

De esa forma, «la mayor parte de la economía hoy es puramente monetaria. El dinero trae más dinero. Todas las transacciones que se producen en la bolsa, en el mercado de valores, y que afectan las vidas de las personas, no tienen el menor

⁷ Ibíd.

interés en la economía, en las condiciones de vida que afectan a la gente que no son capitalistas, que no juegan en la bolsa. Hay un creciente golfo de separación entre los que juegan a la bolsa, entre el mundo de las altas finanzas, y la gente que hace cosas, los empleados que sirven a la mayor parte de la población.»⁸

La predicción de Marx podría hacerse realidad

«Marx habló de la pauperización del proletariado, y de que eso llevaría al proletariado a las calles y desencadenaría una revolución. La gente inteligente entre los dueños de los recursos tomó medidas. Se acabó incrustando en la mentalidad de la gente la necesidad de mejorar las condiciones de vida y de trabajo dentro del propio sistema capitalista, sin cuestionar el propio sistema.

Ahora, con el colapso del bloque soviético, no hay alternativa, el capitalismo se ha quedado solo en el campo de batalla, y desafortunadamente no hay nada que constriña, que limite algo que es endémico a un sistema que está basado en la competencia: la codicia, la voluntad de derrotar a los otros y la escasa sensibilidad hacia el destino de los desafortunados, de las víctimas causadas por tu propia actividad. Es una nueva situación, que surgió tras la caída del Muro de Berlín. Por primera vez en ciento cincuenta años las predicciones de Marx podrían

hacerse realidad, no solo en lo que se refiere al proletariado, sino a la clase media, que ha visto cómo se ha ido deteriorando, pauperizando, su nivel de vida, perdiendo tanto su nivel de ingresos como su percepción de la seguridad. Se ha quebrado el sentimiento de pertenencia de la clase media, el sentimiento de formar parte de una comunidad, de contar con instituciones que se preocupen de ellos cuando sufran una catástrofe individual. Aumenta el temor de esa clase a que se reduzcan o directamente se supriman las prestaciones de desempleo, de trabajar más años para disfrutar de pensiones más reducidas»⁹.

Según Bauman, la primera víctima de esa profunda desigualdad será la democracia, a medida que todos los bienes necesarios, cada vez más escasos e inaccesibles, para la supervivencia y para llevar una vida aceptable, se conviertan en objeto de una rivalidad encarnizada (y quizás guerras) entre los que tienen y los que están desesperadamente necesitados¹⁰.

¿Por qué aceptamos esta creciente desigualdad?

«Si preguntáramos a la gente por los valores más importantes para ellos, es muy probable que muchos contesten nombrando la igualdad, el respeto mutuo, la solidaridad y la amistad como los más

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Agencia Efe, presentación del libro *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, Madrid, 4-2-2014.

⁸ *Ibíd.*

importantes. Pero si observamos el comportamiento cotidiano de esa misma gente, su estrategia vital en la práctica, con toda seguridad serían otros valores los que destacarían [...]. Resulta asombroso apreciar lo grande que es la distancia entre los ideales y la realidad, entre las palabras y los hechos.

Sin embargo, muchos de nosotros no somos hipócritas y con toda probabilidad no lo somos por decisión propia, al menos si podemos evitarlo. Muy pocas personas, quizás ninguna, elegirían vivir su vida en base a una mentira. La sinceridad también es uno de los valores preferidos por el corazón humano, y la mayoría de nosotros deseamos vivir en un mundo en donde no necesitemos, y menos donde se nos exija, decir y repetir mentiras. Entonces, ¿por qué ese trecho entre los dichos y los hechos?»¹¹

Bauman desarrolla básicamente 5 motivos: el hecho de vivir en un mundo en el que nuestras acciones y rutinas diarias (más conscientemente o menos), independientemente de lo que digamos y a veces en total contradicción con nuestras palabras, están presididas por la obsesión por el crecimiento económico, el consumo, el individualismo, la creencia en el egoísmo innato del hombre, la culpabilización del fracasado y el renacimiento de los nacionalismos. Examinemos brevemente cada uno de estas razones.

La fe en el crecimiento económico

Según Bauman cuando hay que enfrentarse a un problema, solo se hace a través de lo que se llama crecimiento económico. El crecimiento económico es la única manera de hacer frente y de superar todos los desafíos y los problemas que genera la coexistencia humana. «Pero lo cierto es que el crecimiento económico no augura nada bueno para la mayoría de la humanidad. Más bien presagia, para una cantidad abrumadora de personas, una desigualdad cada vez más profunda y cruel, y unas condiciones de vida más precarias, y además más degradación, infortunios, ofensas y humillaciones. El crecimiento económico, lejos de ser la solución universal para los problemas sociales más importantes, difíciles y desgarradores, por lo que sabemos por nuestra experiencia colectiva, cada vez más desagradable, parece ser la principal causa de la persistencia y de la agravación de esos problemas»¹².

Z. Bauman llama la atención sobre el hecho de que los teóricos precursores del capitalismo anticipaban que el crecimiento no es ilimitado y creían en que el final del crecimiento daría lugar a un estado estacionario en el que podríamos empezar a preocuparnos por los problemas verdaderamente humanos. Como ejemplo cita a John Stuart Mill: «La condición estacionaria del capital y de la población no implica un estado estacionario del mejoramiento hu-

11 Z. Bauman (2014), pp. 104-105.

12 Z. Bauman (2014), pp. 45 y ss.

mano. Habrá muchas oportunidades para todo tipo de mentalidades culturales, para el progreso moral, social, para perfeccionar el arte de vivir si las mentes dejaran de centrarse en el arte de medrar»¹³.

Lo mismo pensaban Adam Smith y J. M. Keynes: «no está lejos el día en que el problema económico estará en el asiento de atrás, donde debe ir, y el corazón y la cabeza volverán a estar ocupados y reocupados por nuestros problemas reales -los problemas de la vida y de las relaciones humanas, de la creación, del comportamiento y de la religión- problemas que no sólo son «reales», sino también mucho más nobles y atractivos que las necesidades de «mera supervivencia» que han guiado las preocupaciones económicas hasta ahora o las desmesuradas tentaciones que quieren sustituirlas; problemas que darán paso a un modo de vida y de coexistencia humanas genuinamente saludables cuando se afronten seriamente»¹⁴.

«Se equivocaron porque creyeron erróneamente que la gente iba a comprar solo lo necesario para cubrir sus necesidades. Así es que muy razonablemente calculaban los productos que tendrían que ser producidos. Todo era una monótona repetición de las necesidades de acuerdo con el crecimiento de la pobla-

ción. No se dieron cuenta de que en la sociedad de consumo no se va a las tiendas solo para reemplazar lo roto o lo consumido, sino a satisfacer los propios deseos. Y los deseos son infinitos»¹⁵.

«Y cada vez es más difícil cambiar estas pautas de comportamiento porque las nuevas generaciones, crecidas en una atmósfera de consumismo brutal, cada vez inician su aprendizaje en el sistema desde más temprano y, a menudo, en familia. Desde El Salvador, hasta Londres, Nueva York y Moscú, las familias no van a misa o a ceremonias religiosas, sino que van a las grandes catedrales actuales: los templos de consumo, el centro comercial. Y es la gran salida familiar de la semana. Van no solo a comprar, sino a disfrutar mirando, viendo lo que hay»¹⁶.

La esclavitud del consumo

Bauman afirma que nos han hecho esclavos del consumo, las tiendas, las grandes superficies. La búsqueda de la felicidad equivale a ir de compras. El crecimiento continuo del consumo, o más precisamente una acelerada rotación de nuevos objetos de consumo, es considerada la única manera, o en todo caso la principal y más eficaz, de satisfacer la búsqueda humana de la felicidad.

13 *Ibíd.*, citado en p. 48: John Stuart Mill (2008), «Del estado estacionario», Principios de economía política, Madrid: Síntesis.

14 *Ibíd.*, citado en p. 49: J. M. Keynes (2009), «Posibilidades económicas para nuestros nietos», Ensayos de persuasión, Madrid: Síntesis, pp. 358-373.

15 Entrevista a Z. Bauman (2014), «Z. Bauman y los tiempos de liquidación», El País, Cultura, 18-1-2014.

16 *Ibíd.*

«El nivel de nuestra actividad consumista y la facilidad con la que adquirimos un objeto de consumo y lo sustituimos por otro «nuevo y mejorado» es el principal parámetro para medir nuestra posición social y nuestra puntuación en la competición por tener éxito en la vida. Buscamos en las tiendas las soluciones a todos los problemas que nos encontramos en el camino, soluciones que supuestamente nos alejan de las dificultades y nos llevan a la satisfacción. Desde la cuna hasta la tumba nos educan y nos entrenan para usar las tiendas como farmacias llenas de medicamentos que curan o al menos mitigan todos los males y aflicciones de nuestras vidas y de nuestras relaciones con los demás [...]».

Comprar por impulso y deshacerse de las cosas que poseemos y que ya no son lo bastante atractivas para sustituirlas por otras más atractivas constituyen nuestras emociones más fuertes. Consumismo, no es simplemente consumo, porque consumir es totalmente necesario. Consumismo significa que todo en nuestra vida se mide con esos estándares de consumo. Es normal que queramos ser felices, pero hemos olvidado todas las formas de ser felices. Solo nos queda una, la felicidad de comprar.

Cuando uno compra algo que desea se siente feliz, pero es un fenómeno temporal. Una persona satisfecha con sus relaciones, con su trabajo, con sus creaciones,

es un peligro para el consumismo que necesita a personas permanentemente insatisfechas»¹⁷.

Bauman recuerda que en la Europa oriental de su primera juventud, «la gente era bastante feliz». No tenían mucho que comprar, «pero vivían en comunidades solidarias, con buenos vecinos, que se ayudaban entre sí, cooperaban, y eso les daba seguridad. La felicidad deriva del trabajo bien hecho. La satisfacción que eso produce es extraordinaria. En nuestra sociedad, en cambio, nos definimos no por lo que hacemos sino por lo que compramos»¹⁸.

«Para facilitar el consumo a alguien se le ocurrió en los años 70 la tarjeta de crédito. Las mujeres y hombres que no eran deudoras de un crédito no tenían ninguna utilidad porque no pagaban intereses y por tanto no daban beneficios a los bancos. Entonces se descubrió esta tierra fértil, la formada por masas de personas que se transforman en solicitadores de dinero y por tanto en una fuente de beneficios constantes para el banco. ¿Y qué pasaba cuando alguno no pagaba el crédito?, no se le enviaba a alguien para que le pegara como se hacía años antes, sino que se le enviaba una carta donde se le animaba a solicitar otro crédito para pagar el anterior. Luego se le dijo a la gente que podían pagar una hipoteca y se les incitaba a adquirir una bajo el argumento de que

17 Z. Bauman (2014), pp. 62 y ss.

18 Entrevista a Z. Bauman, «Z. Bauman y los tiempos de liquidación», op. cit.

el precio de las casas iría subiendo y en cambio devolver la hipoteca no supondría ningún problema.»¹⁹

«Para los miembros legítimos de esta congregación consumista, los supermercados pueden ser templos para rezar y también el destino de peregrinaciones rituales. Para los anatemizados, declarados culpables y desterrados de la Iglesia de los Consumidores, los supermercados son las avanzadillas del enemigo, colocadas provocadoramente en la tierra de su exilio. Unas murallas estrechamente vigiladas impiden el acceso a los bienes que protegen a los consumidores de un destino similar. Persianas y rejas de acero, circuitos cerrados de televisión, guardias de seguridad uniformados en las entradas y otros vestidos de paisano, ocultos en el interior, acentúan la atmósfera de un hostil campo de batalla. Esas fortalezas armadas y estrechamente vigiladas contra 'el enemigo interior' nos recuerdan continuamente la degradación, la inferioridad, la miseria y la humillación de muchos que viven alrededor de dichas fortalezas.»²⁰

La organización individual de la vida: La reducción de las personas a cosas.

Bauman asocia el creciente individualismo con la reducción de los demás a bienes de consumo, a utilidad. «Mantenemos a

19 Entrevista a Z. Bauman (2013), «Durante treinta años hemos vivido en un mundo de ilusión», El Mundo, El Cultural, 12-3-2013.

20 Z. Bauman (2014), pp. 74-75.

nuestro compañero o compañera a nuestro lado mientras nos produce satisfacción, igual que un modelo de teléfono. En una relación entre humanos aplicar este sistema causa muchísimo sufrimiento. Las «cosas» destinadas al consumo mantienen su utilidad para el consumidor, su única razón de ser, en la medida en que su capacidad para proporcionar placer no disminuya. Una vez que ya no proporcionan placeres o comodidades, o una vez que el consumidor/usuario advierte la probabilidad de obtener una mayor satisfacción en otro sitio, esas cosas pueden ser, deben ser y generalmente son relegadas y sustituidas. Este patrón de cliente-bien de consumo o usuario-utilidad se está aplicando a la interacción entre seres humanos y ha penetrado en todos nosotros desde la más tierna infancia y a lo largo de toda la vida [...].

Este patrón hace que las relaciones humanas sean sustituidas por conexiones efímeras y volátiles: los vínculos sociales, la relación amorosa, se disuelven fácilmente. No hay duración suficiente para proyectos a largo plazo ni para construir lazos de solidaridad y afecto que impliquen dependencia o compromiso. Y esa fragilidad y revocabilidad de los vínculos humanos se convierten a su vez en una fuente permanente de miedo a la exclusión, al abandono y a la soledad, que amenazan a tantos de nosotros en la actualidad y causan tanta ansiedad espiritual e infelicidad [...].

En la relación humana, que es una relación de sujeto a sujeto, hay tensiones y

dificultades. Las fricciones son inevitables, y los protagonistas no tienen otra alternativa que aferrarse a las posibilidades que ofrecen unas negociaciones con frecuencia espinosas, con compromisos incómodos. Estos riesgos son el precio asociado inevitablemente a los únicos y saludables placeres que la convivencia y la solidaridad humanas proporcionan. Y la aceptación de estas condiciones constituye la fórmula mágica que abre la puerta de una cueva llena de tesoros [...].

Pero no sorprende que mucha gente encuentre el precio demasiado alto y difícil de asumir. Y es a esa gente a la que van dirigidos los mensajes de los mercados de consumo, que les prometen despojar las relaciones humanas de las incomodidades y las inconveniencias asociadas a ellas (en la práctica, se trata de reorganizar esas relaciones siguiendo el modelo de relación cliente-bien de consumo) Y esas promesas son la razón por la cuál tantos individuos encuentran esta oferta tentadora y la adoptan sin reservas, avanzando decididamente hacia la trampa, sin ser conscientes de los perjuicios que conlleva el trato [...].

Las pérdidas son enormes, y se pagan en forma de crisis nerviosas y oscuros, vagos y difusos miedos que flotan libremente, porque la vida dentro de la trampa implica estar permanentemente alerta: atisbando la posibilidad, incluso la probabilidad, de intenciones malévolas y conspiraciones ocultas en cada extraño, cada transeúnte, cada vecino

y compañero de trabajo. Cualquier coalición con otros hombres suele ser con una cláusula que especifica los motivos de revocación de la misma. El compromiso, por no hablar del compromiso duradero, suele ser desaconsejable; la impermanencia y la flexibilidad de los vínculos (pensadas para hacer que cualquier asociación entre humanos sea incómoda y todavía más inestable) se recomiendan insistentemente y tienen mucha demanda [...].

Al final, el mundo que ha caído en esta trampa se vuelve inhóspito para confiar en la solidaridad humana y la cooperación amistosa. Ese mundo devalúa y desprecia la confianza mutua y la lealtad, la ayuda mutua, la cooperación desinteresada y la pura amistad. Por esta razón, crece de una manera fría, ajena y poco atractiva; como si fuésemos personas non gratas en el territorio de otro, (pero ¿de quién?), esperando la orden de desalojo que ya ha sido enviada por correo o que ya se encuentra en el buzón de salida. Nos sentimos rodeados de rivales, competidores en un juego de superación que no acaba nunca, un juego en el que darse la mano no suele diferenciarse de ir esposado y en el que el abrazo amistoso se confunde frecuentemente con el encarcelamiento»²¹.

Como consecuencia, nos advierte Bauman, la nueva organización de la vida es más individual, insolidaria y desregularizada. Las posibilidades de las que nos

²¹ Ibíd., pp. 95-101.

hemos apropiado has sido tan dirigidas hacia otras formas de vida que la colaboración y la solidaridad no sólo son impopulares, sino que suponen una elección difícil y costosa. «No cabe duda de que relativamente poca gente, y en relativamente pocas ocasiones, halla en su mundo material y/o espiritual la fuerza suficiente para elegir el camino de la solidaridad y la colaboración con los demás. La gran mayoría, aunque tengan intenciones y creencias nobles y elevadas, se enfrentan a realidades hostiles y vengativas, cuando no irresistibles; realidades de codicia y corrupción omnipresente, de rivalidad y egoísmo en todas partes. Una persona no puede cambiar esas realidades por sí sola deseando que desaparezcan, combatiéndolas o ignorándolas (y por tanto le quedan pocas alternativas, a excepción de seguir los patrones de comportamiento que, consciente o inconscientemente, a propósito o por defecto, reproducen de manera monótona el mundo de la guerra de todos contra todos). Esta es la razón por la cual tendemos a confundir esas realidades (realidades impuestas, implantadas, o imaginadas, obligadas a reproducirse a diario con nuestra ayuda) con la «naturaleza de las cosas», que ningún poder humano puede desafiar o cambiar»²².

La creencia de que la desigualdad de los hombres y su egoísmo es natural

«Se cree como si fuera un hecho que la desigualdad entre los hombres y su

²² *Ibíd.*, pp. 42-43.

egoísmo es natural, y que adaptar las oportunidades de la vida humana a esta regla nos beneficia a todos, mientras que intentar paliar sus efectos nos perjudica a todos. La competitividad (con sus dos caras: el reconocimiento del que se lo merece y la exclusión/degradación del que no se lo merece) es lo que mejor responde a la naturaleza humana y lo que al final más nos beneficia a todos. Nos han educado y entrenado para creer que el bienestar de la mayoría se consigue mejor captando, perfeccionando, financiando y recompensando las habilidades de unos pocos. Creemos que la naturaleza distribuye de forma desigual las capacidades. Por consiguiente, existen ciertas personas que son capaces de llegar a donde otros nunca llegarían por mucho que lo intenten [...].

Aquellos que han sido bendecidos con capacidades son muy pocos y están dispersos, mientras que los que no tienen dichas capacidades o tienen menos son multitud. De hecho, muchos de nosotros, miembros de la especie humana, pertenecemos a esta última categoría. Ésa es la razón, nos repiten insistentemente, por la que la jerarquía de la posición social y de los privilegios se parece a una pirámide: cuanto más alto es el nivel alcanzado, más escaso es el número de personas capaces de alcanzarlo [...].

Estas creencias, que apaciguan los cargos de conciencia y que aumentan el ego, son aceptadas y bienvenidas por

aquellos que se encuentran en lo alto de la jerarquía. Pero estos argumentos, que disminuyen la frustración y los reproches, también son una buena noticia para todos aquellos que se encuentran en la parte más baja del escalafón. Y son también una advertencia útil para aquellos que no acataron el mensaje original y que aspiraron a más de lo que sus capacidades innatas les permiten alcanzar. En definitiva, estas ideas nos incitan a reconciliarnos con la desigualdad cada vez mayor al aliviar el dolor de la derrota y la resignación al fracaso, al tiempo que reduce las posibilidades de disidencia y resistencia»²³.

En base a estas creencias somos desafiados, según Bauman, «al juego de ser más que los demás». Es decir, a intentar superar y sobrepasar al vecino o al compañero de trabajo en el juego de la desigualdad de las posiciones sociales. El juego de superar a los demás implica e insinúa que la manera de solucionar el daño hecho por la desigualdad es más desigualdad. Su atractivo reside en la promesa de convertir la desigualdad de los jugadores en una ventaja. O más bien de convertir la plaga de la desigualdad que se vive socialmente en un bien que se disfruta de manera individual, midiendo el éxito de cada uno en función del nivel de fracaso del otro; el progreso de uno en función del número de personas que se han quedado rezadas, y, en definitiva, el aumento del valor de uno en función de la devalua-

ción de los demás²⁴.

Los fracasados son culpables

«La sociedad se escinde entre una masa de verdaderos consumidores de pleno derecho (una condición muy valorada) y una categoría de consumidores fracasados, los que por diversas razones no son aptos para cumplir con las exigencias que ese mensaje les impulsa a asumir insistente y machaconamente, hasta convertirse en un mandamiento que no admite excepciones ni preguntas. El primer grupo está satisfecho con sus esfuerzos y tiende a considerar que sus altas puntuaciones en las tablas de consumo son un derecho y una recompensa justa por las ventajas ganadas o heredadas para afrontar la complejidad de la búsqueda de la felicidad. Por otro lado, el segundo grupo se siente humillado, pues ha sido asignado a la categoría de seres humanos inferiores: están en la cola de la clasificación de la liga, soportando o sufriendo ya su relegación. Se avergüenzan de su bajo rendimiento y de sus posibles causas: falta o insuficiencia de talento, de diligencia o de persistencia. Cualquiera de estas insuficiencias son vistas ahora como desafortunadas, degradantes, denigrantes o descalificadoras. Así, los perdedores de esta competición son culpados públicamente por la desigualdad social resultante. Y, lo que es más importante, tienden a estar de acuerdo con el veredicto público y se culpan a sí mismos, sacrifican-

²³ *Ibíd.*, pp. 83-84.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 75-76.

do su autoestima y su confianza. Al daño se le añade entonces un insulto. Sobre la herida abierta de la 'misericordia' se echa la sal de la reprobación [...].

Para los consumidores fallidos, la versión actualizada de los que no tienen, no comprar constituye el estigma lacerante de una vida incompleta, la prueba de su falta de entidad y de su sensación de que no sirven para nada. No sólo implica la ausencia de placer, sino también la ausencia de dignidad. De hecho, implica la ausencia de sentido de la propia vida. En último término, la ausencia de humanidad y de cualquier elemento de respeto por uno mismo por los demás [...].

Una vez complementada y culminada con la aceptación de las víctimas de este veredicto, la atribución de la culpabilidad a las víctimas de la desigualdad impide en la práctica que la disidencia alimentada por la humillación se convierta en un programa alternativo para construir una vida gratificante, basada en una organización social diferente. La disidencia sufre la mayor parte de los demás problemas de la solidaridad entre los hombres: tiende a ser, por así decirlo, «desregulada» e «individualizada». Los sentimientos de injusticia que podrían ser aprovechados para conseguir una mayor igualdad se reorientan hacia las manifestaciones más claras del consumismo y se dividen en miríadas de quejas individuales que se resisten a la agregación o a la combinación, y en actos esporádicos de envidia y venganza dirigidos contra otras personas del propio

bando. Así, los estallidos puntuales de violencia son una salida temporal para las venenosas emociones que normalmente están dominadas y reprimidas, y que proporcionan un respiro por un tiempo, aunque sólo sea para hacer más fácil de soportar la plácida y resignada capitulación ante las detestadas y aborrecidas injusticias de la vida diaria»²⁵.

La trampa del Estado-nación: la separación del poder y de la política

Bauman señala que hubo un tiempo en el que no existían ni la noción de identidad, ni la identidad como problema; para la mayoría de la gente la «sociedad» equivalía a la vecindad más inmediata, a la existencia en una sociedad de conocimiento mutuo, dentro de cuya red de familiaridad transcurría su vida entera. Esto tenía como consecuencia que el lugar de cada persona era de tal manera evidente y próximo, que no era necesario reflexionar sobre él y, menos aún, negociarlo. Hubo que esperar a la lenta desintegración y a la merma del poder de control de las vecindades, además de a la revolución de los transportes, para despejar el terreno y que naciera la identidad como un *problema*²⁶. El Estado naciente, que se enfrentaba a la necesidad de crear un orden que las bien asentadas y unidas «sociedades de conocimiento mutuo» ya no reproducían automáticamente, se hizo eco de la cues-

²⁵ *Ibíd.*, pp. 68-71.

²⁶ Z. Bauman, *Identidad*, Buenos Aires: Losada, p. 46.

tión y comenzó a utilizar a la identidad en su labor de colocar los cimientos de las novedosas y desconocidas reivindicaciones de legitimidad estatal²⁷.

Así, la idea de una «identidad nacional» en concreto, ni se gesta ni se incuba en la experiencia humana «de forma natural», ni surge de la experiencia como un «hecho vital» evidente por sí mismo. «Para la gente insegura, perpleja, confusa y aterrada por la inestabilidad y la contingencia del mundo que habitan, la ‘comunidad’ se convierte en una alternativa tentadora, ya que cobija la ilusión del paraíso perdido: tranquilidad, seguridad física y paz espiritual; he aquí la base de los fenómenos de recomunitarización fundamentalista y de los nuevos nacionalismos.»²⁸

«Desde 1648, tras la paz de Westfalia, en donde se creó un nuevo orden político en el centro de Europa, un concepto de soberanía basado en que los gobernantes de cada territorio tenían la capacidad de decir a la población bajo su mando en qué dios deberían creer, arrancó el periodo de construcción de nuevos Estados, en los que la religión era sustituida por la nación. Resultó muy bien en cuanto a la independencia territorial de los Estados, la habilidad de promover el autogobierno de un territorio. Pero ahora las reglas del juego han cambiado por completo. Porque vivimos en la interdependencia, no en el de la independencia. Formalmente,

27 *Ibíd.*, pp. 47-48.

28 *Ibíd.*, pp. 132.

nominalmente, los Estados siguen siendo soberanos en lo que concierne a su territorio, pero en la realidad ya no lo son»²⁹.

«El problema no es que los políticos sean corruptos; algunos lo son, pero no todos lo son. El problema no es que sean estúpidos; algunos de ellos lo son, pero no todos. El problema no es que sean miopes; algunos de ellos lo son, pero no todos. El problema fundamental al que todos ellos tienen que hacer frente, sean corruptos, estúpidos o miopes o no suficientemente sabios, es que están sometidos a una doble obediencia. Por una parte, son los gobernantes de un territorio concreto, y los ciudadanos de ese territorio les eligieron precisamente para que gobernaran, por lo que están obligados a escuchar a su electorado. Tienen que tener en cuenta lo que su electorado les demanda e incluso deben prometerles que trabajarán para ellos, que satisfarán sus necesidades. Sin embargo, lo que a menudo se ven obligados a hacer es a mirar en otra dirección: cuáles serán las consecuencias de sus decisiones en el mercado global o, como esta de moda decir hoy día, la reacción de los inversores globales»³⁰.

En otras palabras, «la libre circulación del mercado financiero, emancipada de todo tipo de control político, la desregulación de los bancos y de sus movimientos de

29 Entrevista a Z. Bauman, «La distancia entre ricos y pobres está agrandándose a un ritmo sin precedentes», *op. cit.*

30 *Ibíd.*

capital, permite a los ricos moverse libremente, buscar y encontrar los mejores terrenos para obtener los mayores beneficios, lo que les hará más ricos; mientras que la desregulación de los mercados de trabajo hace que los pobres no se puedan beneficiar de las mejoras, y mucho menos parar o atenuar los desplazamientos de los propietarios del capital (rebautizados como «inversores» en la jerga de las bolsas de valores), y por tanto estarán condenados a empobrecerse. Además de que ha empeorado su nivel de renta y sus oportunidades de obtener un empleo y un salario suficiente para vivir, dependen ahora de las veleidades de los movimientos del capital en busca de beneficios, so capa de la competitividad, que les hace crónicamente precarios y les provoca un grave malestar espiritual, una preocupación constante y una infelicidad crónica, unas lacras que no desaparecerán y no dejarán de atormentarles incluso en los breves periodos de relativa bonanza»³¹.

«Los políticos se ven sujetos así a una doble obediencia: deciden los viernes cómo mejorar la situación del país y para ello adoptan una serie de medidas, pero el fin de semana no pueden conciliar el sueño, porque temen que el lunes, cuando vuelvan a abrir las bolsas, un nuevo cataclismo en los mercados puede llevar al traste con todos sus planes, con un nuevo colapso del Estado que ponga en fuga a los capitales»³².

31 Z. Bauman (2014), pp. 51-52.

32 Entrevista a Z. Bauman, «La distancia entre ricos

La labor de nuestro siglo: reunir poder y política y cambiar de forma de vida

Según Bauman el origen de los problemas que estamos atravesando descansa en el divorcio entre poder y política y en las formas de vida que promueve el sistema. El poder se puede definir como la habilidad de hacer cosas, y la política es la decisión sobre las cosas que se deben hacer. Hace medio siglo todo el mundo estaba de acuerdo, poder y política residían en manos del Estado soberano. Ahora, la soberanía del Estado territorial se ha convertido en una ilusión. Ciertamente que los Estados cuentan con algunos poderes que pueden corregir algunos aspectos de la realidad, pero las cuestiones esenciales que afectarán nuestros hijos y nietos quedan más allá de los poderes del Estado soberano, del Estado territorial, están sometidas a fuerzas globales.

Por una parte tenemos poderes libres de cualquier control, por la otra tenemos políticos que carecen por completo de poder. De ahí que la pregunta no es tanto la vieja gran pregunta de qué es lo que debemos hacer sino cómo lo hacemos. Más o menos todos sabemos lo que es preciso hacer: volver a casar poder y política. La política debería recrear su control del poder, y el poder debería estar sometido al control de la política.

Los Estados-nación fueron creados por nuestros abuelos y bisabuelos para ser-

y pobres está agrandándose a un ritmo sin precedentes» op. cit.

vir a la independència de los Estados soberanos, pero ahora nos encontramos en una nueva situación de interdependencia. Y si bien resultaron útiles durante décadas como Estados independientes, lo cierto es que han dejado de ser útiles en la era de la sociedad global, a la hora de controlar la interdependencia global de las sociedades.

El resultado de todo eso es que nosotros estamos divididos entre el poder que se ha emancipado del control de la política, y la propia política, que padece un déficit de poder y que por tanto no puede hacer que las cosas se concreten. La labor de nuestro ciclo será reunir Poder y Política. Es una tarea muy difícil, pero si no lo hacemos no solucionaremos realmente el problema³³.

Bauman ve un resquicio de esperanza en que ahora la globalización ha alcanzado un punto sin retorno y nos encontramos con que cada uno de nosotros depende del otro más que nunca y sólo podemos elegir entre garantizarnos mutuamente nuestra seguridad compartida. Por primera vez en la historia humana, el interés por uno mismo y los principios éticos de cuidado y respeto mutuo que todos tenemos apuntan en la misma dirección y exigen la misma estrategia.

«De ser una maldición, la globalización todavía puede trocarse en bendición [...] Nos encontramos en el umbral de otra

gran transformación: las fuerzas globales andan sueltas y se deben poner bajo control democrático popular sus ciegos y dañinos efectos; obligándoles a respetar y observar los principios éticos de cohabitación humana y de justicia social»³⁴.

El otro gran y difícil reto, para Bauman, es promover la búsqueda de experiencias, instituciones y otras realidades culturales y naturales de la vida en común, en vez de concentrarse en los índices de riqueza, que tienden a convertir la coexistencia humana en lugares de competición individual, rivalidad y luchas internas. «Por consiguiente, el tema -y es un tema para el que todavía no tenemos una respuesta convincente, demostrada empíricamente- está en averiguar si los placeres de la convivencia son capaces de sustituir a la búsqueda de riquezas, el disfrute de los artículos de consumo que ofrecen los mercados y la competitividad que se combinan en la idea del crecimiento económico infinito, y cumplen el papel casi universalmente aceptado de medios para conseguir una vida feliz»³⁵.

¿Estamos a tiempo de evitar la catástrofe?

Resumiendo, los interrogantes que nos plantea Bauman son: ¿Conseguiremos unir el poder y la política? ¿Lograremos gobernar las fuerzas incontroladas del capital que mueven el mundo? ¿Podremos

³⁴ Z. Bauman, *Identidad*, op. cit., p. 186.

³⁵ Z. Bauman (2014), p. 79.

³³ *Ibíd.*

inclinarnos hacia los placeres de la convivencia, superando la mediación del mercado y sin caer en la trampa del utilitarismo? ¿Sustituiremos el juego de todos contra todos, la rivalidad, la competición y la codicia por una coexistencia basada en la cooperación amistosa, la reciprocidad, la generosidad, la confianza mutua, el reconocimiento y el respeto?

En cualquier caso, nadie puede negar que en una situación de crisis es necesario desarrollar visiones de futuro, proyectos o simplemente ideas que aún no se hayan pensado: «Lo que es ingenuo es la idea de que el tren que marcha hacia la destrucción progresiva de las condiciones de supervivencia de muchas personas modificaría su velocidad y dirección si en su interior la gente corre en la dirección opuesta al sentido de su marcha. Albert Einstein dijo una vez que los problemas no pueden solucionarse con los patrones de pensamiento que los generaron. Hay que cambiar la dirección global, y para eso es necesario primero detener el tren»³⁶.

«Parece que necesitamos que se produzcan catástrofes para reconocer y admitir (desgraciadamente de manera retrospectiva, sólo retrospectiva) que podían producirse. Es un pensamiento escalofriante, quizás el que más. ¿Podemos refutarlo? Nunca lo sabremos si no lo intentamos: una y

otra vez, y cada vez con más fuerza»³⁷. «Bueno, cuando llegue (si llega) el desastre, no podremos decir que no nos lo advirtieron. No obstante, lo mejor, tanto para usted como para mí, y para todos, es evitar que se produzca mientras todavía dependa de nuestra capacidad de tenerlo»³⁸.

³⁷ *Ibíd.*, p. 108.

³⁸ *Ibíd.*, p. 83.

³⁶ *Ibíd.*, p. 82.

Entrevista a David Held sobre la democracia cosmopolita

Jean-Paul Gagnon (Traducción de Jordi Corominas)

Es una traducción de la entrevista de Jean-Paul Gagnon a David Held publicada en inglés en el *Journal of Democratic Theory* 1 (1), pp. 1-18, 2011. Los derechos de autor son de Jean-Paul Gagnon. Es un artículo de acceso abierto vía internet en la revista [Journal of Democratic Theory](#).

Jean-Paul Gagnon: David Held es catedrático en ciencias políticas y codirector del centro de estudios de gobernanza global de la “London School of Economics”. Entre sus muchas obras y artículos destacan: *El cosmopolitismo: ideales y realidades* (2010); *Globalización/Antiglobalización* (2007); *Modelos de la Democracia* (2006); *Transformaciones Globales: Política, Economía y Cultura* (1999).

El Profesor Held es también el co-fundador, junto con el sociólogo Anthony Giddens, de *Polity Press*. Editorial especializada en temas de teoría política. David Held es conocido por sus trabajos e investigaciones en teoría cosmopolita, democracia y en el mejoramiento social, político y económico mundial. Es también el editor de la revista [Global policy](#) donde procura casar los desarrollos académicos con las realidades prácticas y contribuir a la comprensión y mejora de nuestros sistemas de gobierno.

Jean-Paul Gagnon: Para empezar, ¿podría conceptualizar la democracia para nosotros?

David Held: He escrito sobre la democracia y me he dedicado a su estudio durante mucho tiempo. El concepto simple de la democracia implica algo así como el gobierno del o “por” el pueblo. Sin embargo, el problema con esta simple idea, empieza cuando analizamos cada uno de sus términos: la naturaleza del “gobierno”, del “por” y “del pueblo”. De modo que lo que al principio suena muy simple, “el gobierno del pueblo”, acaba siendo muy complejo. La democracia cuenta con un discurso teórico complejo, un discurso filosófico que se ha ido desarrollando a lo largo de varios siglos.

Veo la democracia, esencialmente, como una familia de conceptos interrelacionados en cuyo corazón se encuentra la idea de que un gobierno legítimo debe ser un gobierno responsable, es decir, un gobierno que rinda cuentas a los ciudadanos. En como especificamos y desglosamos estos términos radica toda la argumentación filosófica.

En mi propio trabajo he tratado de exponer diferentes modelos de este término simple. En mi libro, *Modelos de la Democracia* (2006), expliqué por lo menos

una docena de diferentes modelos. No puedo desarrollarlos todos ahora, pero *Modelos de Democracia* traza la idea de democracia desde la antigüedad pasando por su renacimiento en el republicanismo del *quattrocento* o primer renacimiento, hasta el liberalismo y su desafío al Estado y luego en la ciencia social moderna –sobre todo en la ciencia política y en el elitismo competitivo– y finalmente en su renacimiento más reciente como democracia deliberativa.

Desde la antigüedad hasta el Estado moderno nos encontramos con una gran variedad de concepciones de la democracia. Creo que, muy esquemáticamente, ha habido tres revoluciones básicas en el pensamiento sobre la democracia: la primera vincula la idea de democracia con la ciudad-estado, la segunda con la nación-estado, y la tercera, que es la más preeminente en mi trabajo, piensa la democracia más allá de las fronteras estatales. La primera es una versión de la democracia directa, la segunda es la democracia representativa, y la tercera es lo que llamo la democracia cosmopolita.

Jean-Paul Gagnon: ¿Cómo conceptualiza «cosmopolitismo»?

David Held: Para mí, el cosmopolitismo es en realidad la democracia sin los límites de las fronteras territoriales. Los principios fundamentales del cosmopolitismo, tal como yo los entiendo, son principios que sustentan la vida pública democrática. Su diferencia de la noción clásica de



la democracia liberal es que desbloquea y desata la ciudadanía de los límites del Estado. Libera los derechos y los deberes de los ciudadanos circunscritos en la nación-estado situándolos en un ámbito potencialmente muy diverso.

Veo la democracia como esta extraordinaria y radical noción de gobierno de la gente en formas diversas y en diferentes niveles: locales, ciudades, metrópolis, comarcales, departamentales, regiones subnacionales, Estados nacionales, regiones supranacionales y más allá en el plano mundial. Hoy, ya vemos elementos de esta democracia en juego. Por ejemplo, en la Unión Europea: Un ciudadano de Glasgow puede votar en su ciudad, en las elecciones escocesas, en las elecciones del Reino Unido y en las elecciones de la Unión Europea. La misma persona puede participar en algún ámbito del sistema europeo, y si eso no es suficiente, en varios movimientos transnacionales, para empujar y tratar de asuntos públicos clave que trascienden las fronteras. Vemos ya en esa forma elemental una concepción de la democracia de varias capas, una

ciudadanía de múltiples niveles, que es algo que la mayoría de los antiguos o modernos no previeron en absoluto.

Creo que en realidad hay ocho o nueve principios fundamentales en el cosmopolitismo. Los más importantes para mí son, en primer lugar, el principio de igualdad de valor y dignidad, que es la base fundamental absoluta de cosmopolitismo: un compromiso con la igualdad de valor moral y dignidad de todos y cada uno de los seres humanos. Este principio conlleva la concepción de la persona como un agente activo y no simplemente como un producto de la tradición o de algún propósito teleológico. Los seres humanos tienen el mismo valor y dignidad y están dotados de razón, por lo que tienen la capacidad de dar forma a sus vidas y hacer juicios que son esenciales para su propia vida. Las personas son esencialmente agentes reflexivos que constituyen una realidad delimitada por dos cosas: las condiciones no reconocidas de las acciones, por un lado, y las consecuencias no intencionadas por el otro. No obstante, son agentes con capacidad transformadora.

Esa concepción de la agencia se vincula con un tercer concepto: con él aparece la responsabilidad y la rendición de cuentas. ¿Si los agentes están imbricados en unas relaciones de poder colectivas como pueden ser tratados como libres e iguales? Se trata de asegurar que el poder de una persona, de un grupo, de una colectividad, de una agencia, de una red, y así sucesivamente, no delimite y determine

la agenda y las posibilidades de vida de los demás. Esto plantea la cuestión de la colectividad y de la vida colectiva. A continuación, se necesita sacar provecho de estos tres primeros principios a través de otros tres: son las nociones decisivas de consentimiento deliberativo, de votación, y de inclusión y subsidiariedad.

El empoderamiento moral y el compromiso político individual se traduce en resultados colectivamente legítimos a través de la mediación del consentimiento, la toma de decisiones y la inclusión y la subsidiariedad. Entonces, el cosmopolitismo, en la actualidad, tiene que asegurarse también de que, sean cuales sean las tomas de decisión democráticas, se tomen guiándose por lo menos por dos principios fundamentales: los principios de justicia social: la evitación de hacer daño, y el principio de sostenibilidad que tiene que ver con los límites a los daños de las generaciones futuras. Son nociones complejas que necesitan mucho más desarrollo, pero así es como veo el cosmopolitismo.

La clave de estos principios, me parece a mí, es la siguiente: en la época en la que se estaba forjando el Estado-nación moderno, se libraron batallas tan sangrientas por la democracia contra los gobernantes de los Estados, que tenía todo el sentido del mundo pensar la democracia como un proceso de democratización de los poderes absolutos y las monarquías constitucionales. La lucha era para democratizar el poder que tenía un centro en un territorio y hacer que rindiera cuentas. Hoy

en día, la relación entre gobernantes y gobernados es cada vez más asimétrica e incongruente. La asunción básica de la teoría democrática es que los gobernantes son responsables del gobierno ante los gobernados mediante las urnas porque los efectos de sus decisiones son delimitados por un territorio.

Hoy sabemos que esto no es cierto. Las decisiones sobre las normas comerciales, las divisas, los sistemas de energía; las decisiones sobre con quién uno puede irse a la cama y en qué condiciones (por ejemplo, las enfermedades infecciosas globales) pueden todas tener ramificaciones transfronterizas. Hemos visto ejemplos recientes en todas partes desde el 11 de noviembre del 2001 hasta las *subprimas* de los mercados de las que nadie nunca había oído hablar antes de que se convirtiera en un término global. Esto sucede en medio de lo que yo llamo un mundo de “comunidades superpuestas de destino”, en donde el destino y las fortunas de los países están cada vez más enredados. Mi libro *Las Transformaciones del Mundo* (1999) es un intento de acceder sistemáticamente a la naturaleza de ese enredo de diferentes dimensiones. Y si es cierto que vivimos en un mundo no de comunidades nacionales de destino, sino de comunidades de destino cada vez más superpuestas, entonces *cómo* vivimos juntos y en qué condiciones se convierte en un problema acuciante. Y esta es la cuestión cosmopolita.

Jean-Paul Gagnon: ¿Cómo funciona ahora el Estado-nación? ¿Cómo encaja con el cosmopolitismo? ¿Qué opina de la nación?

David Held: Bueno, La gran paradoja de nuestro tiempo es que en el nivel del poder económico, político, ambiental y comunicativo vivimos en una era cada vez más global, pero al mismo tiempo la representación y la identidad están tenazmente atados a un lugar. En otras palabras, la cultura toma mucho más tiempo para cambiar que el mercado o la técnica. Esto crea un gran número de contradicciones en el mundo y en la política contemporánea. Por un lado nos enfrentamos a una serie de temas globales urgentes que probablemente determinarán el destino y la fortuna no tanto de nosotros como de nuestros hijos y nietos: las normas comerciales, la regulación del mercado financiero, la proliferación nuclear, el cambio climático, etc. Por otro lado, no podemos llegar a acuerdos sobre estos temas, porque los sistemas de representación, los sistemas de identidad y los sistemas nacionales se basan en las tradiciones nacionales y las culturas nacionales cambian lentamente.

Sin embargo, tenemos que recordar que las culturas nacionales no son simplemente *sui generis*. Las culturas nacionales son construcciones históricas, basadas a menudo (como Gellner, Anthony Smith y otros han escrito), en núcleos étnicos premodernos. No obstante, las modernas culturas nacionales son tam-

bién la construcción de las élites políticas, del elitismo de Estado que busca movilizar el poder cultural a favor de los intereses y el poder del Estado. A lo largo del siglo XVIII y sobre todo del XIX, vemos la consolidación de formas culturales nacionales diseñadas por las élites estatales con el fin de legitimar proyectos estatales de diversos tipos.

Por lo tanto, no hay nada “natural” en los llamados Estados-nación y la cultura nacional. Son productos históricos, productos controvertidos y a menudo productos de las élites del Estado. Y así como se construyen durante largos períodos de tiempo, también pueden ser desconstruidos. Basta con mirar algunos de los conceptos fundamentales de la teoría política. Cuando Hobbes y Locke, por ejemplo, introdujeron la noción de soberanía estatal iban a contracorriente. El panorama era desalentador con un telón de fondo de guerras religiosas europeas y crímenes horribles. Y, sin embargo, el concepto de soberanía con el tiempo se convirtió en el concepto clave que define al Estado moderno. Tomó tiempo. Del mismo modo, en la reflexión sobre cosmopolitismo, creo que, cada vez más, el Estado-nación es el contenedor equivocado para la gestión de muchos asuntos globales. Los Estados nacionales van a sobrevivir, no hay duda que los Estados nacionales seguirán, pero los Estados nacionales por sí solos no pueden cumplir muchos de los retos de la era global.

Si tenemos suerte, las culturas se adaptarán y transmutarán a lo largo del tiempo, como lo han hecho en Europa, para dar cabida a un conjunto mucho más complejo de identidades: algunas locales, otras nacionales, regionales, etc. Pensemos en Europa. Europa fue la región del mundo más repugnante del mundo durante siglos. Sólo en el siglo XX Europa llevó al mundo al borde del abismo en dos ocasiones. El más belicista de los continentes, que también mantuvo las formas más contundentes y bárbaras de colonialismo, a partir de 1945 se reinventó como una unión kantiana pacífica en el preciso sentido de que la guerra en Europa se disolvió a través de una unión de Estados. ¿Quién podría haber pensado que esto era posible en Europa? Y sin embargo, sucedió.

Jean-Paul Gagnon: Takeshi Nakano en 2006 argumentó que usted exagera estas realidades cosmopolitas. Su razonamiento es que lo que usted ha llamado “sociedad civil transnacional” es simplemente fruto de relaciones internacionales que, según afirma, son el producto de los Estados-nación y no una institución global. ¿Cuál es su respuesta a esta crítica?

David Held: Creo que la idea de que he exagerado realidades cosmopolitas está fuera de lugar. Llamé a los elementos cosmopolitas de nuestro orden global «peldaños», el que subamos estos escalones para crear un orden político o una sociedad civil más cosmopolita es un proceso abierto. No hay nada en

mi trabajo que diga que es una pregunta cerrada o una cuestión evolutiva. Es una cuestión política, y como todas las cuestiones políticas, es contestada. Yo digo que el cosmopolitismo en la era en que vivimos no se inicia desde ninguna parte. Piénsese en el tema de los derechos humanos. El régimen de los derechos humanos es un régimen cosmopolita. Sin muchos de los principios de los que hablé antes, no existiría. Así que, desde la Carta de la ONU, a través del desarrollo de los derechos humanos y del desarrollo de la Corte Internacional de Justicia, vemos dos caminos en el derecho internacional: el derecho de la guerra en un lado y el derecho de los derechos humanos, que yo llamo “peldaño cosmopolita” a un orden constitucional universal, en el otro. Pero nada en la historia es inevitable. El desarrollo de estos peldaños y la integración de los derechos humanos más fundamentalmente en la ley, en una ley que defienda a las personas y que triunfe sobre la soberanía estatal, es una cuestión política abierta.

En Europa este proyecto ha ido bastante rápido, pero sigue siendo controvertido. En el nivel mundial también existen estos peldaños cosmopolitas. ¿Por qué son importantes? Debido a que en el siglo XX y en los comienzos de este siglo, hemos visto que el nacionalismo, la *razón de Estado* -el realismo de Estado- y el fundamentalismo de mercado se han autolesionado, se han lastimado a sí mismos. Estos grandes proyectos de la organización política, los dividendos

del Estado y los sistemas de dividendos del mercado, han fracasado en sus aspectos fundamentales. Como decía el antropólogo Lévi-Strauss necesitamos nuevos modelos para “pensar con”. Tenemos que pensar un orden político que no sea únicamente dirigido por el Estado, que no sea unilateral, que no obedezca sólo a la geopolítica de los poderosos, que no sea sólo un mercado, porque esos modelos han fracasado en muchos aspectos clave. Mi argumento es que el cosmopolitismo nos da un camino para una *Weltanschauung* o visión del mundo alternativa, para una filosofía política y moral diferente, y para un conjunto diferente de instituciones.

La idea de que yo he exagerando la importancia del transnacionalismo creo que no es correcta. Tengo una visión mucho más histórica e indeterminada. ¿Por qué? En primer lugar, porque en este compleja impugnación de ideas y temas soy un pensador político. En segundo lugar, porque acepto la idea fundamental de Hegel en la *Filosofía del Derecho*: «El búho de Minerva solo emprende su vuelo al anochecer», la sabiduría llega cuando uno mira hacia atrás en el tiempo. Hay peldaños cosmopolitas, pero subirlos es una cuestión de incidencia, elección y batalla política, como todas las cuestiones clave de la política.

Jean-Paul Gagnon: Jeff Noonan critica el trabajo que usted y Mathias Koenig-Archibugi realizaron en *Taming Globalization* (2003). Considera que es

demasiado pasivo, si no ingenuo, dejar la resolución de la «indiferencia pasiva», que usted menciona en sus trabajos, a las personas. Y Noonan en su lugar propone la formación de programas políticos orientados diseñados para cerrar de forma proactiva esta brecha moral. ¿Cómo responde usted a esta crítica? ¿Existen programas de su propio diseño o mediante colaboración?

David Held: Bueno, en primer lugar, no estoy del todo seguro de lo que quiere decir Jeff Noonan. No es el tipo de crítica de mi trabajo que puedo comprender fácilmente. En primer lugar, mi trabajo siempre ha tenido lugar en diferentes niveles. Creo que toda buena teoría política –y no estoy diciendo que la mía sea buena, la mía es sólo un intento– se lleva a cabo en al menos tres niveles, siendo el primero el entendimiento filosófico de los conceptos, normas y principios. Entender, por ejemplo, los principios del cosmopolitismo. Trato de analizar esto en libros, como *La democracia en el Orden Mundial* (1995) o en *El cosmopolitismo: ideales y realidades* (2010).

En segundo lugar, es necesario entender dónde nos encontramos y la naturaleza del mundo en que vivimos. Trato de hacer eso en libros como *las transformaciones globales*.

En tercer lugar, hay que probar y pensar en cómo se va desde donde estamos hasta donde queremos ir, en cómo conectar las dos primeras partes. Aquí

he trabajado como un ciudadano activo, escribiendo libros como *Pacto Mundial* (2004) y *The Debating Globalization* (2005), que son compromisos activos con la política contemporánea. *Pacto Global* fue una andanada contra la era Blair-Bush y la respuesta al 11 de septiembre. Y el argumento del libro es que cada oportunidad que el 11 de septiembre nos dio para pasar a un nuevo tipo de resolución en las relaciones internacionales y en los asuntos políticos fue hecha pedazos por el programa unilateral de Blair-Bush, por la guerra en Afganistán y posteriormente por la de Irak. En ese libro, digo que existían los recursos alternativos –legales, políticos y económicos– para formular un conjunto diferente de principios y respuestas al 11 de septiembre. En mi libro, *El cosmopolitismo: ideales y realidades*, trato de especificar de qué se trata en cierta extensión.

En otras palabras, mi trabajo funciona a tres niveles: normativo-filosófico, empírico-analítico y como agitador y abogado de cómo se pasa de un nivel a otro. Yo soy un ciudadano que alega que el principio cosmopolita sugiere ciertos cursos de acción, ciertos cursos de acción institucionales y demás, pero también soy sólo un participante en un diálogo en el que todos estamos potencialmente y activamente comprometidos. Así que no siento que esto sea un programa pasivo que deje la resolución a individuos pasivos e indiferentes. Es un programa apasionado, comprometido, que busca ampliar el proyecto de la democracia y la justicia

cosmopolita a más áreas de la actividad humana. Y trato de establecer el proyecto en detalle. ¿Por qué? Porque todas las teorías políticas –sea que se defienda la idea de una mayor democracia o justicia social, o que se esté a favor de los principios cosmopolitas– y sus nociones abstractas, a menudo enunciadas en algunos términos filosóficos sofisticados, significan muy poco a menos que también digamos cómo vamos a integrarlos en las políticas, en las estructuras institucionales y en la vida pública.

Si se es realmente un crítico del orden existente, ya sea del fundamentalismo de mercado o del unilateralismo, no podemos conformarnos con meramente criticar. Hay pensadores como Adorno –Hace años empecé mi trabajo pensando en *el proyecto crítico* de Adorno y Horkheimer– que piensan que basta con sólo criticar el orden existente y revelar la extensión de sus límites. En el complejo mundo en que vivimos hoy en día, eso no es suficiente. Es crucial que mostremos como podemos pasar de los principios, a las instituciones y a las políticas. Es por eso que he escrito en estos diferentes niveles y es por eso que participo en la política a diferentes niveles. ¿Qué hay de pasivo en todo esto?

Jean-Paul Gagnon: Doucet (2005) argumenta que la democracia cosmopolita es otra tipología democrática incapaz de resolver el problema de la auto-fundación en la teoría de la democracia: el problema de que para encontrar un orden político

guiado por los principios de autogobierno se debe ya disfrutar de las condiciones que estos principios proporcionan. ¿Vale la pena teorizar sobre este problema? Parece que entre el colectivo de teóricos de la democracia hay un cierto consenso en que este problema es una preocupación *a priori* y más bien alejada de la política actual. Su importancia radica en que no tenemos y podríamos nunca tener enteramente, autogobierno.

David Held: Esa no es la forma en que se ha desarrollado toda forma de democracia. Piénsese en cómo las democracias se establecieron en los Estados-nación democráticos actuales. Tomemos el ejemplo de Gran Bretaña. Diversos pensadores propagaron la idea de principios alternativos de legitimidad. Pensadores desde John Locke a John Stuart Mill escribieron tratados sobre gobiernos representativos y estructuras institucionales de la vida pública y estaban conectados a movimientos sociales que buscaban una extensión de las libertades civiles y políticas. Vemos estos logros a lo largo del siglo XIX. Se consiguieron a través de luchas sangrientas.

No había *demos* o vida pública democrática a principios del siglo XIX. Las democracias se forman a través de procesos en los cuales ciertos principios son defendidos como los principios que deberían guiar la vida pública y mediante su defensa se crea un proceso que constituye una realidad. Así, desde principios del siglo XIX y durante el siglo XX,

se llega a los inicios de la aparición de una vida pública democrática, a un movimiento socialdemócrata, a un movimiento por el sufragio universal, a movimientos obreros y sindicales y a la primera ola del feminismo. Todos estos movimientos no existían antes. Éstos se convirtieron en un terreno adobado para luchas políticas y sangrientas, muy disputadas, para democratizar el poder en diferentes ámbitos.

Esa es la historia de la democracia, una y otra vez: una sangrienta lucha para democratizar un poder que es la prerrogativa de unos pocos auto-seleccionados y hacer que rinda cuentas. ¿Y cuál es el problema de la fundación aquí? Lo que tenemos es la interacción histórica, la hermenéutica interpretativa de la interacción entre los principios y las instituciones, y éste creo que es el núcleo de la cuestión democrática, el núcleo del problema democrático.

Tomo las ideas democráticas y cosmopolitas para connotar un espacio ético y político que establece los términos de referencia para el reconocimiento de la igual dignidad de las personas, y que reconoce la centralidad de la acción activa para la autonomía y la autodeterminación. En otras palabras, los conceptos de democracia y de cosmopolitismo forjan principios ante los que todos podríamos razonablemente asentir: la defensa de ideas básicas que hacen hincapié en la igualdad de la dignidad, libertad y respeto de las personas y en la priorización de las necesidades vitales. Por otro lado, hay que reconocer que el significado de

estos principios no se puede especificar de una vez por todas, que no se pueden separar de la complejidad hermenéutica de diversas tradiciones con sus estructuras temporales e históricas.

El siglo XIX constituye el principio de la defensa de la democracia moderna, de las ideas y los principios democráticos, y como se plasman depende del movimiento de la vida pública democrática que busca reestructurar el poder del Estado. El significado de los principios democráticos y cosmopolitas regulativos no puede ser, en mi opinión, aclarado independientemente de la discusión en la vida pública. Es decir, no puede haber una especificación adecuada de nuestras ideas reguladoras de igual valor de las personas, de igualdad de la libertad y los intereses vitales de cada cual, sin una institucionalización correspondiente de un uso público de éstas en los foros democráticos. En otras palabras, la institucionalización de los principios democráticos y cosmopolitas requiere que se consoliden en foros democráticos accesibles y abiertos. Los principios democráticos cosmopolitas anticipan la posibilidad de una vida pública alternativa, y como dan forma a esta vida pública alternativa, inevitablemente se reinterpretan en el proceso. Esto es lo que llamamos el círculo hermenéutico, del que todos formamos parte.

Jean-Paul Gagnon: Este enfoque institucional parece, según algunos comentaristas, que podría estar tomando

un enfoque de arriba hacia abajo. Varios autores destacan el trabajo de Jürgen Habermas o de Richard Falk, quienes presumiblemente se centraron menos que usted en los gobernantes y el alto gobierno y más en la sociedad civil, la esfera pública y los niveles inferiores de gobierno para desarrollar el concepto de cosmopolitismo. ¿Está de acuerdo?

David Held: Bueno, depende de dónde se empiece. El hecho es que el trabajo puede comenzar en diferentes lugares – algunos empiezan con la deliberación, otros con la sociedad civil, yo empiezo reconceptualizando las ideas del Estado moderno– esto no quiere decir que no haya puntos de solapamiento muy fuertes e interesantes. Por ejemplo, muchos movimientos de la sociedad civil encontraron mi libro, *Global Covenant*, muy atractivo, porque una de las cosas que la sociedad civil hace raramente es pensar en la relación entre grupos completamente dispares de esta misma sociedad civil.

El problema en el mercado es cómo las empresas individuales interactúan entre sí y bajo que bases, y el problema en la sociedad civil es cómo los movimientos de la sociedad civil interactúan entre sí. La sociedad civil no es necesariamente noble y sabia. Tampoco lo es la democracia. Ténganse en cuenta las cuestiones relacionadas con la reproducción. En la sociedad civil hallamos tanto movimientos pro-aborto como anti-aborto. No hay nada en la sociedad civil que *per se* nos diga en qué dirección ir y cómo vivir nues-

tras vidas, o como lo expresa Max Weber: “¿Cuál de los dioses en guerra debemos escoger?”. No hay nada en la sociedad civil que *per se* sea noble, virtuoso, sabio, pero podría haber algo que pudiéramos considerar valioso. ¿Cómo podemos orientarnos? Sólo si ya tenemos ciertos conceptos teóricos en juego que nos permitan identificar ciertos movimientos y agentes que cumplan con los estándares de progresividad.

Creo que el enfoque de Falk en la sociedad civil y de los movimientos sociales es convincente y interesante. Creo que el trabajo de Habermas sobre la esfera pública es esclarecedor y significativo. Yo pienso a través de cuestiones similares mis propias concepciones de la democracia y el cosmopolitismo, salvo que empiezo en un punto diferente, y lo hago porque no confío en el poder. No confío en el poder de los mercados y no confío en el poder de la sociedad civil o de sus agentes. El hecho de que alguien sea un agente económico o de la sociedad civil no significa necesariamente que actúe para democratizar la vida pública, para introducir conceptos de justicia social o que se comprometa con la sostenibilidad. Es sólo si ya tenemos estos conceptos, si ya tenemos esta visión del mundo, y si los defendemos adecuadamente, que podemos reconocer esos movimientos y instituciones que queremos llamar, en algunos sentidos, progresistas.

Jean-Paul Gagnon: El tema del poder que usted saca a colación va de la mano

con la siguiente pregunta. Patomäki (2006) resumió a Connolly y Walker, con el argumento de que la estructura de poder en la democracia cosmopolita podría crear seres superiores e inferiores entre los que participan en ella y los que no. ¿Existe un principio de exclusión en su trabajo?

David Held: Creo que cualquiera que haya leído mi trabajo se sorprendería con esa afirmación. En el libro *La democracia en el orden global* desarrollo una teoría del poder. Mi discusión con el marxismo y el liberalismo es que los dos tienen una concepción demasiado estrecha del poder. El liberalismo se centra en el problema del Estado y de la relación de los estados con el individuo y el marxismo se centra fundamentalmente en las relaciones económicas entre las clases. Esto excluye amplias zonas de poder, por ejemplo, el poder sexual, el poder patriarcal y toda otra serie de poderes. Ese libro es sobre el poder y sobre cómo democratizar diferentes dimensiones del poder, para lo cual se necesitan diferentes sensibilidades, ya que no todos los poderes son iguales ni funcionan de la misma manera.

Creo que sería difícil de sostener para quien haya leído mi trabajo, pero suponemos que en la teoría de la democracia cosmopolita se creen seres superiores y seres inferiores. Permítame comenzar diciendo que no tengo ni idea de lo que esto significa. Si significa que la sociedad es una sociedad diferenciada, que las personas hacen cosas diferentes, que algunos actúan a nivel local y otros actúan

a nivel regional, y otros actúan sobre otras cuestiones, por supuesto que sí. Todos vivimos vidas diferentes y tenemos diferentes sueños y deseos. No creo que la teoría de la democracia sea una teoría de la uniformidad. Debemos aceptar que en una sociedad mundial de miles de millones de personas, donde China solamente tiene ya una población de 1300 millones de personas, las sociedades, del tipo que sean, se diferenciaran de un modo u otro.

La cuestión es: ¿por cuáles principios se diferencian las sociedades y en base a qué poder? Mi argumento es que la democracia, despojada de su concepción moderna, basada en un territorio, puede ser un principio de ordenamiento de la vida pública, ya sea local, regional o nacional o global. Cada nivel de actividad puede tratar de aproximar y afianzar diferentes formas de lo que yo llamo “la ley pública democrática.” No tengo ni idea de si esto es mayor o menor, fuera o dentro, superior o inferior. Lo que pretende es ser una teoría de la inclusión democrática que debe ahora ir más allá del nivel local y nacional porque es mucho el poder que ha escapado de esos niveles. Además, para que el principio de subsidiariedad se aplique, no siempre es suficiente ir de lo nacional a lo local. A veces, para ser inclusivo, hay que ir horizontalmente y hacia arriba porque el poder opera también en esas dimensiones.

Jean-Paul Gagnon: Richard Shapcott, de La Universidad de Queensland, publicó *Ética Internacional: Una Introducción*

Crítica (2010). Explicó que uno de los fines del cosmopolitismo era conseguir que los individuos piensen más allá de las identidades nacionales, ya que sus acciones no están estrictamente confinadas a las fronteras nacionales. Y que estamos éticamente obligados a prestar asistencia a otros individuos que viven en naciones cuyos gobiernos no se preocupan o no pueden preocuparse de ellos ¿Está de acuerdo con Shapcott?

David Held: Sí. Creo que esto es una declaración firme a la que me suscribo plenamente. Kant, de alguna manera, habló de pensar en y contra los demás probando si el propio razonamiento podía ser defendido como una idea normativa, probando si algunos preceptos podían generalizarse. Sin embargo, pensar desde el punto de vista de los otros es extremadamente difícil. La mayoría de nosotros vivimos nuestras vidas con identidades específicas diversas, de heterosexuales o gays o negros o blancos o de diversos matices intermedios, como trabajadores o profesores, padres o madres, hijos o abuelos. Todos tenemos un conjunto complejo de identidades. Donde falla el comunitarismo como alternativa a la filosofía moral del cosmopolitismo es en aceptar que estas identidades son el corazón y la base dada de la vida cotidiana y que desde identidades diferentes se pueden derivar concepciones adecuadas de lo bueno.

Hay principios éticos discutidos en todas las comunidades y luchamos para conciliar éstos. La diferencia, por así decirlo,

entre el dogmatismo y una perspectiva ética que intenta razonar con éxito desde el punto de vista de los demás es que el primero afirma la identidad: “Creo que estoy en lo cierto porque soy heterosexual, porque soy gay, porque soy blanco o porque soy británico”. El segundo punto de vista ético busca probar los argumentos acerca de la rectitud basándose en algunos discursos filosóficos que tratan de desarrollar razonamientos imparciales. En algunos de mis trabajos, he expresado mi acuerdo con el tipo de metodología introducida por la concepción de Rawls de la posición original, por la concepción de los discursos deliberativos Habermas y por la concepción de Brian Barry de razonamiento imparcial. Es decir, el razonamiento que trata de probar el punto de vista de todos y cada uno de los participantes a través de la prueba más amplia de la intersubjetividad y del acuerdo intersubjetivo.

Esta idea del uso público de la razón, la prueba de la subjetividad y de la generalización, trata de encontrar un razonamiento estándar desde el punto de vista de los demás. Es una dura prueba. Muchas de nuestras culturas tratan de poner barreras para combatir ciertas formas de identidad cultural y argumentan que debido a que somos británicos o franceses, chinos, australianos, o lo que sea, tenemos la razón. Piénsese en el tiempo que se invierte para recordarnos que somos ciudadanos de Estados individuales. Preguntémonos hipotéticamente, ¿de que tienen miedo los Estados que constantemente nos

lo recuerden? ¿Tienen miedo de que no nos acordemos? ¿De que podamos empezar a razonar desde el punto de vista de los demás y no del nuestro?

La norma ética planteada por libros como el de Richard Shapcott y Ulrich Ecker son normas éticas que yo suscribo plenamente.

Jean-Paul Gagnon: En su opinión, ¿cuáles son los principales objetivos del cosmopolitismo? ¿Y cómo afectan a las teorías de la nación?

David Held: Creo que se sigue de lo que he dicho, de que el cosmopolitismo es a la vez una teoría ética y una teoría política. En la medida en que tenga éxito en estas dos dimensiones podrá acercarse a los objetivos generales del cosmopolitismo que son proporcionar un conjunto de restricciones morales a las teorías de la nación y a las acciones de la nación-estado, y también proporcionar unas restricciones legales y políticas a la naturaleza y a la forma de la soberanía.

En cuanto a las restricciones morales, la teoría del cosmopolitismo busca sostener afirmaciones universales acerca de la naturaleza de los seres humanos (igual valor moral, libre determinación etc.) y sus capacidades de acción y responsabilidad. Esto conduce a una concepción de la persona paralela a la que se expresa en el régimen de derechos humanos, la Corte Penal Internacional y otros desarrollos similares. En otras palabras, vincula una concepción

de la persona a un conjunto de derechos y deberes -los derechos humanos y los deberes humanos- que se convierten en una restricción en la forma de las acciones de los Estados y los pueblos.

Más importante aún, en la medida en que estos principios se insertan en lo que llamo ley democrática, o en el sistema jurídico internacional, operan como restricciones sobre la soberanía. Esto lo vemos en lo que ya he llamado los “peldaños cosmopolitas del siglo XX” por los cuales las leyes de la guerra y de los derechos humanos, establecen determinadas restricciones sobre la naturaleza y la forma de soberanía. Se ha pasado de una concepción de la soberanía basada en la “fuerza es el derecho” en el siglo XVIII y principios del XIX a una concepción de la soberanía como autoridad legítima (la autoridad legítima es una autoridad política que respeta los principios de los derechos humanos y los valores y normas democráticos) en el siglo XX.

Mirando la transición de la concepción clásica de la soberanía -la fuerza es el derecho- a la concepción cosmopolita de la soberanía como la soberanía que corresponde a la autoridad legítima, podemos entender la soberanía como algo que no está vinculado necesariamente al territorio, pero que puede vincularse a relaciones de autoridad, dondequiera que ellas se encuentren. La autoridad cosmopolita es una forma legítima de autoridad ejercida en diferentes niveles desde lo local a lo global. Esta autoridad

es legítima en la medida en que los principios que he expuesto y sus paralelos legales están consagrados en la naturaleza y en la forma de autoridad de las relaciones mismas.

Jean-Paul Gagnon: En su opinión ¿hay una sociedad civil transnacional de la que Habermas pueda sentirse orgulloso?

David Held: Esto nos lleva a algo de lo que ya hablé: la formación de la democracia. Ninguna democracia nacional fue creada simplemente por un *demos* democrático. Los *demos* democráticos fueron formados en el proceso de creación de instituciones. La democracia nació en la lucha por la democracia misma; fue un proceso. ¿Podemos decir que hay una sociedad civil transnacional? Yo creo que sí; hay un montón de evidencias de que hay actores transnacionales, diversas organizaciones no gubernamentales, y que son activas en sectores muy diferentes: desde campañas ambientales hasta temas de paz y seguridad y cuestiones de derechos humanos. A menudo son agencias y organizaciones que tienen alcance e influencia transnacional. Hay mucho que decir acerca de la sociedad civil transnacional.

En primer lugar, muchas de las ONG más activas son las ONG occidentales, pero no todas ellas lo son. Así, si bien es cierto que la sociedad transnacional sigue teniendo un sesgo geográfico es, no obstante, el inicio de la creación de formas activas de desafío al poder y a las rela-

ciones de poder, de mecanismos de rendición de cuentas ya sea en las fronteras del Estado-nación, en las fronteras de lo supranacional, en regiones como la UE o más allá en el nivel del FMI, el Banco Mundial o la OMC. Alrededor de todas estas organizaciones, desde lo local a lo internacional, vemos una sociedad civil activa en desarrollo.

Si fuéramos testigos de la puesta en marcha inicial de una ronda comercial mundial veríamos a organizaciones activas como Oxfam tratar de dar forma al orden del día. Las voces de los elementos de la sociedad transnacional son altas y claras (a veces problemáticamente). No siempre son los garantes de las voces progresistas por así decirlo, pero, no obstante, son altamente activas. En cuanto a si esto significa que es una sociedad civil robusta que puede sostener una política global yo diría que está desarrollándose. Como dice Hegel, ya lo mencioné antes, “el búho de Minerva vuela al anochecer”. No hay teleología aquí, no hay garantías, y el desarrollo y posterior expansión de la sociedad civil transnacional es una pregunta para los activistas, para los líderes, para Organizaciones No Gubernamentales, para un movimiento cuyas formas se desarrollarán en el futuro.

Jean-Paul Gagnon: ¿Cree que la teorización de John Keane de la democracia monitorizada podría tener algo que ver con este crecimiento transnacional en la esfera pública?

David Held: Creo que el trabajo de John en esta área es muy interesante: la idea de que tenemos un conjunto intermedio de organizaciones que tienen un papel fundamental en hacer que el Estado y los poderes políticos den cuentas. Saber donde se encuentran es una idea que vale la pena y lo establece de una manera muy impresionante y detallada. Así que estoy lleno de admiración para su libro más reciente. Hay algunos temas en la teoría democrática que son los precursores de esta idea de que el poder está ahí para ser supervisado, de que debe rendir cuentas, no sólo en las urnas, sino frente a una gran variedad de sociedades y organizaciones civiles y de que las organizaciones de la sociedad civil están allí para ayudar a limitar y dar forma a la agenda de la vida pública, al orden del día del poder político para que sea más responsable. Por lo tanto, creo que la idea de la democracia monitorizada es una versión de un conjunto de ideas que hemos conocido antes, aunque una versión muy sofisticada de la misma. Y, ciertamente, organismos como Amnistía Internacional, Human Rights Watch, y cientos de otros, son intentos para controlar el poder en la forma en que se describe.

Jean-Paul Gagnon: Si suponemos que el transnacionalismo se traduce en Estados o países necesariamente con un poder cada vez menos autónomo y más legítimo, es decir, más responsable, transparente y representativo de sus ciu-

dadanos, ¿podrían los gobiernos preocuparse gradualmente cada vez menos de la defensa militar y el crecimiento armamentístico? En otras palabras, ¿es o puede el transnacionalismo, basado en la ética del cosmopolitismo, alterar lo que algunos todavía llaman el “estado de naturaleza” de las relaciones internacionales y la mentalidad basada en la defensa relacionada con él?

David Held: Recuerdo al ex jefe del Banco Mundial diciendo que si nos fijamos en el total gastado en armas en todo el mundo y el total gastado en el desarrollo e invirtiéramos un poco el orden de prioridad y gastáramos más en desarrollo y menos en el ejército, entonces tampoco necesitaríamos gastar tanto en armas para asegurar nuestra defensa.

El gasto militar mundial anual es de unos 1,5 billones de dólares de los cuales la mitad o más es de los EE.UU. La cantidad gastada en la asistencia directa para el desarrollo es de unos 75 millones de dólares. Hay un gasto abrumador en relaciones militares globales; una enorme complejo industrial de defensa que entrecruza el mundo de una manera muy problemática. Piénsese en el espionaje, el secretismo, la fabricación y el desarrollo de armas, los sistemas armamentísticos. Todo esto está vinculado a los Estados al más alto nivel y en el nivel más secreto que son los más difíciles de ver y obligar a rendir cuentas.

En la medida en que las sociedades están sujetas a unas reglas y en la medida

en que esas normas se respetan, vemos cada vez menos necesidad de violencia y una clara disminución de los conflictos civiles y de violencia directa. La pacificación de los países y la pacificación de las sociedades fue una parte importante del proceso de modernización. En este proceso el estado de derecho se desplaza a una ubicación central que es predecible en principio y la política fuera de la ley y los tiroteos, la política del salvaje oeste, es cada vez más confinada a los márgenes de la historia. Así que, en principio, al menos, los Estados democráticos liberales afirman que son parte del proceso legítimo de pacificación en el que la violencia fue poco a poco drenada de la sociedad y se hizo posible convivir y seguir con la vida cotidiana de uno, sin temor a los piratas, bandidos, a los sectores violentos de la sociedad, a leyes brutales etc.

Pero la democracia liberal se desarrolló en una especie de modo paradójico porque, por un lado, la democracia liberal fue defendida por y para los que estaban en el interior de las fronteras, y por otro lado, las relaciones de poder y la razón de Estado estaban a la orden del día más allá de las fronteras. Por un lado, defendió los derechos de los ciudadanos democráticos, de aquellos incluidos en las fronteras. Por otro lado, a través del imperio y la colonización, se negaron estos derechos en otros lugares. Por un lado, se argumentó a favor de la pacificación de poblaciones, el estado de derecho, la rendición de cuentas. Por otro lado, se desencadenó la violencia en territorios

más allá de las propias fronteras. Así que el Estado-nación democrático y liberal garantiza, paradójicamente, la seguridad a sus ciudadanos, mientras que hacer el resto del mundo menos seguro.

El cosmopolitismo es precisamente un intento de hablar de esa laguna, de ese conjunto de contradicciones, y de cambiar la idea de poder legítimo delimitado territorialmente a un Estado por una idea de diferentes niveles de poder, autoridad y ciudadanía, en la que todos los niveles de poder, dondequiera que se encuentren, están obligados a dar cuenta por la autoridad legítima que le corresponde, por una autoridad sustentada en los principios y leyes cosmopolitas y en la responsabilidad y el rendimiento de cuentas democrático.

Es por eso que he recomendado en mis libros pensar en la soberanía cosmopolita como ocupando muchos niveles: desde el nivel local hasta el regional, el nacional y el global, vinculada por los principios y normas comunes. En definitiva, en la medida en que el imperio de la ley se aplique fuera de las fronteras de los Estados, así como dentro de las fronteras de los Estados -Kant ya lo anticipa en sus escritos- entonces la idea cosmopolita de derecho y justicia puede convertirse en una condición no sólo dentro del Estado sino entre Estados.

Vemos un principio de esto en la Europa de hoy. Europa fue un continente muy si no el que más. Los países europeos, los pueblos y sus Estados estaban constantemente luchando encarnizadamente

unos contra otros. Cuando no había orgías de guerra entre ellos durante los siglos XIX y XX es que estaban proyectando ese poder en el extranjero, en una lucha para repartirse África y otros lugares. Y sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, en la que Europa llevó al mundo al borde del abismo y mostró lo que la civilización europea era capaz de perpetrar en contra de muchos de sus ciudadanos, hizo una cosa extraordinaria: se mudó de su estructura estatal competitiva y guerrera a una unión de Estados, donde la soberanía estatal fue recortada y donde determinados elementos de la convención de los derechos humanos fueron incorporados en la legislación europea. Hay cortes europeas, la corte europea de los derechos y demás, y se ha creado un mercado común que podría en última instancia conducir a instituciones comunes. Este fue un experimento y un acontecimiento histórico realmente notable.

Por supuesto, ahora hay muchas tensiones en el diseño institucional. Para empezar, las instituciones europeas son muy complicadas, no son lo suficientemente responsables y no se supervisan suficientemente. Al mismo tiempo, como muchas de las instituciones a nivel global, las instituciones más fuertes tienden a ser impulsoras y complementarias de las instituciones de mercado. El Banco Mundial y el FMI fueron las instituciones dominantes, en cierto sentido, de la liquidación de la posguerra. Fueron las instituciones más influyentes y más activas y no se complementaron con instituciones poderosas al-

ternativas que garantizaran las sostenibilidad ecológica, la reducción de la pobreza y todas estas otras prioridades. Así, a nivel europeo, hemos desarrollado el Banco Central Europeo, la moneda europea etc., pero éstos no cuentan con instituciones complementarias para manejar las cosas cuando van mal.

Jean-Paul Gagnon: “Democracia de base” es un término usado para identificar el concepto de democracia de la que todas las tipologías o estilos de la democracia pueden ser derivados. El análisis que conformó esta teoría investigó cuarenta tipos distintos de democracias. La investigación trató de responder a esta pregunta: ¿Cuáles son los principios fundamentales comunes a todos los tipos de democracia? Se argumenta que el resultado de este análisis, utilizando varios dispositivos empíricos y heurísticos, se ha traducido en una teoría sólida de la democracia que puede sustentar y explicar todos los estilos o tipologías de las actuales democracias.

La Democracia básica¹ cree que puede explicar todo tipo de democracia. Un argumento muy interesante que desarrolla es que la democracia puede tener más de cuarenta y seis mil años de edad y ser endémica a la naturaleza humana; que debido a que puede ser endémica, es probable que sea universal a pesar de la etnicidad, la historia o la religión. También

1 Gagnon (2010), “Teoría Democrática y Física Teórica,” *Taiwan Journal of Democracy*, 6 (2): 1-22.

asevera que la democracia es algo que debe ser observado en una determinada población en lugar de imponérsele y se fija en practicas democráticas existentes que están muy lejos de los habituales voceros de la democracia: Reino Unido, Francia o Grecia, por ejemplo. ¿La democracia de base se ajusta con la democracia cosmopolita? En otras palabras, ¿puede la “democracia de base” explicar el fundamento que la democracia cosmopolita usa?

David Held: Creo que la “democracia de base” sin duda tiene algo que decir sobre el concepto de democracia, y, por otra parte, las raíces de la democracia cosmopolita tienen algo que decir sobre la democracia de base.

La primera cosa a tener en cuenta es que la mayoría de las formas convencionales de democracia han asumido más que explicar por qué una ciudadanía, un nivel de igualdad política entre los ciudadanos, un nivel de soberanía y ley, existen sólo dentro de comunidades acotadas. Hay muy poco en la tradición clásica y representativa que realmente explique la vinculación entre ciudadanía, igualdad, derecho, selección de los funcionarios, soberanía y territorio. Lo que la teoría de la democracia cosmopolita trata de hacer es mostrar que mientras que todos y cada uno de estos principios tienen sentido y coherencia lógica, su aplicación a un limitado territorio es históricamente contingente y no necesario. En otras palabras, el enlace entre estas ideas básicas y el Estado-nación es un hecho de la contingencia his-

tórica y no una necesidad lógica.

Después de todo, las grandes revoluciones democráticas tempranas defendieron los derechos de los seres humanos, pero luego se hicieron efectivos mediante la reforma y consolidación de los Estados nacionales, y esto por razones obvias. Tomó todo el siglo XX reflejar realmente la coincidencia de las ideas básicas de la democracia y de las naciones-estado y darse cuenta de los problemas que pueden surgir cuando los Estados se vuelven contra sus ciudadanos en nombre de la soberanía perpetrando los crímenes más horrendos contra ellos y contra otros, lo que ahora llamamos crímenes contra la humanidad.

Mi argumento esencialmente es que la democracia cosmopolita tiene sus raíces en los principios fundamentales de la vida democrática que son en parte elucidados por esta noción paralela de democracia de base. La democracia cosmopolita son los principios democráticos despojados de un supuesto fundamental -no justificado plenamente en la teoría democrática-. El de que es necesario integrar los ciudadanos activos, derechos, responsabilidades etc., en una nación-estado delineada y limitada geográficamente. Esto nunca ha sido totalmente explicado y justificado en la historia de las ideas democráticas. Se ha acabado vinculando a la contingencia del poder.

El cosmopolitismo es en cierto sentido una verdadera extensión de estas ideas a múltiples niveles. A un orden mundial conformado por múltiples capas, donde

el poder se declina en muchos aspectos y debe rendir cuentas en muchos y diferentes niveles. El problema con la noción de democracia nacional, de sistema democrático nacional y de rendición de cuentas nacionales es que en la teoría clásica se suponía que había congruencia y simetría entre los responsables políticos y quienes toman las decisiones, entre los que gobiernan y los que son gobernados. Pero hoy en día los Estados más poderosos toman decisiones no sólo para sí, sino para los demás. Y no sólo sobre cuestiones de guerra y paz, sino también sobre cuestiones de elección de la energía, seguridad energética, tipos de energía, y un montón de otras cuestiones. Vemos que los Estados más poderosos causan estragos a la simetría y congruencia, porque toman decisiones no sólo para sus ciudadanos, sino para otros ciudadanos también.

También vemos que los procesos transnacionales atraviesan los Estados a través de, por ejemplo, los mercados financieros y que éstos se burlan de la distinción entre una jurisdicción estatal y otra. Aquí, como en otros muchos ejemplos que se podrían ofrecer, se ve claramente la naturaleza problemática de la resolución clásica de la democracia y de las ideas básicas de la democracia aplicadas a un territorio acotado.

Puedo ofrecer tres o cuatro ejemplos de actualidad: el cambio climático, por ejemplo, se salta todas estas estrechas asunciones de la democracia nacional. El cul-

tivo del algodón: los enormes subsidios dado a los productores de algodón en los Estados Unidos tiene graves consecuencias para los productores de algodón de África occidental que no pueden disfrutar de este tipo de subvenciones, causando estragos en su esperanza, calidad y oportunidades de vida. La Unión Europea también: desde un punto de vista democrático nacional, o desde el punto de vista de la UE, se puede decir que está bien tomar el tipo de decisiones que subsidian la agricultura europea. La vaca europea media está subvencionada por el importe de dos dólares al día que supone un estándar de vida más alto que el que tiene una gran parte de la humanidad. La cuestión no es hacer ahora una diatriba moral, sino darse cuenta de que la subvención de la agricultura en la Unión Europea tiene consecuencias directas en el precio de los alimentos, los piensos y la estructura de incentivos y capacidades de la gente fuera de Europa para llegar a fin de mes, cultivar y prosperar.

Aquí, como en muchos otros ejemplos, vemos cada vez con más claridad que no vivimos en un mundo de comunidades nacionales del destino, o de comunidades nacionales democráticas de destino, sino en un mundo de comunidades de destino cada vez más solapadas donde el destino y las fortunas de los países están cada vez más enredados. Podemos medir esto, podemos entenderlo, y tenemos que repensar nuestras teorías políticas en relación a ello. El cosmopolitismo, la teoría de la gobernanza cosmopolita y la democra-

cia cosmopolita es sólo una respuesta a la vida en este mundo más complejo de la superposición de comunidades de destino. Se necesitaron dos o trescientos años para que la idea del Estado moderno echara raíces en las comunidades humanas, para transformar la naturaleza de la soberanía y las tradiciones jurídicas.

Nadie que defiende la idea de cosmopolitismo o que quiere desplazarse hacia un orden cosmopolita puede asumir que se necesita menos tiempo. El problema es que en cierta manera se nos está acabando el tiempo y que nos enfrentamos a pruebas críticas: la cuestión del cambio climático, la proliferación nuclear, el problema de las normas comerciales, la regulación de los mercados financieros y más. Estos son los grandes problemas de la acción colectiva de nuestro tiempo. Las instituciones con las que contamos, aún con la mayor buena voluntad del mundo, no son aptas para dar respuesta a estos problemas. ¿Podremos reformarlas, reconstruirlas o recrearlas a tiempo? Esa es la cuestión y nadie conoce la respuesta.

De las democracias de Estado a la democracia cosmopolita

Jordi Corominas

“Los cristianos, cuando ven un extranjero, lo llevan a sus casas y se regocijan con él como un hermano verdadero”
Apología de Aristides, s. II.

Una sociedad mundial

Nadie niega hoy en día que vivimos en un mundo globalizado¹. Lo que se discute es como debemos entenderlo y valorarlo. En los ideales de la ilustración se habla de la globalización como una utopía y se mantiene, de manera más o menos solapada, un esquema desarrollista que coloca a las sociedades en una línea ascendente hasta llegar a un mundo unido, sin guerras, gracias a un gobierno mundial. En la filosofía postmoderna es frecuente pensar la globalización desde el punto de vista de compartir un sentido, una cultura, o un universo simbólico: en la medida en que compartimos “narrativas” y valores comunes vamos formando parte de una comunidad mundial. Mientras, en diferentes tradiciones marxistas se pone el acento en la economía: vivimos en un mundo global en la medida en que se ha establecido un único mercado y un sistema capitalista global.

1 Ulrich Beck (1998), ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización, Barcelona: Paidós; Zygmunt Bauman (2011), La globalización. Consecuencias humanas, México: FCE.

Recurriendo a los análisis de X. Zubiri, A. Giddens y A. González² defiendo una tesis en cierto modo más radical: Hoy, los habitantes del planeta tierra, conformamos ya una única sociedad mundial y el término globalización, en tanto conlleva la idea de un proceso por el que todos nos vamos “globalizando”, esconde o suaviza el hecho de estar conformando ya esta sociedad mundial. Lo que nos une a todos en una única sociedad mundial no es una lengua, una cultura, un mercado común, un sistema capitalista o Internet, sino, menos visible y más decisivo, la afectación de nuestras acciones por los demás. Piénsese en que si efectivamente la actual teoría política y sociológica hiciera evidente para todo el mundo este vínculo real entre los seres humanos, las formas políticas actuales de organizar el mundo se resquebrajarían o, al menos, su legitimación quedaría peligrosamente afectada.

2 Xavier Zubiri (1986), Sobre el hombre; A. González (1997), Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera, Madrid: Ed. Trotta; A. Giddens (1995), La constitución de la sociedad, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

El hecho de que todavía hoy se entienda por sociedad únicamente el marco de ciertas unidades culturales infranacionales, nacionales o supranacionales, el que se piense como conflicto central del mundo actual el choque de civilizaciones, culturas y identidades, podría tener una precisa función ideológica: esconder que estamos asistiendo a un proceso de diferenciación en las formas de vida y que la unidad de la sociedad mundial hoy vigente se basa en la exclusión y en la radical heterogeneidad económica.

Desde los orígenes de la humanidad hasta el comienzo del mundo moderno (siglos XVI al XVIII) existieron muchas sociedades, cada una con su propio sistema social, sus dioses y visiones del mundo. Cada sociedad era un mundo que ignoraba completamente a las otros y que de ningún modo era afectado por las demás. En la actualidad, las acciones cotidianas y las formas de vida de cada uno, anteriormente a la cultura y al universo simbólico de cada cual, están lastradas y forman sistema con acontecimientos que ocurren en el otro lado del planeta y con formas de vida absolutamente dispares. Es, precisamente, la constatación del hecho actual de que no hay acción humana alguna que no esté afectada por una estructuración mundial de las formas de vida, la que nos lleva a afirmar que la sociedad hoy es mundial.

Conformamos una única sociedad mundial porque acciones tan simples como el comer el respirar y el beber se ven

afectadas por la actuación del resto de la humanidad, seamos conscientes de ello o no. Incluso las pocas culturas indígenas autárquicas subsistentes están ecológicamente afectadas por la manera en que viven muchas personas totalmente desconocidas por ellas. Por ejemplo, determinados grupos indígenas con la piel expuesta al sol pueden atribuir el aumento de cáncer de piel a un castigo de sus dioses, pero la realidad es que se ven más afectados que otras poblaciones por el aumento del agujero de ozono. Las actuaciones de los que sufren enfermedades como éstas, están estrechamente vinculadas a las actuaciones de aquellos que las causan, aunque éstos no tengan conciencia de ello.

Del mismo modo, las actuaciones de los que carecen de bienes esenciales (comida, trabajo, dinero...), están sistemáticamente referidas a las actuaciones de los que se han apoderado de ellos, independientemente del sentido que cada uno dé a su carencia o a su apoderamiento. Hoy este sistema de actuaciones es mundial. La unidad de la sociedad mundial se basa precisamente en un sistema de formas de vida planetario completamente heterogéneas entre si, hasta el punto que una de las claves para mantener el actual sistema podría ser la exclusión, de toda forma de trabajo, de importantes sectores de la humanidad. Sin la "exclusión" de sectores importantes de la humanidad, las clases medias y altas mundiales no podrían vivir como viven. Éstas necesitan

de la exclusión, como el señor feudal de sus vasallos y el ciudadano de la Grecia clásica de los esclavos.

Contra lo que el nombre “globalización” nos podría hacer pensar, la sociedad mundial en la que ya estamos fija a la mayoría de la humanidad en un espacio reducido. Lo que para unos es efectivamente un mundo global para otros es cada vez más local. La movilidad de unos es el encadenamiento de otros a una localidad. Sin duda, la libertad de movimientos es un buen indicador para saber en qué lugar de la estratificación social mundial nos hallamos: los situados en la cúspide no tienen restricción geográfica alguna y los situados en la base apenas si pueden moverse. Como subraya Z. Bauman³, la movilidad de una pequeña minoría mundial es tan enorme que casi se hacen volátiles. Los grandes poseedores de acciones e inversores pueden desconectarse totalmente de sus empleados, de la localidad donde están las fábricas y de la cadena de producción, de una manera que no pudieron hacerlo ni los propietarios de esclavos, ni los señores feudales, que al fin y al cabo tenían que compartir territorio y confrontarse con los cadáveres o la tortura de los rebeldes, o, por lo menos, escuchar de vez en cuando los molestos lamentos de los sometidos a su poder.

Hoy, un gran accionista, pongamos por caso, puede decidir en un santiamén cerrar una de sus fábricas en la India porque su inversión es más productiva en Chile. Habrá, sin duda, un gran alboroto en la India. Los directores de la empresa lo pasarán mal. Los trabajadores se verán enfrentados a la miseria, pero muy probablemente el accionista no tendrá ni tan siquiera la más leve sensación de culpa. Hay una clara conexión entre la depauperización, el sentimiento de fracaso e inmovilización de una creciente mayoría y el enriquecimiento, el sentimiento de triunfo y la libertad de una pequeña minoría. Una libertad que les permite “desconectarse” totalmente de las consecuencias de sus actos de un modo que no era posible en las sociedades y sistemas sociales anteriores a nuestra sociedad y sistema mundial.



En este sentido, cada día experimentamos con más fuerza la contradicción entre un régimen mundial fuera de todo control democrático y con un extraordinario poder para defender los intereses económicos, políticos y culturales de un pequeño fragmento de la humanidad, y

³ Z. Bauman, op. cit.

la pervivencia de un cierto debate y juego político democrático dentro de un marco político moderno, el de los Estados-nación, con cada vez menos poder para incidir en las cuestiones más vitales (aire que se respira, comida, salud, educación, vestir) de los ciudadanos inscritos en sus fronteras.

La insuficiencia del Estado es especialmente notoria frente a esta desconexión total que acabamos de señalar entre los que toman decisiones y los afectados por ellas. Decisiones de gran calado que nos afectan a todos se toman sin ningún control de democrático (Banco Mundial, Consejo de Seguridad de la ONU, grandes compañías multinacionales...) y, a veces, sin tan siquiera la intromisión de los Estados más poderosos. La desconexión entre los que deciden y los que sufren las consecuencias de las decisiones y la existencia de un mercado global no regulado permite desigualdades materiales enormes y genera un alto costo medioambiental. Por más que algunos Estados-nación intenten frenar el desastre ecológico el medio ambiente no reconoce fronteras.

Pero no solo el capital, el mercado y la ecología trascienden las fronteras. Las fuentes de energía, el control del material nuclear, las guerras, las migraciones, el control de Internet, el agua, las enfermedades, determinadas formas de terror, de delitos fiscales, de trata de blancas y de organizaciones de delincuentes son, por mencionar solo algunos, problemas acuciantes que afectan a la mayoría de la hu-

manidad, problemas que son de la sociedad mundial y, sin embargo, los únicos medios de los que disponemos para enfrentarlos son nacionales, fragmentarios o incompletos. Por otra parte, miles de seres humanos se sienten desamparados por el Estado protector de antaño y angustiados ante las fuerzas ciegas del mercado global, ante los que toman decisiones sin otro control que el rápido beneficio, y ante la rapidez de los cambios en las costumbres. Entonces vuelven su rostro hacia la intolerancia étnica, el nacionalismo agresivo, y el fundamentalismo religioso en busca de seguridades y protección.

Emergencia de nuevos Estados-nación

Ante este panorama nada tiene de extraño el resurgimiento del nacionalismo, la reivindicación de un Estado fuerte y la formación de un nuevo espíritu nacional leal a la patria y a la comunidad de los que son como nosotros, de los que comparten la misma lengua, la misma raza, la misma religión o, al menos, formas de pensar similares. Se cree que si se establecen fronteras lo más estrictas posibles se podrá controlar mejor el movimiento del dinero, de las mercancías y de las personas y podremos así protegernos de decisiones que se toman a miles de kilómetros, desde lógicas que a veces no tienen ni que ver con las ganancias (decisiones geoestratégicas, etc.). Pero el capital siempre se desplaza lo suficientemente rápido como para mantener un paso de ventaja sobre cualquier nación, patria o gobierno terri-

torial que intente controlar sus movimientos⁴.

De hecho, no existe contradicción entre la nueva extraterritorialidad del capital (total en lo financiero, casi total en lo comercial, muy avanzada en cuanto a la producción industrial) y la gran proliferación de Estados soberanos débiles e impotentes. En 1945 había solo 60 Estados en el mundo. Actualmente hay unos 200 y es muy probable que aparezcan muchos más mientras no exista otra lógica que la del Estado-nación. La falta de control de las finanzas, el movimiento instantáneo del capital sin fines productivos a lo largo y ancho del globo, dependen de la fragmentación política y de la ausencia de estructuras democráticas mundiales. Los Estados-nación pequeños van muy bien a los beneficiarios del orden mundial actual: “Es fácil reducir un Estado débil a la función útil de una estación de policía local, capaz de asegurar un mínimo de orden necesario para los negocios, pero sin despertar temores de que pueda limitar la libertad de las compañías globales. El reemplazo de nacionalismos por algún tipo de poder legislativo global sería perjudicial para los intereses de los mercados mundiales”⁵.

El nacionalismo emergente suele acompañarse de ideologías que flirtean peligrosamente con el racismo: los pobres y emigrantes han elegido su triste suerte. Tienen alternativas, pero no quieren

trabajar o les falta decisión. Roban y mienten. Si los emigrantes son de religión musulmana entonces son fundamentalistas, posibles colaboradores del terror o pretenden islamizar el mundo. La función de estos tópicos es clara. Se trata de negarle al prójimo el derecho a la libertad de movimiento que se exalta como el logro máximo del mundo capitalista. De ahí la utilidad de los retratos de inhumanidad, retraso y fundamentalismo de los posibles inmigrantes. Estas afirmaciones ayudan a contraatacar las argumentaciones éticas que defienden la libre movilidad de las personas y la racionalidad de los que van allí donde más abundan los alimentos y el trabajo. Son formas de pensar, a veces más duras que las piedras, muy útiles para dificultar los vínculos sentimentales y de amistad entre nacionales e inmigrantes, para mantener los privilegios de los ciudadanos de las naciones más ricas y para encerrar a los pobres dentro de las fronteras de sus países. Mientras, eso sí, el capital y sus poseedores se mueven por todo el mundo con la conciencia limpia y el sentimiento de triunfo.

Con todo, el creciente número de Estados creo que no puede atribuirse únicamente al interés de las clases medias y altas de la sociedad mundial. No puede desdeñarse el papel que juegan las identidades en la emergencia de nuevos Estados. Por una parte, el proceso globalizador, al debilitar los Estados tradicionales, favorece las culturas minoritarias que pueden afirmarse y darse a conocer más allá del proceso homogeneizador del Estado. Por otra, las

4 Zygmunt Bauman, op. cit.

5 Zygmunt Bauman, op. cit., p. 91

culturas minoritarias siguen la misma lógica del Estado-nación: únicamente si se dotan de Estado podrán ver íntegramente reconocidos sus derechos, proteger su lengua, sus tradiciones, su cultura y su economía.

Entre los 200 Estados actuales se cuentan 5000 grupos étnicos y unas 6000 lenguas. La cuestión identitaria sigue siendo para muchas personas muy importante y está en el origen de múltiples conflictos. Como modo de legitimación del Estado se suele aludir a la existencia de una cultura, una lengua y un pasado común, pero lo cierto es que, al menos en los orígenes históricos del Estado-nación, es difícil encontrar esta identidad. Como escribe Ferrajoli, “No creo que en la Inglaterra del siglo XVIII o en la Italia del siglo XIX existieran vínculos políticos e identidades colectivas, de lengua de cultura, de común lealtad política, idóneos para conjuntar campos y ciudades, campesinos y burgueses... en suma, que existiera a nivel social una homogeneidad mayor de la que hoy en día existe entre los diversos países europeos o incluso entre los diferentes países del mundo”⁶.

No cabe duda que un megamillonario de México se parece más a un megamillonario estadounidense o europeo que a su correligionario pobre mexicano, en sus valores y actitudes, pero todo ello no obsta para que la identidad, la cultura,

la lengua que se habla, la religión que se profesa, no sean importantes para las personas. El caso de Catalunya y España creo que ilustra una situación bastante extendida en la configuración y estructuración política de nuestro tiempo. Dicho lisa y llanamente, los nacionalismos minoritarios dentro de los Estados-nación, parece que sólo tienen dos opciones: o disolverse en el nacionalismo mayoritario del Estado, que considera que a cada Estado le corresponde una sola nación, o intentar consolidarse a su vez como Estado-nación separándose del Estado del que forman parte.

Realpolitik

El realismo político sigue entendiendo que los verdaderos agentes en la escena mundial son los Estados-nación y, en consecuencia, parece lógico que, si nos dejamos de romanticismos y de proyectos fantásticos, los nacionalistas minoritarios sueñen y luchen por conseguir ser reconocidos como Estado. La expresión “Realpolitik”, que empezó a utilizarse en Alemania a mediados del siglo XIX, se emplea para señalar que la guía de acción debe extraerse no de pretendidos sueños o teorías filosóficas, sino del comportamiento efectivo de los actores políticos. La práctica crea la teoría y no a la inversa. El mundo real está regido por las luchas de poder y por el interés. Dicho como Stanley Kubrick, de la manera más cinematográfica posible: las grandes naciones siempre actúan como gánsters y las pequeñas como prostitutas y de lo que se trata es de ser el mejor

⁶ Luigi Ferrajoli (2000), “Quali sono i diritti fondamentali?” en Vittalì Ed., *Diritti umani e diritti della minoranza*, Turin: Rosenberg&Sellier, p. 114.

gángster o la mejor ramera posible.

La tradición realista adquiere una extraordinaria relevancia con el inicio de la época moderna y la firma del tratado de paz de Westfalia en 1648. A partir de esta fecha, comienza históricamente en Europa la construcción de los modernos Estados-nación, pasándose de territorios con fronteras y obediencias políticas difusas (época medieval) a organizaciones territoriales claramente definidas en torno a un Estado, que establece unos claros límites espaciales y políticos que circunscriben el ámbito de su soberanía. El concepto de territorio ocupa un rol cardinal en la concepción moderna del Estado en tanto define los límites del poder que cada Estado puede ejercer de forma legítima. Los ciudadanos de este espacio gozan de un conjunto de derechos y deberes diferentes de los extranjeros o residentes. En tal sentido, la ciudadanía estatal conlleva la exclusión de aquellos que no pertenecen por nacimiento, lengua, religión, cultura o adopción a la Nación-estado en cuestión.

Fuera del espacio del Estado-nación hay las relaciones entre estados, pero no los deberes y obligaciones que sanciona el Estado. Estas relaciones, las relaciones internacionales, se consideran como un estado de naturaleza, un continuo estado de guerra de todos contra todos fuera de todo control racional⁷. Se tolera y

⁷ La visión del estado de Naturaleza de Thomas Hobbes, anterior a la organización social, es la de la guerra de todos contra todos y la relación de los estados continuaría rigiéndose por este estado de naturaleza.

se fomenta la ayuda caritativa a través de ONG's, pero no las relaciones de justicia, el conjunto de deberes y derechos, la fiscalidad que suele regir para los ciudadanos en el interior del Estado. Cada Estado tiene la absoluta libertad frente a los otros para hacer lo que juzgue más conducente a su beneficio. En la jerga moral, los actos de los ciudadanos de un Estado que pretenden beneficiar a un ciudadano de otro Estado, se llaman supererogatorios: actos que van más allá de lo que exige el deber.

Para salir de esta lógica, o vislumbrar al menos que hay otras lógicas, es importante empezar comprendiendo que el Estado, tal como lo conocemos ahora, no ha existido siempre, ni nada impide que cambiemos el sistema de Estados que impera en el mundo desde el siglo XVII. No todo es necesidad. Un somero vistazo a la historia nos muestra como nos vamos apropiando de posibilidades inéditas. El mismo Estado-nación, por el que muchas personas hoy en día están dispuesta a dar la vida, tiene su origen en las monarquías absolutas: el monarca no reconocía ningún poder sobre él y podían ejercer su poder soberano dentro de su territorio sin límite alguno, al margen de papado y sometiendo a los señores feudales.

De ese modo, situándose por encima de toda razón teológica, emerge en la modernidad la razón de Estado como guía de la acción política. El Estado se guía

T. Hobbes, *Leviatán*.

por una razón que está por encima de la razón de las personas, que funciona en su propio beneficio, y que debe aprovechar la fuerza de sus instituciones para engrandecerse, supeditando la religión, la ética, el derecho y las personas a sus intereses, los intereses del Estado. Si los viejos aristotélicos consideraban la política como el arte del gobierno según la justicia y la razón, los teóricos de la *realpolitik* consideran la política como el arte de engrandecer el poder del Estado. El fin de la razón de Estado es el Estado mismo, sean justos o injustos, legítimos o ilegítimos, violentos o no, los medios por los cuales se engrandece el Estado.

Nietzsche, en su peculiar clarividencia, ya advertía que el Estado era el nuevo y poderoso ídolo que sustituía los viejos dioses: “Sobre la tierra, nada existe más grande que yo [el Estado]: yo soy el dedo ordenador de Dios. Así ruge el monstruo. ¡Y no son sólo los de orejas largas y vista corta los que se postran de rodillas! ¡Ay, también en vosotros, de alma grande, el monstruo desliza sus sombrías mentiras! ¡Ay, él adivina cuáles son los corazones generosos y ansiosos de prodigarse! ¡Sí, también os adivina a vosotros, los vencedores del viejo Dios! ¡Salisteis del combate fatigados, y vuestra fatiga redundará ahora en provecho del nuevo ídolo! [...] ¡Quiere que vosotros le sirváis de cebo para pescar a los demasiados! ¡Sí, un artificio infernal ha sido inventado aquí, un caballo de la muerte, que tintinea con el atavío de honores divinos! [...] ¡Contemplad cómo trepan esos ágiles simios! Trepan unos por encima de

otros, arrastrándose así al cieno y a la profundidad. ¡Todos quieren llegar al trono! Su locura consiste en creer que la felicidad radica en el trono. -Y, con frecuencia, el fango se asienta en el trono, y también el trono se asienta en el fango. Dementes son para mí todos ellos, y atolondrados simios trepadores. Su ídolo, ese monstruo helado, me huele mal: todos me huelen mal, esos servidores del ídolo”⁸.

Con la firma del Tratado de paz de Westfalia en 1648 y los procesos de colonización, se consagra la fórmula política de los Estados-Nación. Los Estados se reconocen mutuamente su soberanía e igualdad, establecen el principio de “no intervención” en los asuntos internos de otro Estado y, frente a la concepción feudal de que los territorios y los pueblos constituían un patrimonio hereditario, consagran como fundamento de su existencia el principio de la integridad territorial ⁹.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, una serie de filósofos (Hobbes, Locke, Rousseau...) trataron de explicar de un modo

8 Nietzsche, F., Así habló Zaratustra. Del nuevo ídolo.

9 Cf. Saskia Sassen (2011), *Critique de l'État, Territoire, autorité et droits*, de l'époque médiévale à nos jours, París: Ed. Demópolis. S. Sassen sostiene que en el medioevo había dos formas de autoridad central en disputa: la iglesia y el imperio que coexistían con las jurisdicciones feudales. La autoridad no estaba fundada sobre la territorialidad como en el caso del estado. Las fronteras eran difusas. Ni el imperio romano ni el franco tenía la menor idea de lo que es la frontera moderna: simplemente se establecía un límite que se decidía no pasar. La noción de soberanía territorial fue, según Sassen, una invención del siglo XIII (batallas francesas, inglesas y españolas) que se empezará a aplicar en el siglo XVI.

racional el origen y los fundamentos de la sociedad política. Formularon la teoría del Contrato Social, la idea de que la legitimidad de la ley venia dada no por Dios, como sostenía la teoría del origen divino del poder soberano, sino por los mismos ciudadanos, como fruto de decisiones de personas racionales, libres e iguales. A partir de la revolución francesa (1789), los Estados empezaron a transitar de la monarquía absoluta a los actuales Estados Constitucionales con división de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), pero la teoría contractualista no llegó a ser suficientemente popular para mantener la cohesión estatal. El ideal de la nación, en cambio, sustituyó perfectamente el anterior fundamento teológico ejerciendo funciones parecidas de legitimidad y unificación del territorio.

Lo cierto, sin embargo, es que el Estado no se constituye sobre una nación o pueblo preexistente, sino que al establecerse el Estado, éste intenta homogeneizar a grupos humanos de diversa cultura, lengua y raza. Basta pensar en los grupos culturales divididos y sometidos a Estados diferentes: aymaras, mapuches, guaraníes, misquitos... Nietzsche no se equivocó: "En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados. ¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abridme ahora los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca:

"Yo, el Estado, soy el pueblo"¹⁰.

Democracia cosmopolita

Todas estas constataciones: la homogeneización identitaria del Estado, la existencia de una sociedad mundial, el carácter histórico y relativamente reciente del Estado-nación, el interés de determinados centros de poder para mantener un mercado mundial fuera del control de los Estados, la insuficiencia de los Estados nación actuales para tratar problemas que nos acucian a todos, dan una gran relevancia al que, a mi entender, es un proyecto político razonable, beneficioso para la humanidad en su conjunto y realmente posible: la democracia cosmopolita. La exploración y la emergencia de una democracia global comportaría ventajas para la mayoría de la humanidad y sobretodo legitimaría la democracia, pues es decepcionante y altamente desmovilizador a la hora de votar que los asuntos más importantes y decisivos queden excluidos de la participación ciudadana.

El gobierno del mundo no tenemos porqué pensarlo según la lógica moderna a través de una constitución o Estado mundial, muy lejano en el tiempo, en el supuesto que pudiera darse, sino, mucho más inmediatamente, a través de la democratización de las diferentes redes que atraviesan la sociedad mundial. En el realismo cosmopolita se critica la mitología asociada al Estado, su conver-

¹⁰ *Ibíd.*

sión en una especie de entidad eterna y sagrada más importante que las personas que lo conforman, y se intenta hacer visible el modo como se entremezclan las fronteras de lo nacional e internacional, lo interno y lo externo, lo local y lo global, el nosotros y ellos¹¹.

No se trata solamente de que hoy muchos problemas y retos que tenemos planteados rebasen el campo de acción de los Estados-nación: ecología, mercado mundial, redes internacionales del crimen, control de la Web, aumento de la desigualdad en el mundo, ...sino que van surgiendo además identidades postnacionales¹²: diferentes grupos de personas que se unen, de un modo tanto o más estrecho que en el nacionalismo, por muy diferentes tipos de causas, desbordando los marcos estatales: religiones, foros Internet, lucha contra la desigualdad, colaboración en ONG's... Es más, surgen nuevas formas de familia, familias globales en las que el ámbito privado se confronta con el mundo. Por ejemplo, trabajadoras domésticas migrantes que cuidan a los niños y los ancianos en las familias occidentales. Mientras estas empleadas, para hacer su trabajo, tienen que desarrollar empatía hacia sus empleadores; los empleadores a penas conocen nada de la situación de los hijos y familiares de la empleada que suelen estar a miles de Km. de distan-

11 Ulrich Beck (2005), *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona: Paidós.

12 Jürgen Habermas (2000), *La constelación postnacional*, Barcelona: Ed. Paidós.

cia¹³.

Aún asumiendo el pesimismo antropológico de la *realpolitik* no está nada claro que los intereses de las personas en la escena mundial se opongan a una gestión democrática global del proceso de toma de decisiones. La falta de control democrático permite no solo la acumulación de grandes beneficios, sino también disminuir la práctica democrática y la disidencia en el interior de los Estados, pues en nombre de la necesidad de seguridad frente al "enemigo exterior" se disminuyen las libertades civiles y políticas y se disciplina a la mano de obra¹⁴. Desde luego, el Estado-nación actual sirve a unos intereses. Nietzsche diría que sirve a una nueva casta sacerdotal que sacraliza una construcción humana como la del Estado atribuyéndole características que solo pertenecen a los seres humanos: "razón de Estado", "sacralidad", "inviolabilidad"... y que en aras de su Dios está dispuesta a llevar a la pira del sacrificio estatal a las personas.

Sería quizás más exacto decir, siguiendo la misma *realpolitik*, que en la sociedad mundial hay intereses divergentes y que hay también en todas partes del mun-

13 Ulrich Beck (2011), *Amor a distancia*, Barcelona: Ed. Paidós. Beck analiza de forma brillante los diferentes tipos de familia actuales y como están atravesadas por tensiones, conflictos y desigualdades exteriores al Estado-nación en la que pasan la mayor parte de su tiempo.

14 Daniel Archibugi, "Cosmopolitan democracy and its Critics: A review", *European Journal of International relations*, Vol. 10, n3, setiembre, 2004, pp. 437-473

do crecientes demandas de grupos con poco poder que quieren aumentar su papel en la toma de decisiones. De hecho, los intereses de las personas cada vez se corresponden menos con las fronteras nacionales. Por un lado, están las cuestiones que afectan a todos los habitantes del planeta independientemente de su nacionalidad (medioambiente, comercio, control de la Web, armas nucleares, empresas multinacionales); por otro, las cuestiones transfronterizas como el control del agua, o la existencia de una comunidad étnica, religiosa, nacional o lingüística repartida entre diferentes Estados. Son cuestiones que no se pueden abordar democráticamente dentro de la comunidad política de un Estado.

Sucede también que los Estados que toman decisiones democráticamente no tienen en cuenta a todos los afectados por estas decisiones. Basta recordar los experimentos nucleares realizados por el Gobierno francés en 1996 en la isla de Mururoa, en el Pacífico sur. La decisión de llevarlos a cabo se basó en los procedimientos de un Estado con una larga tradición democrática, pero la principal comunidad de afectados era diferente de la comunidad política puesto que los franceses no estaban expuestos a la posible radiación nuclear. Los franceses obtenían las ventajas, mientras que las comunidades que viven en el Pacífico sufrían los perjuicios.

Por otra parte, los seres humanos son capaces de una solidaridad que a menudo se extiende más allá de los perímetros

de su Estado. Algunas encuestas sobre la identidad política de los habitantes de la Tierra han mostrado que el 15% ya afirma que su identidad principal es regional o global, frente al 38% que sostiene que es nacional y el 47% que es local¹⁵. Si bien en determinados países el nacionalismo es muy fuerte, a escala planetaria la mayoría siente una identidad más fuerte diferente de la del Estado que la corresponde. El surgimiento de identidades múltiples podría desembocar también en múltiples capas de gobernanza.

La teoría de la democracia cosmopolita examina sistemáticamente las implicaciones democráticas del hecho que las naciones-estado estén sujetas a complejas relaciones mundiales, culturales e identitarias. Se esfuerza por pensar un modelo democrático para gestionar los diferentes niveles de poder que se entrecruzan en el mismo Estado-nación y preconiza para ello la extensión de la democracia hacia arriba, hacia abajo y lateralmente al Estado-nación¹⁶ siguiendo criterios de subsidiariedad, eficiencia y control real por parte de los ciudadanos de las decisiones que les afectan.

La democracia cosmopolita no es sólo el movimiento hacia una gobernanza democrática mundial, sino también su difu-

15 *Ibíd.*

16 David Held (1997), *La democracia y el orden global, del Estado moderno al orden cosmopolita*, Barcelona: Paidós; David Held (2012), *Cosmopolitismo ideales y realidades*, Madrid: Alianza Editorial; J. Corominas (2000), "Sociedad mundial y democracia", *ECA*, abril, pp. 417-433.

sió descendente hacia los entes locales y su expansión lateral. No se persigue un Estado mundial con el consecuente peligro de “imperio global”, sino la democratización de aquellas estructuras en las que se toman decisiones sin contar con el voto de los afectados por ellas. La democratización interna del Estado comporta el reconocimiento de la autonomía de pueblos diversos sometidos a la uniformidad estatal. En Centroamérica y el Caribe, por ejemplo, se conservan muchas comunidades tradicionales que la forma moderna de Estado ha considerado siempre una rémora para el desarrollo. Democratizar estas comunidades significa fomentarlas y favorecer su autodeterminación, pero, a la vez, significa no conservarlas como un museo viviente, sino como comunidades que incorporen libremente sus antiguos valores.

Se trata no solo de construir mecanismos democráticos supraestatales sino avenidas de participación cívica en el ámbito local, regional y nacional respondiendo democráticamente a las presiones de la mundialización hacia arriba (ecología, problemas de salud, mercado mundial) hacia abajo, (gobiernos regionales, mayores poderes municipales), y lateralmente (nuevas regiones económicas y culturales que traspasan las fronteras nacionales).

Nacionalismo, soberanía y ciudadanía cosmopolita

Una de las implicaciones del cosmopolitismo es que la ciudadanía no se vincu-

la exclusivamente a la pertenencia a un Estado-nación. Se parte de una ciudadanía post-nacional adherida a valores universales como son los Derechos Humanos y, por tanto, extensible a todas las personas en su calidad de humanas. La ciudadanía cosmopolita no significa abandonar o negar las identidades locales para articular una única comunidad mundial, sino la posibilidad de tener ciudadanías múltiples amparadas en un sistema global de derechos. El reconocimiento mundial de los derechos humanos, con instrumentos jurídicos y coercitivos, no va contra la diversidad cultural. Únicamente pone unos límites mínimos a todas las tradiciones y culturas (no se tolera la discriminación, el esclavismo...).

Podemos pertenecer a distintos lugares y comunidades al mismo tiempo y tener lealtades múltiples sin que el lugar donde hemos nacido haya de teñir necesariamente el resto de nuestra existencia. Por ejemplo, un ciudadano cosmopolita puede sentir que pertenece a una pequeña patria-nación (el valle de Aran) en la que ha nacido y en la que habla como lengua propia el aranés, una variante del occitano. Puede sentir también que forma parte de una nación multicultural (Catalunya). En ella ha aprendido catalán. Como forma parte del Estado español ha aprendido español y se siente ciudadano de este Estado plurinacional. De pequeño, al estar abierto el valle de Aran hacia Francia, ha viajado mucho más hacia el lado francés que hacia el lado español, ha estudiado en Francia, habla francés, ama su

cultura y se siente parte de la francofonía. Con el Ariège, la región limítrofe de Francia, comparte el occitano y sueña en revitalizar esta lengua y obtener para Occitania una autonomía política. En la escuela ha aprendido inglés y se siente parte de la Comunidad Europea. Sabe que forma parte de una comunidad transatlántica (el mundo occidental). Y además tiene la ciudadanía hondureña porque la mayor parte de su vida la ha pasado trabajando en una ONG de este país y se ha casado con una hondureña.

De hecho, los individuos ya se hacen miembros de distintos espacios locales, nacionales y transnacionales, bien ilegalmente, o bien obteniendo permisos, residencias temporales y diferentes pasaportes. Son muchos los ciudadanos que, por necesidad, azar u otras razones, tienen diferentes pasaportes. Algunos también adquieren el pasaporte mundial expedido por entidades como Amnistía Internacional o World Service Authority. Claro está que actualmente su valor es meramente simbólico, pero no es desdeñable el número de personas que se interesan por él. De lo que se trata es de legalizar y fluidificar estas realidades y sobretodo de ejercer el autogobierno desde el ámbito local hasta el ámbito global. En un mundo de comunidades, redes y poderes superpuestos, las personas deberían poder ser ciudadanos de sus comunidades políticas inmediatas y de las redes más amplias o globales que afectan sus vidas.

Frente al nacionalismo conservador, que

suele considerar que la nación se hereda del pasado y debe ser protegida de la contaminación cultural, y frente al multiculturalismo radical de izquierdas, que suele cuestionar toda identidad nacional, autores como T. Todorov y D. Held nos proponen una especie de nacionalismo cosmopolita benigno y tolerante. Un nacionalismo sin el nivel de inclusividad que ha tenido hasta ahora, pero donde siga siendo legítima una cierta identidad nacional más reflexiva y compartible con otras lealtades paralelas¹⁷. Todo grupo nacional, religioso o con algún tipo de identidad colectiva que no pretenda someter la soberanía y la libertad de los individuos, o peor, considerarse el verdadero sujeto libre y soberano, es compatible con la democracia cosmopolita.

La soberanía cosmopolita es considerada como un atributo de las personas que éstas ejercen en un conjunto de entornos interconectados que van de lo local a lo global. Este atributo se traduce, en el plano espacial, en una transformación de los patrones de relaciones de nación a nación a patrones relacionales translocales, locales-globales, transnacionales y nacionales-globales. La soberanía cosmopolita es la soberanía despojada de la idea de fronteras fijas y territorios gobernados únicamente por los Estados. Ésta soberanía supone una estructura jurídica global cuya base es el reconocimiento de la dignidad de cada persona por el hecho de ser persona. Todo ser humano tiene

¹⁷ D. Held, op. cit.; T. Todorov (1998), *El hombre desplazado*, Madrid: Taurus.

dignidad y no precio. Es decir, mientras las cosas son utilizadas como medios y pueden ser intercambiables, se les puede poner un precio; las personas son únicas e insustituibles, son autónomas y constituyen un fin en sí mismo. Por ello, las personas merecen consideración y respeto aún, por ejemplo, como prisioneros de guerra, y no pueden ser utilizadas solo como un medio¹⁸.

Desde esta soberanía cosmopolita ya no es una cultura, una nación o un Estado los que tienen derecho a la autodeterminación, sino que son las personas las que tienen el derecho a la autodeterminación, a la soberanía, y a la autonomía. Para el cosmopolitismo las personas están por encima de los objetivos de los Estados o de cualquier otra organización humana y en ningún caso pueden los orígenes geográficos, políticos y culturales, determinar sus derechos ni su relevancia. Cada persona es igualmente digna de respeto y consideración.

Una de las objeciones al cosmopolitismo es que es un producto y una imposición occidental al resto de culturas. Ciertamente algunas raíces ideológicas del cosmopolitismo actual pueden rastrearse en el judaísmo, el cinismo, el estoicismo,

el cristianismo o la filosofía de Kant, pero también en el Islam, las tradiciones orientales como el budismo, las nuevas espiritualidades amerindias o el sincretismo africano. Y aún en el supuesto que fuera una “invención” occidental, que es mucho suponer, si occidente ha impuesto a través del colonialismo un mercado y un sistema económico mundial que genera grandes desigualdades, ¿porqué no poner el acento en la crítica a éste sistema y ensalzar aquello que, aún viniendo de occidente, protege efectivamente a las personas? Además, la cuestión no es la procedencia de las ideas y proyectos, sino su interés y sus repercusiones efectivas para las mayorías de la humanidad.

Otra objeción clásica es que se trata de una utopía irrealizable. Pero cuando surgió la idea de Estado secular de la cabeza de Hobbes y otros, tenían como telón de fondo un pasado de circunstancias históricas menos prometedoras aún que las del momento presente y 200 años más tarde se había ya convertido su formulación en el elemento dominante de la organización política mundial. También hay que tener en cuenta que va creciendo el número de economistas, politólogos, sociólogos y teóricos en general, que piensan que hay que cambiar de paradigma económica, cultural y políticamente. No podemos quedarnos en la crítica. Lo más fácil es decir que todo va de Guatemala a guatepeor y, sin duda, sino se piensan alternativas, es seguro que iremos a guatepeor y que no habrá posibilidad alguna de abrir escenarios de gestión política

18 E. Kant, *Metafísica de las costumbres*. En el Renacimiento la literatura humanista que trataba de recuperar la centralidad del ser humano para la filosofía, la política y la historia comenzó a usar el término dignidad. Por ejemplo, Giovanni Pico della Mirandola en *Discurso sobre la dignidad del Hombre* (1486). Pero el término se asocia sobre todo con Kant de quien tomamos sus razonamientos.

que mejoren el presente. Para la visión cosmopolita es la corriente realista la que actualmente no toca de pies en el suelo, la que no comprende la realidad política actual, la que se sigue manteniendo dogmáticamente en la idea estatocéntrica, omitiendo los grandes cambios estructurales que ya se han producido en el interior de los Estados-nación.

Pasos significativos hacia el establecimiento de una democracia cosmopolita serían: la creación de un Tribunal Penal mundial, que dicho sea de paso sería un “arma” mucho más poderosa contra el terrorismo global que el desarrollo de nuevas armas tecnológicas y la multiplicación del espionaje; la transferencia de la capacidad coercitiva de los Estados a instituciones regionales y globales para erradicar la guerra; la reforma de las instituciones más antidemocráticas de la ONU: Consejo de Seguridad, Banco Mundial, etc., para asignar a los países en desarrollo una voz significativa y capacidad de decisión; el suministro de recursos vitales a los que ocupan las posiciones sociales más vulnerables en el mundo. Como se ve en muchos casos se trata de reformar instituciones ya existentes. No se trata de soñar, ni de ser antropológicamente optimistas. Se trata, tengamos las ideas y los dioses que tengamos, seamos optimistas o pesimistas, esperanzados o angustiados, altruistas o egoístas, de poner un poco de orden en la sociedad mundial, pero no el orden dictatorial de una minoría poderosa, sino el orden democrático de la mayoría de la humanidad.

Múltiples culturas, una sola humanidad

Zygmunt Bauman

Extracto de la conferencia que tuvo lugar en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB), el 22 de marzo de 2004 dentro del ciclo "Fronteras", cf. Zygmunt Bauman (2008), *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Buenos Aires: Katz Editores.

«[...] Muchas culturas: ésa es la realidad. Una sola humanidad es un destino, un propósito o una tarea ideales. Las múltiples culturas representan el pasado: es lo que hemos heredado de milenios de historia humana. La humanidad única es el futuro, como ya predijera inicialmente Immanuel Kant, quien escribió hace más de doscientos años acerca de la unificación universal del género humano. [...].

Existe, no obstante, un tercer (e invisible) elemento entre el de la multiplicidad de culturas, por un lado, y el de la humanidad única, por el otro. Es invisible, sí, pero también necesario. Ese elemento intermedio es la frontera. La frontera es lo que separa y, al mismo tiempo, conecta culturas. Hoy en día, estamos obsesionados por las fronteras. Es una paradoja: una paradoja en el plano lógico, pero no en el psicológico. Es una paradoja lógica porque, en un mundo como el nuestro que se globaliza con gran rapidez, las fronteras son cada vez menos eficaces. Y, al perder su eficacia, pierden también su importancia práctica. Pero, al tiempo que disminuye su importancia, adquieren una significación creciente, hasta el punto de que tienden a estar sobresa-

turadas de significado. Es algo para lo que difícilmente podemos encontrar una coherencia lógica [...].

Y, sin embargo, en el plano psicológico, apenas resulta paradójico, dado que, cuanto menos éxito tenemos a la hora de mantener intactas las fronteras que hemos trazado, mayor es nuestra obsesión por dibujarlas de nuevo una y otra vez. La realidad es que, actualmente, estamos obsesionados por trazar fronteras. Cuanto menos eficaces resultan, más obsesionados estamos. ¿Por qué? ¿Cuál es el motivo?



El gran antropólogo noruego Frederik Barth señalaba que las fronteras no se trazan para separar diferencias, sino, justamente, para lo contrario. Es el hecho de haber trazado la frontera lo que nos lleva a buscar activamente diferencias y a tomar viva conciencia de la presencia de éstas.

Las diferencias son, pues, producto de las fronteras y de la actividad misma de la separación. Todos y todas pertenecemos a la raza humana. Todos y todas somos humanos. Pero cada una y cada uno de nosotros es único y distinto a todos los demás. Las diferencias son infinitas. Si uno mira a su alrededor, no encontrará a ninguna otra persona que sea exactamente como uno. No hay dos seres humanos idénticos en todo el planeta. Pero, generalmente, la mayoría de estas diferencias no nos importan. No nos impiden interactuar. Las pasamos por alto o las desdeñamos por poco relevantes. Sólo hay algunas que, en determinadas ocasiones y de forma repentina, llaman nuestra atención, nos molestan y nos producen cierta ansia por hacer algo al respecto, por convertir lo distinto en similar, por distanciarnos de aquellas diferencias, por eliminarlas a ellas o a las personas que las encarnan. Tanto esta actitud como la acción a que da lugar son sumamente selectivas. Se empieza trazando una frontera y, a continuación, la gente comienza a buscar razones que justifiquen la implantación de esa línea fronteriza. Es entonces cuando se aprecian y se señalan las diferencias entre uno y otro lado de dicha línea, las cuales adquieren, además, una significación realzada, pues justifican la frontera y explican por qué debe mantenerse intacta.

Pero ése no es más que el principio de la respuesta. El paso siguiente sería preguntarse: ¿qué clase de diferencias están adquiriendo importancia debido a las fron-

teras que tendemos a trazar y a proteger en la actualidad? ¿Qué tipo de fronteras son las que hoy nos obsesionan? Nuestra actual obcecación con las fronteras es el resultado de una vana esperanza: la de poder garantizarnos una protección auténtica frente a riesgos y peligros de toda índole, la de poder aislarnos de amenazas vagamente definidas o sin nombre, de las que el mundo en el que vivimos parece hallarse saturado. En resumidas cuentas, podría decirse que nuestra presente obsesión por las fronteras proviene de la desesperanza de nuestras esperanzas o, lo que es lo mismo, de nuestros intentos desesperados por dar con soluciones locales para problemas producidos globalmente, pese a que tales soluciones no existen ni podemos encontrarlas.

Los problemas globales sólo pueden tener soluciones globales. Pero éstas han estado, hasta el momento, fuera de nuestro alcance. Todas las herramientas de acción colectiva creadas a lo largo de la historia han sido locales y su alcance máximo coincide con las fronteras del Estado nacional. No disponemos de ningún instrumento de acción colectiva eficaz por encima de ese nivel. El problema, sin embargo, es que el poder real, el poder para hacer cosas y para hacer que se hagan, se ha evaporado de esas instituciones locales. En nuestro mundo, cada vez más globalizado, hay política local sin poder y poder global sin política (o sea, un poder sin limitaciones políticas). Tras doscientos o trescientos años de historia moderna, de convivencia muy estrecha

(a veces amistosa, a veces tormentosa) entre el poder y la política en el seno del Estado nacional, hoy se ha producido un divorcio. Nos vemos obligados, por lo tanto, a usar las únicas herramientas de acción colectiva eficaces de las que disponemos, que son herramientas locales, con la esperanza de que, de algún modo, nos protejan de los peligros desbocados, desenfrenados e impenetrables de los poderes globales que no controlamos. Sufrimos la incertidumbre, los miedos y las pesadillas que emanan de procesos sobre los que carecemos de control, de los que únicamente tenemos un conocimiento muy parcial y que -nos tememos- somos demasiado débiles para dominar.

Todo se reduce a una vaga sensación de inseguridad. La imprecisión de las amenazas nos lleva a sobrecargar las fronteras con una tarea que éstas no pueden acometer. Se espera de ellas que reduzcan o eliminen una inseguridad sobre cuyas fuentes no tenemos poder alguno. Cuando hablo de "inseguridad", pienso en un fenómeno más amplio, que queda mejor definido por el término alemán *Unsicherheit*. Para traducir el significado de *Unsicherheit* en toda su plenitud son necesarios tres conceptos: incertidumbre, inseguridad y ausencia de protección. La palabra "precariedad" también recoge y plasma la complejidad de nuestros miedos: la sensación de caminar sobre una superficie tambaleante, la fragilidad y la indefinible duración de nuestras condiciones, que se evidencian en casi todos los aspectos de nuestras vidas.

De pronto, desaparecen aquellas empresas a las que hemos dedicado muchos años de nuestra vida laboral: empresas que quiebran o son engullidas por otras más grandes (que también devoran los empleos que aquellas otras nos ofrecían anteriormente). También se desvanece de repente la anterior demanda de habilidades y aptitudes como las nuestras, y eso después de tanto esfuerzo para adquirirlas, para aprenderlas, para obtener un título universitario del más alto nivel, para atestiguar que las teníamos. Ahora, sin embargo, son otras aptitudes distintas las que tienen demanda: habilidades de las que no tenemos siquiera las nociones básicas y tenemos que volver a empezar de cero porque todo lo que hemos aprendido con anterioridad ya no sirve.

También las relaciones humanas son ahora frágiles, transitorias, fáciles de romper. Sólo están vigentes "hasta nuevo aviso"; ya no rige el "hasta que la muerte nos separe". Duran lo que dura la satisfacción que brindan a las personas relacionadas. y si la primera persona en sentirse insatisfecha es nuestro compañero o nuestra compañera, nos tocará a nosotros (a usted o a mí) estar solos. Esto es algo que sabemos bien; de allí que tener una relación, relacionarse con otras personas, se convierta en una experiencia ambivalente y traumática. En este mundo nuestro, líquido e impredecible, necesitamos urgentemente amigos dedicados, compromisos firmes, la certeza de que nos puedan tender una mano cariñosa en caso de apuro: necesitamos más que nunca vínculos

fiables con otras personas. Pero, por otra parte, y por esa misma “liquidez” de nuestro mundo, siempre podemos temer -consciente o inconscientemente- que si asumimos un compromiso demasiado firme, si nos atamos a otra persona incondicional y permanentemente, nuestros lazos acaben siendo no un valor, sino una carga: cuando surjan nuevas oportunidades, no seremos capaces de aprovecharlas.

Miremos en la dirección en que miremos, siempre nos encontramos con la misma historia. Todo cambia. No sabemos cuál es la fuerza motriz que hay tras esos cambios. Sospechamos que las causas se hallan ocultas en un lugar muy lejano, en el espacio global: un lugar que no acertamos a entrever y cuyo funcionamiento desconocemos, aun cuando padezcamos sus consecuencias. Toda esa frenética actividad de trazado de fronteras va dirigida contra esta inseguridad.

Así pues, ya que el mundo exterior es inseguro y no podemos desactivar los peligros que de él emanan, encerrémonos a cal y canto y vallémonos frente a sus efectos patológicos. Rodeémonos de cámaras de televisión por circuito cerrado, de agentes de inmigración en las fronteras y de perros especialmente adiestrados que conviertan en sospechosa a toda persona que se desplace de un lugar a otro y sometan a todos los pasajeros a los controles y las comprobaciones destinados originariamente a los delincuentes y los terroristas. Compremos y coloquemos

más cerraduras de alta seguridad para nuestras puertas. Contratemos a más vigilantes armados para proteger la parte de la ciudad en la que vivimos e impedir la entrada en ella a los extraños.

Tal vez todas estas cosas -esperamos contra toda esperanza- sirvan de muro de contención frente a esa inseguridad que -según presentimos- se desborda desde la frontera exterior de nuestro país o de nuestra comunidad local, o desde el umbral mismo de nuestro hogar, e impidan que se filtre hacia el interior. Es, repito, una esperanza vana. Nada de eso evitará que las empresas y los empleos desaparezcan. Tampoco evitará que nuestros ahorros para la vejez se disipen de un día para otro. Ni detendrá el proceso por el que las habilidades que tienen demanda un día dejan de tenerla al día siguiente. No hará, en definitiva, que los seres humanos seamos más fuertes y fiables.

Cuando yo estudiaba, y hablo de medio siglo atrás, me enseñaron que Jean-Paul Sartre aconsejaba que construyéramos (y nos ciñéramos a) *un projet de vie* para el resto de nuestros días: un proyecto de vida para toda la duración de ésta. En cuanto uno tiene ese “proyecto de vida”, me explicaban, sabe exactamente qué hacer, paso a paso, tanto hoy como mañana, el mes que viene, el año siguiente y el año después del siguiente. Uno cuenta así con una vía prediseñada, fija, consistente, que le conduce a esa imagen ideal que quiere convertir en realidad.

Ése, sin embargo, es un consejo que a mis colegas más jóvenes les parece hoy irrisorio ... ¿Quién planifica ahora para el resto de su vida? [...] Nosotros nos movemos de un proyecto a otro. Cada uno de ellos es a corto plazo; ninguno garantiza el éxito de por vida. Quienes investigan las condiciones laborales contemporáneas advierten que «valemos lo que vale nuestro último proyecto». y el recuerdo de nuestro último proyecto, o de nuestro último éxito, no dura mucho. Los logros no se acumulan. Hay que seguir moviéndose de un proyecto a otro. La vida está cortada en una serie de episodios «incongruentes» apenas conectados entre sí.

Otra de las cosas que aprendí en mis años de estudiante provenía de uno de los fundadores de mi disciplina: Émile Durkheim. Los placeres fugaces, fluctuantes y efímeros son demasiado volátiles, caprichosos y pasajeros como para construir una vida feliz sobre ellos, pero, por fortuna (decía él), existe una realidad eterna, permanente, estable y sólida por encima de nosotros: la sociedad, que nos sobrevive a nosotros y a nuestros placeres perecederos. Así pues, según Durkheim, podemos dar más felicidad y sentido a nuestra vida si invertimos en esa totalidad perdurable e indestructible. Oí esto por primera vez hace cincuenta años y, desde entonces, ya he vivido tres o más tipos distintos de sociedad, no porque me haya mudado de un lugar a otro, sino porque las propias sociedades han mudado. El único elemento estable que parece haber conectado esos diversos estadios de mi

existencia ha sido precisamente esa irrisoria vida breve, individual, física y mortal que Durkheim despreciaba”.

Todo esto contribuye a explicar nuestra obsesión por las fronteras y la razón de que esa obsesión difícilmente pueda alcanzar su supuesta finalidad: eliminar el temor a la inseguridad que carcome nuestra vida social. En plena Segunda Guerra Mundial, Franklin Roosevelt evocó la hermosa imagen de un mundo futuro liberado definitivamente del miedo. Todavía estamos muy lejos de ese mundo. Nos encontramos, en realidad, al principio mismo del camino.

Alain Peyrefitte ha sugerido que los avances espectaculares de la era moderna se debieron a tres clases de confianza. En primer lugar, a nuestra propia confianza en nosotros mismos: si aprendo las habilidades correctas, si pienso con detenimiento, si doy de mí lo que debo dar, puedo hacerlo. También se debieron a nuestra confianza en otros seres humanos: los seres humanos, como colectivo, pueden hacerlo, igual que cada uno de nosotros puede hacerlo a nivel individual; son seres racionales que aunarán esfuerzos para crear un mundo digno en el que todos podamos vivir. Y, por último, los avances de la modernidad se debieron también a la confianza en las instituciones, en las instituciones sociales, ya que se entendía que, en el tiempo que transcurriera entre el momento de la planificación y el de la puesta en práctica, aquéllas no variarían, se mantendrían igual.

Eso nos permitía pensar con antelación, con mucha antelación incluso. Podíamos confiar en las instituciones y en las reglas del juego que esta gran sociedad creó en su momento y protegía desde entonces. Pues bien, esos tres tipos de confianza son hoy mucho menos comunes; actualmente, vienen acompañados de grandes signos de interrogación. No puedo fiarme sin reservas de mis habilidades y de mis conocimientos porque envejecen muy rápidamente, y no puedo estar seguro tampoco de que seré capaz de resistir las mareas adversas de cambios desconocidos e imprevisibles. De la confianza en otras personas -como tan vívidamente muestra la obsesión por las fronteras- poco queda ya.

Y, por supuesto, también se ha perdido la confianza en la longevidad de las instituciones sociales desde el momento en que éstas empezaron a cambiar con gran rapidez, sin previo aviso y, en ocasiones, de forma bastante desagradable. Hoy en día, esa confianza huérfana busca desesperadamente un refugio seguro en el que anclar y no puede hallar ninguno. Es una confianza errante, una confianza sin ataduras ni hogar, sin un domicilio fidedigno. Si pretendemos seriamente abordar los problemas que atormentan el planeta en que vivimos, si queremos (entre otras cosas) curar o, cuando menos, paliar nuestra obsesión por las fronteras -por separar, por segregar- y las consiguientes enemistades que esto produce, tenemos que hacer algo respecto de la piedra angular de todos esos contratiempos: tene-

mos que reducir (cuando no eliminar por completo) el miedo y la inseguridad.

Trataré de poner un ejemplo trayendo a colación apreciaciones y sugerencias bastante generalizadas sobre la experiencia de la vida urbana contemporánea. Pensemos que, a fin de cuentas, la mayoría de nosotros pasamos toda nuestra vida en las ciudades. Más de la mitad de la humanidad vive actualmente en la ciudad y el resto se ve sometido a un rápido proceso de urbanización o al influjo del estilo de vida urbano. Esas ciudades en las que vive (o pasa la mayor parte de su vida) más de la mitad de la humanidad son los lugares en los que convergen los resultados de los caóticos e incontrolados procesos de la globalización. Tres de esos resultados son de especial importancia a la hora de conformar las condiciones de inseguridad por las que se caracteriza la vida contemporánea.

Para empezar, nuestras ciudades son vertederos de problemas que se producen a nivel global: la contaminación del agua o la atmósfera, el calentamiento del planeta... Todos éstos son productos globales, efectos secundarios de la naturaleza caótica del proceso globalizador. Pero son las autoridades municipales y los residentes urbanos los que tienen que ocuparse de hacer el aire respirable y de fabricar agua para beber, y los que tienen que defender las condiciones de vida en la ciudad frente a los peligros que se desprenden de los cambios climáticos. Las migraciones masi-

vas de personas por todo el mundo (el número de emigrantes económicos sin techo, de solicitantes de asilo, de refugiados, no deja de incrementarse) son también un producto de los procesos globalizadores; todas esas personas acaban yendo a parar al interior de la ciudad en búsqueda de condiciones de vida soportables, por lo que la provisión de tales condiciones acaba siendo una labor que recae sobre la propia ciudad y sus habitantes.

En segundo lugar, la ciudad se erige en el principal campo de batalla en el que se enfrentan, luchan y buscan reconciliación la libertad y la seguridad, dos valores supremos e indispensables en toda vida que merezca la pena ser vivida. Y, en tercer lugar, la ciudad se convierte hoy en el principal laboratorio en el que se buscan, se diseñan, se experimentan y se ponen a prueba soluciones locales a problemas globales. Ahora bien, al mismo tiempo, la ciudad ofrece la clase de entorno más propicio para la adquisición de habilidades, artes, capacidades y hábitos que pueden ser de enorme ayuda a la hora de confrontar, abordar y quizás hasta resolver esos problemas globales justo donde deberían ser tratados: en la escena global. Las ciudades son laboratorios en los que se desarrollan las formas y los medios para la convivencia humana pacífica y para el diálogo y el entendimiento transculturales.

Las ciudades fueron siempre lugares donde vivían juntas personas extrañas. Eso

es, en el fondo, lo que define a la ciudad: el lugar donde los extraños conviven permanentemente manteniendo sus diferencias y sin dejar de ser extraños unos para otros. Cada vez que caminamos desde nuestra casa hasta nuestro lugar de trabajo (o hasta una tienda o un cine), nos encontramos con centenares de personas que son unas perfectas extrañas para nosotros y que continuarán siéndolo tras nuestro breve encuentro. Por esa razón, la vida urbana siempre ha evocado sentimientos contradictorios. Una de tales contradicciones era la establecida entre lo que podríamos denominar “proteofilia” y “proteofobia”; otra era la que contraponía la “mixofilia” a la “mixofobia”.

Los términos “proteofilia” y “proteofobia” hacen referencia al mítico Proteo, a quien los poetas antiguos atribuían la prodigiosa capacidad de cambiar permanentemente de identidad y de aspecto a su voluntad. Proteo ha sido desde entonces un símbolo del cambio rápido, drástico y radical. El término “proteofilia” sugiere deseo de cambio, fascinación por el cambio, disfrute con el cambio. Las ciudades ofrecen esa clase de variedad, de mutación constante, de oportunidad de aventura: ahí ha radicado siempre la atracción magnética de la ciudad. La gente del campo acudía a la ciudad huyendo de la rutina gris, del tedio, del aburrimiento de la vida rural, donde todo el mundo conocía a todo el mundo y donde ese mismo conocimiento mutuo significaba que nadie sorprendía ya a nadie y que había poca esperanza de un imprevisto que pudiera romper con

la continua repetición de lo mismo. Como rezaba una expresión alemana medieval, *Stadtluft macht frei*: el aire de la ciudad nos hace libres.

Eso significa que podemos escoger entre la multitud de cosas interesantes diferentes que pueden suceder en ella. Por otra parte, sin embargo, vivir en medio de ese flujo de cambios genera también una reacción opuesta: la de la proteofobia. En ese caso, nos sentimos amenazados y en peligro. No sabemos qué puede suceder ni qué cabe esperar. No podemos asegurar si la misma tienda seguirá estando ahí, en la misma esquina, cuando volvamos la próxima vez; cuando vamos a un supermercado, las probabilidades de que nos encontremos dos veces con el mismo dependiente son mínimas; la posibilidad de que hablemos dos veces con el mismo asesor técnico de la empresa a la que le hemos comprado nuestro coche o nuestro televisor, o con la que tenemos contratado nuestro servicio de Internet, es prácticamente inexistente. Éste es un mundo fluido. De ahí que sea probable que la experiencia de vivir en la ciudad transmita señales contradictorias y continúe siendo ambivalente y la ambivalencia tiende a ocasionar una gran dosis de ansiedad.

Algo similar podría decirse de la mixofilia y de la mixofobia. Mezclarse con extraños tiene sus placeres: puede ser algo emocionante y sumamente entretenido. Por eso va tanta gente a los bares, las discotecas, los restaurantes y otros lugares publicas. Allí vemos a personas que son

diferentes y actúan de forma diferente. Allí vivimos experiencias interesantes y, de paso, aprendemos algo. Pero, por otra parte, el hecho de estar rodeados de extraños puede también constituir una experiencia desalentadora, incluso aterradora. Muchas personas recuerdan haber vivido algún que otro momento de espanto al verse súbitamente inmersas en una multitud, rodeadas de rostros extraños, sin conocer a nadie. Cuando visitamos lugares desconocidos, queremos ahorrarnos esa clase de momentos; así, cuando hacemos turismo, procuramos ceñirnos a los recorridos limitados y protegidos que se ofrecen para uso de los turistas. No nos mezclamos con la población local. Si coincidimos con personas del lugar, suele ser con los camareros, con las mujeres de la limpieza del hotel y con los comerciantes de los bazares.

Esas dos parejas dicotómicas de conceptos -mixofilia/mixofobia y proteofilia/proteofobia- encarnan a su vez la dicotomía entre los dos valores a los que ya se ha hecho referencia: la libertad y la seguridad. Los valores de libertad y seguridad son importantes para una vida humana completa, significativa y relativamente feliz. Ahora bien, el problema radica en que, si bien se necesitan mutuamente, resultan difíciles de reconciliar y equilibrar, por lo que, a menudo, chocan entre sí y entran en conflicto. Hace setenta años, Sigmund Freud -en su libro *El malestar en la cultura*- atribuyó la infelicidad de las personas civilizadas de su época a que sacrificaban demasiada libertad de elección individual

en aras de una mayor seguridad.

Si Freud escribiera su libro hoy en día, probablemente insistiría en el conflicto entre libertad y seguridad, pero invertiría las causas de la infelicidad y diría que la infelicidad de las mujeres y los hombres contemporáneos se debe a que éstas y éstos han cedido demasiada seguridad a cambio de obtener una cantidad cada vez mayor de libertad. Cuanto más nos movemos en una dirección, más dolorosamente sentimos la ausencia del otro valor.

La ciudad es el territorio en el que las personas intentan -una y otra vez- alcanzar el equilibrio correcto entre ambos valores. Hay cierta tendencia a expandir el ámbito de la libertad dotando a las ciudades de más espacios públicos en los que las personas extrañas puedan encontrarse y, cuando menos temporalmente, entrar en interacción, hablar unas con otras y, en algunos casos, entablar amistad y establecer relaciones más o menos duraderas. Podríamos decir que esto es mixofilia y proteofilia en plena acción, y que su resultado es una mayor libertad. Pero, por otra parte, también existe cierta tendencia a mantener las distancias, a construir muros, a trazar fronteras, a fomentar la separación espacial. Esta última propensión es más pronunciada en los Estados Unidos, aunque cada vez resulta más visible en los países europeos. Se trata de la tendencia a dividir la ciudad en un conjunto de guetos voluntarios e involuntarios. Por una parte, están las llamadas *gated communities* (o vecindarios de ac-

ceso restringido), donde quienes pueden permitírsele se ocultan en el interior de un territorio estrechamente vigilado, rodeados de guardias armados en alerta durante las veinticuatro horas del día para impedir la entrada de extraños. Si usted no puede permitirse comprar su billete de entrada a uno de esos vecindarios protegidos, al menos, cómprese una buena cerradura para su puerta, alarmas antirrobo y cámaras de circuito cerrado de televisión para mantener alejados a los extraños. O únase, para ese mismo fin, a su grupo local de voluntarios en labores de “vigilancia en las calles”.

Sin embargo, también están los guetos involuntarios, que no dejan de extenderse y a los que se ven arrojadas multitud de personas a las que nadie ha pedido permiso para ello y que están allí, no porque quieran, sino porque no se les permite salir. Aplicada a ciertos barrios especialmente “duros” de la ciudad, la expresión “zonas peligrosas” tiene significados distintos para quienes viven fuera de ellas y para quienes viven en ellas. Para los primeros, significa “mejor no entro allí”, “me mantendré alejado”. Pero para quienes están dentro de una de esas “zonas peligrosas”, significa “no puedo salir”, “no me permiten marcharme de aquí”.

En su profecía sobre la inminente guerra entre civilizaciones, Samuel Huntington da a entender que es imposible reconciliar civilizaciones que son marcadamente diferentes. No pueden convivir en paz. No obstante, esa afirmación tan genéri-

ca y abstracta, esa profecía catastrofista de Huntington, se ve traducida en todas las ciudades a nuestra experiencia del encuentro, cara a cara, con personas concretas. Éstas tienen ciertamente un aspecto diferente y se comportan y se visten de manera distinta, pero están cerca, próximas a nosotros, en nuestras inmediaciones. A veces, viven incluso en la misma casa en que vivimos. Cuando las encontramos, ellas actúan en calidad de personajes con funciones diversas: no como personificaciones andantes de una inminente guerra de civilizaciones, sino como tenderos, camareros, obreros, compañeros de trabajo en la misma fábrica en la que trabajamos, vecinos que viven al lado de nosotros, padres de compañeros de colegio de nuestros hijos ... y así van siendo transferidos, lenta pero inexorablemente, de la categoría abstracta de una “civilización extranjera” a la categoría de seres humanos individuales.

La capacidad de convivencia es así puesta a prueba en la práctica e, imperceptiblemente, nuestros temores a “lo desconocido” comienzan a disiparse. Los aterradores extranjeros resultan ser simplemente seres humanos normales y corrientes que desean las mismas cosas que nosotros y temen lo mismo que nosotros tememos. Algunos de ellos son simpáticos, otros son desagradables, pero así es también el resto de la gente. Todas las personas son simpáticas o desagradables.

La ciudad es el laboratorio donde se pone en práctica y se desarrolla el arte de la

convivencia diaria y pacífica con la diferencia. Trasladado o transferido desde ahí hacia el espacio planetario, ese arte y sus hábitos asociados podrían ayudar a desarrollar las habilidades que tan imperiosamente necesitamos para hallar un lenguaje común y emprender un diálogo entre distintas poblaciones, naciones, razas y civilizaciones del planeta. La tarea que se nos presenta podría dejar de parecer tan imponente y sobrecogedora: podría transformarse paulatina, pero constantemente, en una finalidad realista cuya consecución esté a nuestro alcance.

Por otra parte, sin embargo, como señaló Richard Sennett (uno de los más sagaces sociólogos actuales) al estudiar la experiencia estadounidense, la tendencia a “purificar” nuestro entorno inmediato y a restringirlo a personas que sean “como nosotros” -a moverse exclusivamente entre “personas similares”- es una forma de evitar fijarnos más a fondo los unos en los otros. Es una manera de rehuir el desafío de la diferencia. Sennett también descubrió que, cuanto mayor es la presencia de la segregación, cuanto más uniforme es el entorno, menos capaces son sus habitantes de enfrentarse a la realidad de las diferencias humanas. Todo un círculo vicioso, ciertamente.

Madeleine Bunting, una brillante periodista inglesa, escribió en *The Guardian*, a raíz de la reacción pública de indignación de la población española por el atentado terrorista en la estación de ferrocarril de Madrid, que aquello resultaba sumamente

alentador: una reacció verdaderament humana, tan diferente, tan prometedora. Lo que Bunting decía en aquel artículo -titulado "*Thank you, Spain*"- es que las imágenes que hemos visto en Madrid y en otras ciudades españolas ofrecen dos escenarios alternativos de lo que la ciudad podría significar en el siglo XXI: ¿Un lugar de terror donde el extraño sea alguien a quien temer y de quien desconfiar? ¿O un escenario de decidida solidaridad entre extraños? Bunting admiraba y elogiaba aquel mar de manos que agitaban mensajes escritos a toda prisa y en los que se podía leer una palabra que lo dice todo: esa palabra era "No". No al terror, que significa "sí" a la solidaridad».

Mi cosmopolitismo

Kwame Anthony Appiah

(Fragmento de K. A. Appiah (2008), *Mi cosmopolitismo*, Buenos Aires/Madrid: Katz editores S.A)

Mi madre nació en el oeste de Inglaterra, al pie de las colinas Costwold, en el seno de una familia que podía trazar su árbol genealógico en un radio de ochenta kilómetros remontándose hasta principios del período normando, casi un milenio atrás. Mi padre nació en la capital de la región Ashanti de Ghana, en una ciudad donde sus ancestros ya se habían establecido antes de los inicios del reino Asante, a principios del siglo XVIII. De modo que cuando estas dos personas nacidas en lugares tan distantes se casaron en la década de 1950, en Inglaterra, muchas personas les advirtieron que un matrimonio mixto sería difícil de sobrellevar. Y mis padres pensaban lo mismo. La cuestión es que mi padre era metodista y mi madre era anglicana. Y eso sí era un desafío. Después de todo, como gustan de señalar los anglicanos, John Wesley el padre fundador del metodismo hablaba de “nuestro orgullo de no formar, ni ahora ni en el futuro, una secta aparte, sino por principio permanecer lo que hemos sido siempre: auténticos miembros de la Iglesia de Inglaterra”. Wesley también dijo, aun con mayor deliberación: “Si los metodistas abandonan la Iglesia de Ingla-

terra, me temo que Dios abandonará a los metodistas”.

De un modo u otro, entonces, soy fruto de un matrimonio mixto. Bautizado metodista y educado en escuelas anglicanas, asistí a la escuela dominical de la iglesia no confesional a la que concurría mi madre. Mi madre fue feligresa e integrante del consejo de St. George durante más de cincuenta años: St. George era su iglesia. Sin embargo, su funeral se celebró en la catedral metodista —cuyo consejo habían integrado mi padre y mi abuelo—, con el ministro de St. George entre los clérigos oficiantes. Así lo había elegido mi madre. Y si alguien le hubiera preguntado cuál había sido su confesión a lo largo de todos esos años, ella habría respondido que pertenecía a la Iglesia de Cristo y que el resto no era más que una sarta de detalles indiferentes. Por mucho que se hablara del desafío que representaba un casamiento mixto, las cosas parecían ser bastante distintas, al menos en Ghana.

Soy hijo de mi madre y también de St. George. Con mi madre y en St. George

me inicié en el cristianismo. Pero también aprendí otra cosa de mis padres, algo que ambos ilustraron cuando decidieron convertirse en marido y mujer: la apertura hacia gente y culturas que se hallaban más allá del ámbito en el que ellos se habían criado. Creo que mi madre aprendió esta actitud de sus padres, que tenían amigos en varios continentes en una época en que muchos ingleses eran extremadamente provincianos. Mi padre la aprendió de su vida en Kumasi, ciudad que, como muchas otras viejas capitales, es políglota y multicultural: un lugar abierto al mundo. Pero también la aprendió de su educación, porque, al igual que muchos de quienes tuvieron acceso a la rara oportunidad de recibir educación secundaria en los confines del imperio británico, mi padre se formó en el estudio de los clásicos.

Amaba el latín. (Le habría encantado saber que dos de sus nietos han estudiado a los clásicos en Cambridge, y otro en Oxford.) Junto a su cabecera, además de la Biblia, estaban las obras de Cicerón y de Marco Aurelio, ambos seguidores del tipo de estoicismo que ocupaba un lugar central en la vida intelectual y moral de la élite romana del siglo I, cuando el cristianismo comenzaba a propagarse por el mundo helénico y el imperio de Oriente. En el testamento espiritual que dejó a sus hijos, mi padre nos instó a recordar siempre que éramos “ciudadanos del mundo”: utilizó exactamente estas palabras, que Marco Aurelio habría reconocido y con las

cuales habría estado de acuerdo. Después de todo, Marco Aurelio escribió:

“Qué cercano es el parentesco entre un hombre y toda la raza humana, ya que no se trata de una comunidad determinada por un poco de sangre o de simiente, sino por el espíritu”.

Hoy quiero hablar de uno de los ideales filosóficos estoicos, una expresión de esa apertura hacia los demás que aprendí de mi familia, un ideal que puede ayudar a guiar a la comunidad global en los años por venir, dado que resulta particularmente útil cuando nos enfrentamos a conflictos basados en identidades religiosas, étnicas, raciales y nacionales, tan característicos de nuestro mundo. Por otra parte, su propio nombre llega a nosotros desde el Occidente clásico. En efecto, el origen etimológico del término es griego, aunque el hombre que lo acuñó provenía, al igual que tantas de las tradiciones occidentales, del Asia Menor. Si bien seguiré la huella de sus raíces occidentales, podemos estar seguros de que este ideal, o algo que se le asemeja mucho, se inventó de manera independiente en otros continentes y en otras épocas, punto al que me propongo retornar al final de esta exposición.

El ideal al que me refiero, claro está, es el cosmopolitismo, y la primera figura de quien sabemos que dijo ser un ciudadano del mundo que es de donde proviene nuestra palabra “cosmopolita”-fue un hombre llamado Diógenes. Era filósofo-

fo, y fundó el movimiento filosófico que más tarde se llamaría “cinismo”. Nació en algún momento de fines del siglo v a.C. en Sínope, sobre la costa meridional del Mar Negro, en territorio de la actual Turquía. Los cínicos rechazaban la tradición y las lealtades locales, y en general se oponían a lo que el resto de la gente consideraba conducta “civilizada”. Cuenta la tradición que Diógenes vivía desnudo en un gran barril de arcilla, y hacia lo que mi niñera inglesa habría llamado “sus necesidades” en público. También hacía en público lo que Hugh Hefner habría llamado *sus* necesidades. En pocas palabras, era una especie de artista del performance del siglo IV a.C. Y es de presumir que lo llamaban “cínico” que es la forma adjetiva de “perro” en griego, porque vivía como un perro: los cínicos no son sino los filósofos perrunos. No es extraño, entonces, que a Diógenes lo echaran de Sínope sin ningún miramiento!

Para bien o para mal, no obstante, Diógenes también es la primera persona de quien se sabe, como ya he señalado, que dijo ser un “ciudadano del mundo”. Claro está que se trata de una metáfora porque los ciudadanos forman parte de un Estado, y no había un Estado mundial —Kosmopolis— al que Diógenes pudiera pertenecer. Así, al igual que quienquiera que adopte esta metáfora, Diógenes debió aclarar qué quería decir con ella.

Una cosa que Diógenes no quería decir con su metáfora es que fuera partidario

de un gobierno mundial único. En una oportunidad conoció a alguien que sí lo era: Alejandro de Macedonia, —Alejandro Magno—, quien, como bien se sabe, bregaba por un gobierno mundial ejercido por Alejandro de Macedonia. Cuenta la leyenda que Alejandro se encontró con Diógenes un día soleado. En esa ocasión, el filósofo no estaba en su barril de arcilla sino en un agujero del suelo. El macedonio conquistador del mundo, quien por haber sido discípulo de Aristóteles había aprendido a respetar a los filósofos, le preguntó si había algo que pudiera hacer por él. “Claro —respondió Diógenes—, puedes apartarte del sol.” Es obvio que Diógenes no era admirador de Alejandro, ni apoyaba —podemos suponer— su proyecto de dominar el mundo. (Esto debió molestar a Alejandro, de quien se cree que dijo: “Si no hubiera sido Alejandro, me habría gustado ser Diógenes”.)

Y he aquí la primera noción que me propongo tomar de Diógenes a la hora de interpretar la metáfora de la ciudadanía global: que no haya un gobierno mundial, ni siquiera ejercido por un discípulo de Aristóteles. Lo que Diógenes quería decir es que podemos considerarnos conciudadanos, incluso si no somos —y no queremos ser— miembros de una comunidad mundial única, sometidos a un gobierno único. También podemos tomar de Diógenes la idea según la cual debemos preocuparnos por la suerte que corren todos nuestros congéneres, y no sólo los integrantes de nuestra comunidad política. Así como debería im-

portarnos la suerte que corren todos los conciudadanos de nuestra comunidad, también debería importarnos la suerte de nuestros conciudadanos del mundo, nuestros congéneres.

Más aun —y ésta es una tercera noción de Diógenes— podemos adoptar ideas provenientes de todo el mundo, y no sólo las de nuestra sociedad. Vale la pena escuchar a los demás, porque posiblemente tengan algo que enseñarnos; vale la pena que los demás nos escuchen, porque posiblemente tengan algo que aprender. Sospecho que no hemos encontrado escritos de Diógenes porque, al igual que Sócrates, este filósofo creía que la conversación —que avanza en ambas direcciones y nos permite aprender además de enseñar— era una manera mejor de comunicarse que la escritura de mensajes cuyos lectores no pudieran responder. Y he aquí la última idea que me propongo tomar de Diógenes: el valor del diálogo, de la conversación, como medio fundamental de comunicación entre los seres humanos. Es así que yo, un ciudadano estadounidense del siglo XXI, de ancestros anglohaneses, quiero tomar estas tres ideas de un ciudadano de Sínope que soñaba con la ciudadanía global hace veinticuatro siglos:

1) que no necesitamos un gobierno mundial único, pero

2) debemos preocuparnos por la suerte de todos los seres humanos, tanto los de nuestra sociedad como los de las otras, y

3) que tenemos mucho que ganar de las conversaciones que atraviesan las diferencias.

El cosmopolitismo de Diógenes entró en la historia intelectual de Occidente a través de los estoicos (Zenón de Citio, Chipre, a quien se ha considerado tradicionalmente el primer estoico, parece haber recibido influencias de Diógenes). Y encontramos el cosmopolitismo tal como lo entendía Diógenes, con su apertura hacia los extranjeros y su rechazo de un gobierno mundial, en los estoicos más célebres: Cicerón, en la república romana del siglo I a.C., por ejemplo, y Marco Aurelio, el emperador romano de la segunda centuria que cité antes. Y nadie creyó tanto en un gobierno mundial como estos dos gobernantes romanos del mundo. Pero Marco Aurelio hablaba del cosmopolitismo para hacer hincapié en la afinidad espiritual de todos los seres humanos, y no para argumentar en favor de un imperio global. A través de personajes como Cicerón, Epícteto y Marco Aurelio, el estoicismo ingresó en la vida intelectual del cristianismo... a pesar de que Marco Aurelio se abocó enérgicamente a ejecutar cristianos por considerarlos una amenaza para la república romana.

Los ecos de esos estoicos resuenan en el lenguaje del grecoparlante Saúl de Tarso (otra población del Asia Menor, situada en la actual Turquía meridional). Saúl era un romano helenizado que pasó a la historia como san Pablo, el primer gran arquitecto institucional de la Iglesia cris-

tiana. En su carta a los gálatas escribió estas célebres palabras:

“Ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre; varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús (*El libro del pueblo de Dios, Carta a los Gálatas 3:28*)”.

Pablo llevó a cabo gran parte de su labor evangelizadora en el Asia Menor, su lugar de nacimiento. Y uno de los datos históricos que más me fascinan es el hecho de que Sínope, la ciudad natal de Diógenes, estuviera en Galacia. Entonces, cuando escribía estas palabras tan cosmopolitas, san Pablo le hablaba al pueblo de Diógenes, al propio pueblo que dio al mundo el primer cosmopolita conocido por nosotros.

Cuando la idea del cosmopolitismo fue retomada por la Ilustración europea, su esencia era la misma: interés global por la humanidad sin el deseo de que existiera un gobierno mundial. Entonces, el cosmopolitismo moderno creció con el nacionalismo, no como alternativa sino como complemento. Y en el centro no estaba sólo la idea de universalidad interés y preocupación por toda la humanidad, es decir, por todos los conciudadanos, sino también el valor que comportan las diferentes formas humanas de seguir adelante. Es por ello que esta idea no se condice con un gobierno mundial. Porque las diversas comunidades tienen derecho a vivir de acuerdo con sus propias normas. Porque los seres humanos

pueden prosperar en muchas formas diferentes de sociedad. Porque hay numerosos valores según los cuales vale la pena vivir y nadie, ni ninguna sociedad individual, está en condiciones de explotarlos a todos.

Encontramos el cosmopolitismo en Herder, el gran filósofo del romanticismo y el nacionalismo alemanes. Herder creía que los pueblos de habla alemana tenían derecho a vivir juntos en una sola comunidad política, pero también consideraba que lo que era bueno para los alemanes era bueno para todos los demás. Como consecuencia, a diferencia de muchos alemanes de su tiempo, creía en la autodeterminación política de todos los pueblos europeos... En realidad, de todos los pueblos del mundo. También encontramos el cosmopolitismo en el plan de Immanuel Kant para lograr la paz perpetua, verdadero origen de la idea de la Liga de Naciones, precursora de las Naciones Unidas.

Entonces, el cosmopolitismo es universalista: un cosmopolita cree que todos los seres humanos somos importantes y que tenemos la obligación compartida de cuidarnos mutuamente. Sin embargo, también acepta el amplio abanico de la legítima diversidad humana. Y ese respeto por la diversidad proviene de una noción que también se remonta a Diógenes: la tolerancia ante las elecciones de otras personas en cuanto a la forma de vida, y la humildad respecto del conocimiento propio. La conversación entre diferentes

identidades, entre diferentes religiones, razas, etnias y nacionalidades, vale la pena porque permite aprender de la gente que tiene ideas diferentes, e incluso incompatibles con las nuestras. Y también vale la pena porque, si aceptamos la idea de que vivimos en un mundo con muchas personas diversas y nos proponemos convivir con los demás en respetuosa paz, necesitaremos entendernos mutuamente, incluso si no estamos de acuerdo.

La globalización ha dado a esta antigua idea una relevancia que en verdad estaba ausente en tiempos de Diógenes o de Marco Aurelio. En efecto, hay dos condiciones obvias sin las cuales no puede concretarse la ciudadanía: el saber sobre la vida de los otros ciudadanos, por una parte, y el poder de influir en ellos, por otra. Y Diógenes no sabía nada de la mayoría de la gente —no sabía de los habitantes de China ni del Japón, de América del Sur, del África ecuatorial; ni siquiera de Europa occidental y septentrional— y tampoco era probable que sus acciones produjeran algún impacto en la vida de esas personas (al menos hasta donde él sabía). La cuestión es que no resulta posible imbuir de significado real la idea de que somos ciudadanos del mundo si no podemos influirnos mutuamente ni sabemos nada unos de otros.

No obstante, como ya he dicho, no vivimos en el mundo de Diógenes. Sólo en los últimos siglos, a medida que cada comunidad se imbricaba en una red úni-

ca de comercio y una cadena global de información, hemos llegado al punto en el que cada uno de nosotros está en condiciones de imaginar sensatamente la posibilidad de ponerse en contacto con cualquiera de los otros siete mil millones de seres humanos y enviarle algo que valga la pena tener: una radio, un antibiótico, una buena idea.

Desafortunadamente, también podemos enviar, tanto por negligencia como por malicia, cosas que hacen daño: un virus, un contaminante ambiental, una mala idea. Y las posibilidades de beneficiar y de perjudicar se multiplican más allá de toda medida cuando se trata de políticas que los gobiernos implementan en nuestro nombre. Juntos podemos arruinar a los agricultores pobres si atiborramos sus mercados de nuestros granos subsidiados, paralizar industrias mediante la imposición de tarifas leoninas y enviar armas que matarán a miles de millares. Juntos podemos elevar los niveles de vida mediante la adopción de nuevas políticas comerciales y asistenciales, prevenir o tratar enfermedades con vacunas y medicamentos, tomar medidas contra el cambio climático global y alentar la resistencia a la tiranía y el interés por el valor de toda vida humana.

Además, huelga decir que la red mundial de información —la radio, la televisión, los teléfonos, internet— no sólo implica la posibilidad de influir en la vida de los habitantes de todas partes, sino también la de aprender sobre la vida que se desarrolla

en cualquier lugar. Cada persona de cuya existencia tenemos conocimiento y en cuya vida podemos influir es alguien con quien tenemos responsabilidades: hacer esta aserción no es sino ratificar la propia idea de moralidad. El desafío, entonces, consiste en tomar mentes y corazones que a lo largo de milenios se formaron insertos en comunidades locales y equiparlos con ideas e instituciones que nos permitan vivir juntos como la tribu global en que hemos devenido.

En síntesis: la existencia de medios globales significa que ahora podemos saber más unos de otros, y los enlaces globales —económicos, políticos, militares, ecológicos— significan que podemos influirnos (y nos influiremos inevitablemente) unos a otros. Como consecuencia, tenemos una real necesidad de desarrollar un espíritu cosmopolita. Ese espíritu nos quiere unidos en la especie, pero también acepta que hagamos diferentes elecciones —en el marco de una nación o de una nación a otra— con respecto a nuestra manera de vivir. Es preciso advertir que el cosmopolita valora la diversidad cultural por lo que ésta hace posible para la gente. En el corazón del cosmopolitismo moderno está el respeto por la diversidad de culturas, no porque las culturas sean importantes en sí mismas, sino porque las personas son importantes y la cultura les importa.

Como consecuencia, allí donde la cultura perjudique a las personas, a los hombres, a las mujeres y a los niños, el

cosmopolita no tiene por qué tolerarla. No tenemos por qué tratar el genocidio o la violación de los derechos humanos como un aspecto más de la pintoresca diversidad de la especie o como una preferencia local que casualmente tienen algunos totalitarios.

Entonces, el cosmopolitismo es una tradición que enlaza dos corrientes: para sintetizarlo en un eslogan, es universalidad más diferencia. Ya he dado a entender por qué los cosmopolitas aceptan —en realidad, celebran— el amplio abanico de la diversidad humana legítima. Pero dese-aría explicitar más esta noción. Después de todo, ¿Por qué no deberíamos hacer, en nombre del interés universal, lo que han hecho los misioneros de tantas confesiones? ¿Qué nos impide salir al mundo guiados por la verdad y también ayudar a otros a que vivan de acuerdo con ella?

Una de las razones para no proceder de esta manera es que los cosmopolitas, por herencia de nuestros antepasados griegos, admitimos la falibilidad del conocimiento humano. El cosmopolitismo parte de la doctrina filosófica del falibilismo: el reconocimiento de que podemos equivocarnos, aun cuando hayamos considerado la prueba con el mayor de los cuidados y hayamos aplicado nuestras más altas capacidades mentales. Un falibilista sabe que no está exento de cometer errores en su apreciación de las cosas. Se forma opiniones y las toma en serio, pero siempre tiene en cuenta la posibilidad de que a fin de cuentas no esté en lo cierto. Para

decirlo con mayor sencillez: si estoy equivocado con respecto a algo, quizá pueda aprender de los demás, incluso si ellos se equivocan con respecto a otra cosa.

Pero hay una segunda razón, que se arraiga en una idea moderna; la idea de que cada individuo humano carga con la responsabilidad definitiva de su propia vida. En parte, la dignidad de cada ser humano reside exactamente en su capacidad y su derecho de ejercer el autodomínio. Por esta razón, es importante que los seres humanos vivan según normas en las que creen, incluso si esas normas son erróneas. Tal como lo expresó John Stuart Mill en *Sobre la libertad* hace aproximadamente un siglo y medio:

“Si una persona posee una cuota razonable de sentido común y de experiencia, la mejor manera de disponer de su existencia es la suya propia, no porque sea la mejor en sí misma, sino porque es su propia manera.”¹

O sea que lo mejor es que los individuos vivan según ideales en los que ellos mismos creen. Si obligo a un hombre a hacer algo que yo considero correcto y él no —o impido que una mujer haga lo que yo considero incorrecto y ella no— no mejoro su vida, incluso si lo que considero correcto o incorrecto es realmente correcto o incorrecto. Huelga decir que si la acción incorrecta de alguien dañara

a otras personas, quizá deba impedir que su impulsor la ponga en práctica de todos modos, porque el interés universal que subyace al cosmopolitismo implica que a mí me importa el bienestar de toda vida humana. Pero si la persona en cuestión es sensata y la acción incorrecta que se propone llevar a cabo sólo afecta a su propio destino, el modo correcto de expresar mi preocupación no consiste en impedir su proceder, sino en tratar de convencerla de que está equivocada.

Aun así, puesto que el cosmopolitismo es falibilista, la conversación cosmopolita que atraviesa fronteras culturales, políticas, sociales, económicas y religiosas no apunta a la conversión absoluta: su propósito es aprender además de enseñar y escuchar además de hablar. Incluso cuando intento persuadir a alguien de que lo que considera correcto es incorrecto, también escucho argumentos según los cuales lo que yo creo incorrecto es correcto.

Ahora bien, la conversación global es una metáfora: necesita interpretación, al igual que la metáfora de la ciudadanía global. Ello es así, claro está, porque no podemos, en sentido literal, conversar con los otros siete mil millones de extraños que habitan el planeta. Pero una comunidad global de cosmopolitas consistirá en gente que aprende acerca de otros modos de vida, a través de la antropología y la historia, las novelas, las películas y las noticias que aparecen en los diarios, la radio y la televisión. De hecho, mi primera pro-

¹ John Stuart Mill (1980), *Sobre la libertad*, Madrid: Hyspamérica, p.74.

puesta enteramente concreta y práctica —práctica, al menos, para los que viven en una ciudad cosmopolita como Barcelona— es hacer lo que la gente de todo el mundo ya hace con el cine estadounidense: ver al menos una película con subtítulos al mes.

Quizás todo esto parezca completamente exento de controversia, incluso banal, pero es indudable que los enemigos del cosmopolitismo andan por todas partes. Dije ya que el cosmopolitismo es universalidad más diferencia, y ello significa que los cosmopolitas se enfrentan con dos clases de enemigos: los que niegan la legitimidad de la universalidad y los que niegan la legitimidad de la diferencia. Los primeros suelen rechazar la exigencia de universalidad en nombre de la nación:

El cosmopolitismo como compromiso ético constituye un esfuerzo desmesurado por extender nuestras realidades concretas para que incluyan a algunos “otros” distantes y generalizados que, se nos dice, son nuestros vecinos globales, escribió una vez un comentarista canadiense. “La idea puede parecer emotiva, pero no es algo por lo que uno estaría dispuesto a declarar la guerra.”² Sin embargo, esta posición da por sentado que el interés universal nos exige arriesgar constantemente la vida por extraños de todo el mundo, de la misma manera en que —supone el nacionalista— estamos dispuestos a arri-

esgar la vida por nuestros conciudadanos. Tal objeción malentende el mensaje del cosmopolitismo, pues los cosmopolitas reconocen que la nación propia impone más exigencias que la comunidad humana, de la misma manera en que la familia impone más exigencias que la nación. Decir que todos los seres humanos son importantes no equivale a negar que algunas personas nos importen más que otras.

Algunos cristianos estadounidenses envían dinero a sus correligionarios que sufren en el sur de Sudán; a través del PEN Internacional, muchos escritores hacen campañas por la libertad de otros escritores encarcelados en diversas partes del mundo; las mujeres suecas trabajan por los derechos humanos de las mujeres sudasiáticas; los indios del Punjab se preocupan por la suerte que corren los punyabíes de Canadá y Gran Bretaña. Poner de relieve la universalidad no es sino decir que todo ser humano cuenta con ciertos derechos mínimos, muchos de los cuales se expresan en el vocabulario de los derechos humanos, y que también es obligación de todo ser humano hacer lo que en justicia le corresponde para garantizar que todos obtengan lo que les otorgan sus derechos.

En la práctica, claro está, no resulta fácil delimitar esa obligación, pero el cosmopolita insiste en que cada uno debe preguntarse lo siguiente: ¿Estoy haciendo lo que en justicia me corresponde para garantizar que todos tengan acceso a la existencia humana digna que es derecho de todos?

² Robert Sible (2000), *Globalization and the meaning of Canadian Life*, *Canadian Review of Books*, 28, N. 8 y 9.

Un patriota estará dispuesto a sobrepasar dicho deber mínimo en favor de sus compatriotas; el cosmopolita no hace más que insistir en que no es posible hacer menos por el resto del género humano.

Pero hay otro tipo de enemigo al cual necesitamos responder: son los objetos que comparten nuestra creencia en la universalidad, pero que no sienten aprecio por la diferencia. Aquí me propongo analizar una de tales variedades contra-cosmopolitas: la de los nuevos fundamentalistas que representan una de las amenazas más serias para la convivencia cosmopolita del presente, pues —debemos aceptarlo— creen en la universalidad de su fe: nada los haría más felices que la conversión de toda la humanidad. Tal como señala el académico francés Oliver Roy en su excelente análisis de este fenómeno, *El islam mundializado*:

Claro está que el Islam es universal por definición; sin embargo, tal vez pasada la época del profeta y sus acompañantes (los Salaf) ha estado siempre presente en determinadas culturas. Esas culturas parecen ahora un mero producto de la historia y el resultado de numerosas influencias e idiosincrasias. Para los fundamentalistas (y también para algunos liberales), no hay nada de que enorgullecerse en esas culturas porque allí se ha alterado el mensaje prístino del islam. La globalización es una buena oportunidad para dissociar el islam de cualquier cultura dada y proporcionar un modelo que pueda funcionar más allá

de cualquier cultura.³

Entonces, ¿cómo deberíamos, en principio, distinguir entre las formas benignas y las formas malignas del universalismo?

Podríamos utilizar la tolerancia como parámetro. Sin embargo, hay una gran cantidad de cosas que los héroes del islam radical están dispuestos a tolerar. No les importa si comemos kebab o albóndigas o pollo *kung pao*, siempre y cuando la carne sea *halal*; *el hijab* puede ser de seda, de lino o de viscosa. Por otra parte, la tolerancia cosmopolita tiene sus límites. A veces querremos intervenir en otros lugares porque lo que ocurre allí viola rotundamente nuestros principios fundamentales. También podemos ver el error moral. Y cuando éste alcanza suficiente gravedad —el genocidio es el caso más exento de controversia— no nos quedamos en la conversación, porque la tolerancia no implica que nada sea intolerable.

Entonces, tal como dije al comienzo, los cosmopolitas también creemos en la verdad universal, aunque tenemos menos certeza de haberla encontrado. No nos guía el escepticismo en relación con la propia idea de verdad, sino la convicción realista de que la verdad es muy difícil de encontrar. Sin embargo, hay una verdad a la que nos atenemos con firmeza:

3 Olivier Roy (2003), *Globalized Islam: The search for a New Ummah*, Nueva York, Columbia University Press, 5. Trad. esp.: (2004) *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Barcelona: Bellaterra.

La verdad de que cada ser humano tiene obligaciones con respecto a todos los demás. Todos somos importantes: ésa es la idea central que delimita con nitidez el alcance de nuestra tolerancia.

Para decir qué distingue en principio al cosmopolita del contra-cosmopolita, sin duda necesitamos trascender el discurso de la tolerancia y la verdad. Uno de los compromisos más distintivos del cosmopolitismo es el que se adquiere con el pluralismo. Los cosmopolitas pensamos que existen muchos valores según los cuales merece la pena vivir y que no es posible vivir de acuerdo con todos ellos. Como consecuencia, abrigamos la esperanza y la expectativa de que diversas personas y sociedades plasmen valores diferentes. (Con la condición de que se trate de valores dignos.) Y, claro está, nuestro falibilismo implica que, a diferencia del fundamentalismo, aceptemos que nuestro saber es imperfecto y provisorio, y está sujeto a revisión a la luz de nueva evidencia.

En contraste, la concepción neofundamentalista de la *umma* admite variaciones locales, pero sólo en aspectos que carecen de importancia. Estos contra-cosmopolitas, al igual que muchos cristianos fundamentalistas, creen que hay una sola manera correcta de vivir para todos los seres humanos, y que toda diferencia debe reducirse a los detalles. Si nos preocupa la homogeneidad global, deberíamos temer esta utopía, y no al mundo que en la actualidad produce

el capitalismo. Aun así, los universalismos en nombre de la religión distan de ser los únicos que invierten el credo cosmopolita. En nombre de la humanidad universal podemos ser el tipo de marxista que, al igual que Pol Pot, se propone erradicar toda religión, con la misma facilidad con que podemos ser el gran inquisidor que supervisa un auto de fe. Todos estos hombres quieren a la humanidad entera de su lado para que ésta pueda compartir su visión. “En verdad, soy un consejero fiable para ustedes” dijo Osama Bin Laden en un “mensaje al pueblo estadounidense” que emitió en 2002:

“Los invito a la felicidad de este mundo y del más allá, y a escapar de su árida y miserable vida materialista, que carece de alma. Los invito al islam, que llama a seguir la senda de Alá solo, quien no tiene socios, la senda que clama por la justicia y prohíbe la opresión y los crímenes”.

Únanse a nosotros, dice el contra-cosmopolita, y todos seremos hermanas y hermanos. Pero todos los contra-cosmopolitas se proponen pisotear nuestras diferencias, pisotearnos hasta la muerte, si es necesario, si no nos unimos a ellos. Su lema bien podría ser aquel sardónico dicho alemán:

“Y si no quieres ser mi hermano, a golpes te parto el cráneo”.

Para los contra-cosmopolitas, entonces, el universalismo se expresa en la uniformidad. Los cosmopolitas podemos compla-

cernos en acatar la regla de oro, que nos impone hacer a los demás lo que querríamos que ellos nos hicieran, pero consideramos la posibilidad de que los demás no quieran que les hagamos lo que nosotros querríamos que nos hicieran. Ello no significa forzosamente que se haya zanjado la cuestión, pero se trata de algo que creemos necesario tomar en cuenta. Nuestra noción de la tolerancia implica interactuar sobre la base del respeto con quienes perciben el mundo de otra manera. Los cosmopolitas creemos que podemos aprender algo incluso de aquellos con quienes no estamos de acuerdo. Creemos que todos tienen derecho a vivir su propia vida.

En algunos de los pronunciamientos emitidos por los *yihadíes* radicales encontramos que es precisamente esa conversación entre diferencias lo que ha de evitarse. Un buen ejemplo es este mensaje del Dr. Zawahiri, socio de Osama Bin Laden desde hace mucho tiempo, que fue traducido de una grabación emitida el 1 de febrero de 2005 y difundido en internet por sus admiradores:

“La *sharia* revelada por Alá es la *sharia* que debe seguirse. Respecto de tal cuestión, nadie está en condiciones de colocarse en una posición irresoluta o fluctuante; es una cuestión que sólo puede tratarse con seriedad porque no admite bromas. O bien usted cree en Alá, y entonces tiene que acatar sus leyes, o bien no es creyente, y entonces es inútil debatir con usted los detalles de sus leyes. La irreso-

lución que aspira a difundir el secularismo occidental no puede ser aceptada por una mente correcta que se respete a sí misma. Porque si Alá es el Gobernante, Él tiene derecho a gobernar; esto es obvio y no presenta dudas [...].

Y así es, que si usted no es creyente, entonces, lógicamente, es inútil debatir con usted los detalles de sus leyes.”

No cabe duda de que, en este caso, el temor a la conversación está impulsado por la inquietud de que los intercambios con personas de ideas diferentes lleven a los creyentes por el mal camino. No hay curiosidad respecto de quien “no es creyente”: quienes no creemos en Alá no somos sino la encarnación del error.

Sin embargo, huelga decir que muchos musulmanes —incluidos numerosos académicos religiosos— han debatido la naturaleza de la *sharia*, la ley religiosa islámica. A lo largo de los dos últimos siglos se han oído las voces de destacados académicos islámicos seriamente comprometidos con ideas ajenas al islam. En el siglo XIX, tanto Salyid Ahmad Khan, en la India, como Muhammad’Abduh, en Egipto, intentaron delinear visiones musulmanas de la modernidad. En épocas más recientes, Mahmud Muhammad Thha, en Sudán, Thriq Ramadán, en Europa, y Khaled Abou El-Fadl, en los Estados Unidos, desarrollaron sus perspectivas en diálogo con el mundo no musulmán. El pensamiento de estos musulmanes es absolutamente di-

verso, pero todos ellos ponen a prueba —y con un conocimiento mucho mayor del corpus musulmán más antiguo que al-Zawahirí— las concepciones fundamentalistas de la *sharia*.⁴

Ahmed al-Thyeb, presidente de Al-Azhar, la universidad musulmana más antigua (en realidad, la universidad más antigua), invitó al arzobispo de Canterbury a hablar desde su púlpito. Y dijo:

“Dios creó pueblos diversos. Si hubiera querido crear una sola *umma*, lo habría hecho, pero eligió hacerlas diferentes hasta el día de la resurrección. Todo musulmán debe comprender a fondo este principio. Las relaciones basadas en el conflicto son infructuosas”.⁵

Mientras estos pensadores crean que hay cosas por debatir el silogismo de Al-Zawahirí decretará que “no son creyentes”.

En mi opinión, no tiene sentido que quienes no somos musulmanes determinemos cuál es el islam de verdad y cuál es el falso; de la misma manera que no corresponde a Al-Zawahirí juzgar si, por ejemplo, la contracepción o la pena ca-

pital son coherentes con el cristianismo. Corresponde a quienes quieren navegar bajo las banderas del cristianismo o del islam determinar (y explicar, si así lo desean) qué significan sus estandartes. Esa lucha es de ellos. Pero entre quienes se autodenominan musulmanes hay exponentes más tolerantes y ha habido tiempos de mayor tolerancia. Podemos observar el hecho histórico de las sociedades que se autodenominaban musulmanas y practicaban la tolerancia (incluida, en el período más temprano, la propia sociedad del Profeta). Así, resulta alentador, al menos para un cosmopolita, oír tantas voces musulmanas que defienden la tolerancia basándose en las tradiciones interpretativas del islam.

El fundamentalismo religioso moderno —ya sea cristiano, musulmán, judío, budista o hindú— es exactamente eso: moderno. Y cada una de estas tradiciones mundiales acarrea versiones extremadamente anticosmopolitas, del mismo modo en que ocurre con el marxismo, la gran ideología secular moderna. Pero todas ellas han existido en formas cosmopolitas: falibilistas, pluralistas, comprometidas con la conversación que atraviesa las diferencias y con el reconocimiento de la responsabilidad última que tienen los individuos con su propia vida.

La compatibilidad del islam con el cosmopolitismo no resulta más sorprendente que la del catolicismo con el cosmopolitismo. Después de todo, ambos se inspiran en las mismas raíces filosófi-

4 Sobre Sayyid Ahmad Khan, véase el ensayo de Javed Majeed (2003) en *Islam and modernity*, Londres: I. B. Tauris; sobre Taha, véase el ensayo de Mohamed Mahmoud; hay referencias a Muhammad Abduh en todo el libro. Y véase Tariq Ramadan (2003), *Western Muslims and the future of Islam*, Nueva York: Oxford University Press; Khaled Abou El Fadl (2002), *The place of tolerance in Islam*, Boston: Beacon Press.

5 Véase la entrevista realizada por Al Malky en *Egypt Today*, 26, No 2, febrero de 2005.

cas y religiosas, y el cristianismo se inició como una religión cosmopolita en parte a causa de su herencia estoica, tal como señalé al principio. Igualmente obvio es el papel que desempeñaron las tradiciones filosóficas griegas en la configuración de las tradiciones filosóficas del islam. Sin embargo, como también dije ya, no hay razón para pensar que el impulso hacia el cosmopolitismo sólo proviene del mundo helénico o de Occidente: en última instancia, tal como nos lo recuerda el trabajo más reciente de Amartya Sen, uno de los líderes más cosmopolitas de la historia fue el emperador mongol del siglo XVI Jalaluddin Muhammad Akbar, descendiente de Timar (o Tamerlán), el conquistador de Asia central del siglo XIV, y también (según se dice) de Gengis Kan, el emperador mongol del siglo XIII. En mi opinión, el cosmopolitismo es un temperamento que puede encontrarse en todos los continentes: no lo aprendí en Inglaterra ni en los Estados Unidos, sino en Ghana, mi tierra natal.

Ser cristiano más allá del sistema: la perspectiva de las iglesias libres

Antonio González

El título de este simposio sobre “la religión en el espacio público”¹ está lleno de interesantes sugerencias, y de oportunidades para pensar. Algunos cristianos podrían preguntarse hasta qué punto el término “religión” refleja sus convicciones teológicas y su caminar espiritual. Por otra parte, la idea de un “espacio público” en el que se inserta la religión también resulta enormemente interesante. La idea del algo “público” (*publicum*) sugiere aquello que es relativo al pueblo (*populus*), y que por tanto interesa a todos los miembros del mismo. Inicialmente, la palabra alemana para “publicidad” (*Öffentlichkeit*) pudo usarse en el ámbito jurídico para expresar la exigencia de que ciertos procesos legales fueran accesibles a todas las personas, aunque no estuvieran implicadas en los mismos. En el período de la ilustración, lo público pudo designar con frecuencia lo que hoy llamaríamos “sociedad civil”, en contraposición al estado. Sin embargo, después de la ilustración, lo público se utiliza usualmente como sinónimo de lo estatal: hay servicios públicos, bienes públicos, etc. ¿Es el carácter “público” de las religiones en definitiva algo equivalente a su carácter estatal? ¿Una

religión en el espacio público es en definitiva una religión insertada en los “servicios” y “bienes” del estado?

1. Una publicidad extraña

Desde el punto de vista bíblico, Israel presenta una extraña característica. Por una parte, Israel es claramente un pueblo, el “pueblo de Dios”. La iglesia cristiana, en una problemática continuidad con Israel, se entiende también a sí misma como “pueblo de Dios”. Sin embargo, curiosamente, Israel es un pueblo que durante la mayor parte de su existencia no ha asumido propiamente una forma estatal. Y, cuando Israel ha sido un estado, su constitución como tal ha resultado teológicamente problemática. Los textos de la Biblia hebrea nos hablan de la dificultad principal que significa instaurar una monarquía en Israel: un pueblo con estado ya no es un pueblo sobre el que Dios reina.² Y, de hecho, los historiadores “deuteronomistas” y los profetas de Israel esbozan una evaluación altamente negativa del período estatal comprendido entre la instauración de la monarquía con Saúl y la cautividad babilónica: Israel quiso tener un rey “como las demás naciones”, y los reyes habrían sido precisamente los

1 Se trata del simposio sobre Religion im öffentlichen Raum, que tuvo lugar entre el 22 y el 23 de febrero de 2013 en Augsburg, Alemania, organizado por la Ökumenische Rundschau.

2 Cf. Jue 8:23; 1 S 8:1-22; 12:6-26.

principales responsables de la injusticia social y de la idolatría que condujeron a Israel al desastre.³

¿Significa esto que Israel no tenga una función “pública”? Al contrario: precisamente como un pueblo sin estado, como un pueblo gobernado directamente por Dios, como un pueblo en el que no se han de repetir las injusticias que se dan entre el resto de las naciones, como un pueblo que adora solamente a Dios, como un pueblo gobernado por la sagrada “instrucción” (*torah*) de Dios, Israel tiene una importantísima y esencial función pública. Ahora bien, esta “publicidad” de Israel no acontece “dentro” de un estado nacional, o “en relación a” una forma estatal determinada, como puede ser el estado español o el estado alemán. La “publicidad” de Israel es una publicidad *para todas las naciones*, delante de las cuales habría de existir como testimonio de aquello que sucede cuando Dios gobierna directamente sobre un pueblo. Tan importante es esta función pública de Israel, que los profetas bíblicos llegan a entrever el tiempo en que las naciones todas peregrinarán a Sión, deseando ser gobernadas por la ley de Dios.⁴

La posición de las iglesias libres sobre “la religión en el espacio público” no se puede separar de esta especialísima condición de Israel, sobre la que reflexi-

3 Cf. N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg i. B., 1987 (2ª ed.).

4 Cf. Miq 4:1-5; Is 2:1-5; Sof 3:9-13; etc.

onaron los escritos hoy contenidos en la Biblia hebrea, a la cual los cristianos se consideran hoy vinculados. La investigación actual sobre los orígenes del “cristianismo” y del “judaísmo” muestra cada vez más que estas dos ramas del mismo olivo (la natural y la injertada, siguiendo la metáfora de Pablo),⁵ tardaron el separarse definitivamente más tiempo del que usualmente se había pensado. Y fue justamente el proceso de separación el que condujo a la idea del cristianismo y del judaísmo como “religiones” y no ya como pueblo.⁶ De alguna forma, las heridas de esta separación siguen abiertas hasta el día de hoy. La razón es que esas heridas definen en gran medida todavía a los dos grupos. Y esas heridas están relacionadas precisamente con la comprensión del carácter “público” de Israel, tanto en el sentido de la constitución de Israel como un “pueblo” (con o sin estado), como en el sentido de su “publicidad” respecto a otras naciones.

2. Los problemas de una relación

Por supuesto, la interpretación de las relaciones entre la iglesia e Israel se hace desde una perspectiva cristiana, y en concreto desde la perspectiva de las iglesias libres.⁷ Sin embargo, esta perspectiva

5 Cf. Ro 11:17-19; 23-24.

6 Cf. D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, 2004.

7 Digamos que se trata de una perspectiva específicamente “anabaptista”, al menos en el sentido de que muchas iglesias libres, especialmente en el contexto norteamericano, se entienden a sí mismas como igle-

está necesariamente abierta a un diálogo, porque alude precisamente a ese “otro” que es una referencia esencial a la que el cristianismo nunca ha querido renunciar en la medida en que ha mantenido la Biblia hebrea como parte de su identidad.

La idea clásica de muchos cristianos sobre la relación entre la iglesia e Israel ha sido la de un remplazo o sustitución. Desde el punto de vista “supercesionista”, la iglesia habría sustituido al pueblo de Israel, desde el momento en que una gran parte de este pueblo no aceptó a su propio Mesías.⁸ Esta posición apenas es defendida en la actualidad. Por una parte, muchos entienden que el “supercesionismo” sirvió como fundamento ideológico de la persecución de las comunidades judías en Europa. Por otra parte, el “supercesionismo” difícilmente se sostiene desde un punto de vista bíblico. El Nuevo Testamento habla explícitamente de una alianza nunca rescindida entre Dios e Israel, aludiendo precisamente a aquella parte de Israel que no aceptó a Jesús como Mesías.⁹

Frente a estas concepciones tradicionales, hoy es frecuente que los teólogos cristianos hablen de la existencia dos “pueblos de Dios”, Israel y la iglesia, o de la existencia de un solo pueblo de Dios,

sias nacionales, sólo que fragmentadas.

8 Cf. J. Cohen (ed.) (1991), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation*, New York.

9 Cf. N. Lohfink (1989), *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch*, Freiburg.

compuesto de dos entidades distintas, representantes de dos caminos de salvación diversos, pero convergentes. El problema de esta perspectiva consiste en la idea de que la iglesia cristiana pudiera ser comprendida como una entidad que de alguna manera podría ser distinguida y diferenciada de Israel. Justamente allí donde Pablo habla de una alianza nunca rescindida, habla también, sorprendentemente, de los cristianos como aquéllos israelitas que no han doblado sus rodillas ante Baal.¹⁰ Dicho en otros términos: precisamente allí donde la iglesia no quiere sustituir al pueblo de Israel se piensa sin embargo en la iglesia como una magnitud que no es separable de Israel.

Para entender esto, tal vez podemos volvernos a los orígenes mismos del movimiento cristiano, tal como sería normal en una hermenéutica propia de las iglesias libres.

3. La competencia originaria

El contexto de la praxis de Jesús de Nazaret y de las primeras comunidades cristianas no es el de una sustitución de Israel, ni tampoco el de una convivencia paralelas de dos entidades distintas. La situación inicial es más bien la situación de lo que podríamos llamar una “competencia” sobre cuál ha de ser a configuración correcta de Israel. En el siglo I, varios grupos participan de esta competencia: los fariseos, los saduceos, los herodianos, los esenios, etc. No se trata

¹⁰ Ro 11:4 en referencia a 1 R 19:18.

simplemente de una discusión, sino de una *competencia*, en la que no sólo se formulan argumentos y visiones divergentes, sino que cada grupo se esfuerza por llevar a la práctica sus concepciones sobre lo que ha de ser la auténtica configuración de Israel como pueblo.

En una situación de competencia, es posible aceptar a los otros grupos como parte del mismo pueblo, al mismo tiempo que se difiere radicalmente de ellos respecto a la configuración concreta que ese pueblo ha de tener. Los otros grupos son entonces interpretados como partes “equivocadas”, “caídas”, “desviadas”, “confundidas”, o “pecadoras”, y sin embargo no dejan de ser considerados como partes del mismo pueblo, y precisamente por eso se compite con ellos.

El cristianismo y el judaísmo rabínico surgieron a partir de esta situación de competencia, en el interior de Israel, en torno a la configuración concreta que ese pueblo habría de tener en el contexto de la dominación romana. Jesús nunca intentó introducir una nueva entidad que sustituyera a Israel o que fuera paralela a Israel. Sin embargo, Jesús sí tuvo su propia perspectiva de lo que habría de ser Israel, a veces significativamente distinta de la de otros grupos judíos. Conectando con las tradiciones vivas que hoy conservamos en la Biblia hebrea, Jesús entendió que el reinado de Dios sobre Israel implicaba la reconstitución de Israel como un pueblo sin estado, distinto del imperio romano y distinto también de las demás naciones.

Las alusiones al Israel pre-estatal están claramente presentes en distintos gestos simbólicos de Jesús, como el sometimiento al bautismo de Juan o la elección de los doce “enviados”.¹¹ La historia de las tentaciones de Jesús desenmascara la semejanza estructural entre las tentaciones mesiánicas de los grupos revolucionarios judíos y las políticas del imperio romano, repartidor de reinos entre sus vasallos leales.¹² La no-violencia de Jesús, anclada en las tradiciones de Israel, y en las mismas actitudes de muchos judíos contemporáneos de Jesús, contradice la esencia de cualquier estado como monopolizador de la violencia coactiva en un determinado territorio. No se trataba solamente de decidir cuál habría de ser el verdadero rostro de Israel; al decidir esto, se decidía también cómo Israel habría de presentar una alternativa a la dominación de Roma. Desde el punto de vista de Jesús, Israel tendría que ser distinto a las naciones, renunciando a la retribución violenta, a la configuración estatal, y a la dominación de unos seres humanos por otros.¹³ El misterioso título del “Hijo del Hombre” alude precisamente a la diferencia fundamental entre los imperios *bestiales* que recorren la historia humana y el gobierno de alguien verdaderamente *humano*, que sería por tanto un gobierno compartido por todos

11 Señales de la entrada en la tierra prometida, cf. Jos 2-3.

12 Cf. Lc 4:6.

13 Cf. Lc 22:24-30 par.

los miembros del pueblo de los santos del Altísimo.¹⁴

Hoy día comienza también a ser claro entre los investigadores que Pablo nunca quiso crear una nueva “religión”, separada de Israel.¹⁵ En la competencia en torno al verdadero rostro de Israel, era para Pablo completamente obvio el reconocimiento de otros grupos judíos como pertenecientes a Israel. Y al mismo tiempo era para él perfectamente posible mantener un desacuerdo total sobre la configuración que Israel tendría que tomar en los tiempos finales, una vez venido el Mesías. Así se puede comprender la peculiar posición de Pablo. Por una parte, Pablo entiende que los judíos que no han aceptado al Mesías definen su identidad en función de una Jerusalén que no es libre, porque está bajo el yugo de Roma. Incluso llega a afirmar, como dijimos, que esta sección de Israel dobla su rodilla ante Baal. No se trata, obviamente, de una alusión a la idolatría religiosa, sino a una idolatría política, pues en definitiva añoran para Israel una forma de organización social que es pagana. Frente a ellos, Pablo entiende que las comunidades cristianas emergentes representan una Jerusalén libre, que no dobla sus rodillas ante los sistemas paganos, y que es regida por un Mesías que está sentado a la derecha de Dios.¹⁶

14 Cf. Dn 7.

15 Cf. James D. G. Dunn (2005), *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids. Más radicalmente, P. Eisenbaum, *Paul (2009), Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, San Francisco.

16 Cf. Ga 4:21-31; Ro 11:4.

Por otra parte, Pablo puede proclamar en todo momento, frente a las comunidades cristianas de origen “gentil”, la permanencia del pacto y de las promesas de Dios para Israel.¹⁷

4. La gran traición

La traición a la que me refiero no consiste en que los cristianos, en el siglo I, no empuñaron las armas contra Roma para luchar por la independencia de la tierra de Israel. La traición no consiste tampoco en el hecho de que el judaísmo rabínico haya sido amparado por los romanos a la hora de reorganizar a los judíos derrotados, y que los cristianos no entraran en esa reorganización, manteniéndose de este modo al margen del resto de Israel. La traición tampoco está en las iniciativas, de parte rabínica, para excluir a los cristianos de las sinagogas. De hecho, tras las guerras anti-romanas de los dos primeros siglos de nuestra era, solamente pudieron desarrollarse dos configuraciones de Israel que no necesitaban del Templo ni del estado para sobrevivir cotidianamente: lo que vendría a ser el judaísmo rabínico, organizado sinagogalmente en torno a la *Torah*, y lo que vendría a ser el cristianismo, organizado eclesialmente en torno al Mesías. Estos dos grupos pudieron mantenerse durante siglos en grave desacuerdo, que sin embargo no implicaba una ruptura completa. Contra lo que se suele pensar, la cristología cristiana “alta” no significó una ruptura definitiva con la otra tendencia. La separa-

17 Ro 9-11.

ción se produjo muy paulatinamente, y por motivos más complejos.

Ahora bien, el reconocimiento del mesiazgo de Jesús tuvo el efecto de poner a sus adherentes en una posición difícil con las autoridades romanas, que aceptaban el culto judío como *religio legitima*, pero que conocían los efectos revolucionarios de la apelación a un Mesías. Un filósofo pagano convertido al cristianismo, Justino, refleja estas discusiones “mesiánicas” a la altura del siglo II en un diálogo ficticio con el judío Trifón. Éste sostiene que, si Jesús fuera el Mesías, el mundo habría cambiado. No habría violencia, ni guerra, ni hambre, ni dolor. Pero el mundo, constata Trifón, sigue igual. El interlocutor cristiano, sin embargo, sostiene que los signos de la era mesiánica ya están presentes: el pueblo mesiánico ha transformado sus lanzas en podaderas, y ya no se preparan para la guerra. Entre los creyentes en Jesús ya no hay pobreza, ni hambre. El Mesías, por tanto, ha llegado, y es Jesús.¹⁸

Esta apologética de Justino no es por tanto un proceso meramente teórico, como el término “heresiología”, aplicado a Justino, parece sugerir.¹⁹ Las fronteras respecto a la identidad del Mesías implican también fronteras prácticas, por ejemplo en el mismo compartir de los bienes, tal

18 Cf. Justino, “Diálogo con Trifón”, edición bilingüe en D. Ruiz Bueno (1954), *Padres apologistas griegos*, Madrid: BAC, pp. 300-548.

19 Cf. A. Le Boulluec (1985), *La notion d’herésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, Paris.

como los cristianos lo practicaron durante los primeros siglos. Sin embargo, todavía en el siglo IV encontramos cristianos que comparten su mesa con los judíos, o que llaman a los rabinos para que les bendigan sus campos.²⁰ La ruptura decisiva posiblemente no tiene lugar hasta el momento en que el cristianismo se convierte en “religión”, y esta religión es adoptada como oficial por el imperio. Los romanos entendían la *religio* como un “culto a los dioses” (*cultus deorum*). Los cristianos, que no tenían culto, eran considerados como una superstición (*superstitio*). Para defender su estatuto legal, los cristianos propusieron otro significado de *religio*, en el sentido de una “religación” a Dios. Inicialmente, esta “religación” era la de un pueblo a su Dios. Todavía en el siglo IV, el mismo Eusebio de Cesarea habla de los cristianos como “tribu”. Sin embargo, la conversión del cristianismo en religión oficial del imperio hace desaparecer progresivamente la “tribu” cristiana. Dejó de haber un pueblo cristiano, porque todo el imperio era cristiano. Y el cristianismo fue entonces “religión” *en un nuevo sentido*, que llega a nuestros días: la religión es ahora un “sistema de creencias”.²¹

Lo que he querido llamar “traición” no es algo relativo a las creencias cristianas, ni siquiera a la cristología “alta” de los cristi-

20 Cf. A. W. W. Dale (1882), *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*, London.

21 En parte esto lo señala Boyarin, en “Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines)”, *Jewish Quarterly Review* 1/99 (2009) 7-36.

anos, ya bastante desarrollada mucho antes del concilio de Nicea. Lo decisivo está precisamente en esta transformación de la “tribu” cristiana (mesiánica) en “religión” imperialmente asumida y promulgada. Esta traición tiene múltiples dimensiones. En primer lugar, los cristianos abandonan su extraña identidad, a la vez mesiánica y no-estatal, que era precisamente aquella identidad que les había caracterizado frente a otros grupos judíos del siglo I. En segundo lugar, los cristianos entran en una “nueva alianza”, no ya con Dios y su Mesías, sino con el emperador de Roma, que no por casualidad es quien preside el concilio de Nicea. En tercer lugar, la antigua “Jerusalén libre” se vincula con el imperio que había sido precisamente el destructor de la “Jerusalén terrenal”. En cuarto lugar, las comunidades cristianas asumen una configuración estatal que es completamente extraña a Israel, porque esta configuración ya no es la de los antiguos reinos de Israel o Judá, sino la del imperio de Roma. Y, en quinto lugar, la alianza de los cristianos con el imperio de Roma implica una nueva actitud frente a las comunidades judías: de la *competencia* sobre el verdadero rostro de Israel se pasa a la *persecución*.

Es muy significativo que en la primera carta de Constantino después del concilio de Nicea, dirigida a las iglesias cristianas, el emperador no menciona las conclusiones cristológicas del concilio, sino solamente las determinaciones respecto a la fecha de la pascua, exigiendo a los cristianos no continuar usando el calendario judío.

El pueblo judío ya no ha de ser tenido en cuenta, dice Constantino, y los cristianos “no han de tener nada en común con esa muy odiada chusma”.²² La cuestión verdaderamente importante no es cuando se produce la diferenciación entre las comunidades cristianas y el judaísmo rabínico: mucho depende de los criterios utilizados para determinar cuándo hay una separación entre dos grupos. Lo verdaderamente decisivo es que, al aliarse con el imperio, se producen dos procesos inevitables. Por una parte, para trazar fronteras ya no se recurre a medidas, en definitiva “judías”, como las de no participar en comidas comunes, en matrimonios “mixtos”, o en oraciones comunes. Las medidas de distinción son ahora medidas *estatales*. Por otra parte, el cristianismo, una vez aliado con el imperio, y configurado por él, ya no puede competir por el verdadero rostro de Israel en ningún modo que pudiera ser comprensible para la parte rabínica. El llamado “supercesionismo”, a la vez que pretende “sustituir” a Israel, al mismo tiempo deja de ser comprensible como “Israel”, porque deja de ser un *pueblo públicamente* situado frente a las demás naciones. Ahora toda la *oikumene* es “cristiana”, porque todo el imperio es cristiano, pero ya no hay una “tribu” cristiana.

5. La gran paradoja

De la gran traición emerge una paradoja, que se ha mantenido hasta el siglo XX. La

²² Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini* III, 18.

paradoja consiste en que las comunidades inspiradas por el judaísmo rabínico, manteniendo en Europa una existencia a veces precaria, asumieron una configuración muy semejante a aquello que Jesús y Pablo (entre otros) habían proyectado como el verdadero rostro del Israel de los últimos tiempos.²³ Los hijos de Israel, en Europa, generalmente perseveraron como un pueblo sin estado, y en este sentido fueron verdaderamente un pueblo distinto de todas las naciones de la tierra. Los hijos de Israel, en Europa, fueron un pueblo que no se preparó para la guerra, sino que normalmente fueron capaces de mantener su identidad sin recurrir a las armas. Los hijos de Israel, en Europa, fueron capaces de organizar también distintas formas de solidaridad económica interna, manteniendo niveles de educación superiores a los de su entorno, y así pudieron mostrarse con frecuencia como una “sociedad alternativa”, admirada y envidiada al mismo tiempo. Los hijos de Israel, en Europa, pudieron presentarse *públicamente* como un *pueblo* que, en su diferencia, pudieron dar testimonio de un Dios que es distinto de todos los dioses del paganismo, y de todos los ídolos del cristianismo paganizado.

En su distinción con las naciones, los hijos de Israel pudieron mostrar que la fe monoteísta “hace una diferencia” en el mundo, pues es una fe que libera de los poderes de este mundo, y una fe que por

tanto *necesariamente* constituye un pueblo, *públicamente* situado en diálogo, y en diferencia, con los demás pueblos. Por eso es perfectamente comprensible aquella anécdota, repetida en distintas maneras, según la cual Federico el Grande de Prusia le pide a un filósofo que le dé una prueba de la existencia de Dios. En la edad de oro del racionalismo, el filósofo no responde con un argumento cosmológico u ontológico, sino con una sencilla frase: “los judíos, majestad, los judíos”.²⁴ El testimonio de Israel consiste precisamente en lo que el pueblo de Dios es, y no sólo en lo que el pueblo de Dios *dice*. Frente al fácil “irenismo” de quienes, frente al supercesionismo, sostienen hay dos pueblos de Dios, o un pueblo de Dios dividido en dos entidades distintas, habría que decir que, durante una gran parte de la historia de Europa, lo que con frecuencia sucedió es que solamente un pueblo, solamente una “tribu”, fue reconocible para muchos como pueblo de Dios, que daba testimonio de la alteridad del Dios vivo.

Esta alteridad de Dios, representada por la libertad de su pueblo, nunca dejó de ser representada por un pueblo que nunca pudo dejar de ser otro. Ni la Edad Media, ni la ilustración, ni la era de los nacionalismos, ni la era del socialismo pudieron acabar con esa alteridad. Estamos ante una enorme paradoja o, si se quiere, ante un “supercesionismo” invertido, pues no

²³ Me parece muy importante, y sigo de cerca la contribución de J. H. Yoder (2003), *The Jewish-Christian Schism Revisited*, London.

²⁴ La frase ha sido atribuida a Herder y a otros personajes de la época; también a Pascal, en el contexto de la corte del rey de Francia.

fueron las comunidades cristianas, ya extintas como tales, sino el pueblo judío, el que realizó en gran medida el proyecto no estatal y pacífico de Jesús para Israel. Y esto es más llamativo, por cuanto que los hijos de Israel realizaron este proyecto sin disponer de la interpretación “mesiánica” de la *Torah* (el “Nuevo Testamento”), y sin renunciar nunca definitivamente al ideal de un estado en la tierra de Israel, por más que se subrayara siempre que era el Mesías, el verdadero Mesías, quien únicamente tendría la autoridad para introducir tal estado. En esta perspectiva, algunos intelectuales judíos pudieron pensar, en los albores del sionismo, el significado transcendental de que Israel pudiera mantenerse como un pueblo sin estado.²⁵

Frente a esa existencia pública del pueblo judío como un pueblo distinto, apenas es necesario recordar el lamentable papel de las iglesias cristianas en Europa. No se trata solamente de recordar todas las persecuciones antisemitas de los siglos pasados. También es necesario recordar la dimensión distinta de la publicidad “cristiana”. Por su relativa libertad frente a los estados, el pueblo judío se pudo mantener como un pueblo distinto *frente a todas las naciones*. En este sentido, su publicidad fue, por así decirlo, *universal*. Precisamente por ello, los judíos, a pesar de su distinción frente a otros pueblos, o gracias precisamente a esa distinción, fueron muchas veces los más indicados para expresar los intereses universales

²⁵ Cf. F. Rosenzweig (1921), *Der Stern der Erlösung*, Freiburg i. B., pp. 364-372.

de todos los seres humanos, frente a los intereses particulares de individuos, grupos y, sobre todo, naciones. En cambio, las iglesias cristianas, configuradas cada vez más como iglesias protestantes nacionales, o como iglesias católicas “con sabor nacional”, tuvieron una publicidad muy limitada, porque ésta publicidad se refirió siempre primeramente a las relaciones de la iglesia nacional con un estado concreto, el estado que las sostenía y financiaba. Todavía hoy, cuando se habla de la “religión en el espacio público”, para muchos cristianos la referencia primera es, no el conjunto de las naciones, sino un estado nacional concreto, el estado “de” su iglesia.

6. Después de la paradoja

La paradoja de siglos ha comenzado a llegar a su fin en el siglo XX. El holocausto no fue simplemente un resultado del “neo-paganismo”, ni tampoco fue simplemente un producto del “cristianismo”. Ambas cosas tuvieron que mezclarse para que la ruptura con la “chusma judaica”, preconizada por Constantino, llegara a convertirse en un intento sistemático de aniquilación. Tras el holocausto, Israel se ha vuelto a constituir como estado, determinando de modo esencial la vida y el pensamiento judíos en todos los lugares del mundo. La existencia pública de Israel ya no es la existencia de un pueblo sin estado, sino la existencia de un estado más, hasta el punto de que el significado de la palabra “Israel”, para una gran parte de la humanidad, se vincula a una nación con-

creta del Oriente Próximo, y no ya al pueblo universal de los hijos de Jacob. Antes de la venida (o re-venida) del Mesías, una gran parte del pueblo Israel ha optado por constituirse como una nación-estado a semejanza de “las demás naciones”, repitiendo el proceso iniciado por Saúl y David. ¿Pueden los hijos de Israel seguir siendo la señal de la existencia de Dios? ¿Es posible en esta nueva situación decir todavía “los judíos, majestad, los judíos”?

Por su parte, los estados “cristianos”, surgidos del constantinismo, han iniciado procesos de secularización, más o menos intensos, en los cuales las “iglesias”, muchas veces a su pesar, comienzan a enfrentarse con la necesidad de pensarse a sí mismas como tales iglesias, y no solamente como secciones de un estado cristiano. El cristianismo como “religión” (en el sentido constantiniano de un “sistema de creencias”) empieza a dar paso al cristianismo como “pueblo” (o como “tribu”), por más que este proceso se haga con frecuencia contra la voluntad explícita de los cristianos, renuentes a ceder privilegios, o nostálgicos de un pasado que difícilmente puede volver. Los cristianos se ven después de dieciséis siglos ante la posibilidad de convertirse de nuevo en un pueblo sin estado, y esta posibilidad tal vez les aterroriza. El activismo político, el juego de influencias, la lucha por los “derechos” de las iglesias, o la vinculación del cristianismo con la suerte de Europa o de Estados Unidos, son con frecuencia maneras para evitar ese proceso aterrorizador. Y, sin embar-

go, este proceso es una oportunidad magnífica para el cristianismo.

Todavía en la primera mitad del siglo XX, eruditos judíos como Martin Buber seguían planteando a los cristianos la misma objeción que Trifón en el diálogo de Justino: si el Mesías ya hubiera venido, el mundo habría cambiado. Sin embargo, los teólogos cristianos del siglo XX ya no podían responder como Justino, mostrando la existencia de un pueblo en el que, de alguna manera, se habrían comenzado a realizar las promesas de la era mesiánica, y tenían que conformarse con reinterpretar el mesianismo en términos más bien generales y abstractos, sin referencia a la *publicidad* de un pueblo.²⁶ Un mesianismo concreto requiere empeño la existencia de un pueblo mesiánico, por más que este pueblo esté cargado de dificultades, limitaciones y ambigüedades. Para decir “los judíos, majestad”, no se necesitaba que los judíos fuera un pueblo perfecto, sobre el que se pueda pronunciar algún tipo de “teología de la gloria”, que ignore los límites del peregrinar humano en este mundo. Para que el evangelio de Juan pueda decir “venid y lo veréis”,²⁷ no se requería que el movimiento de los seguidores de Jesús fuera perfecto. Basta con que los seguidores de Jesús formen un pueblo que, por su

26 Cf. J. Moltmann (1995), “Jesus zwischen Juden und Christen”, en *Evangelische Theologie* 1, 1995, pp. 49-63. Moltmann entiende que la objeción mesiánica es original de Martin Buber, de quien la habría tomado Schalom Ben-Chorim. Sin embargo, es la misma objeción que ya encontramos en el Trifón de Justino.

27 Cf. Juan 1:39-40.

referencia constitutiva a la llibertat de Dios, sea distinto de todas las naciones.

Cuando los cristianos temen que la pérdida de poder político en los países occidentales implique una pérdida de relevancia social, están implícitamente diciendo, contra toda evidencia, que la existencia de los judíos en Europa habría sido irrelevante para Occidente. Además, como ponen de relieve los sociólogos, lo verdaderamente relevante en nuestro mundo no está en las viejas instituciones vinculadas a los estados nacionales. Lo verdaderamente relevante se encuentra más bien en aquellos movimientos, de todo tipo y condición, que son capaces de reelaborar desde sus raíces la identidad humana, proporcionando el sentido de la vida que la economía no puede aportar.²⁸ Del mismo modo, quien afirma que la idea de una iglesia “más allá del sistema” es totalmente impracticable, parecería tener que afirmar, al mismo tiempo, que la vida de los judíos en Europa no fue posible. Y aquí es donde la “teología de la gloria” es más bien una “teología de la cruz”, porque ciertamente el judaísmo existió en Europa, pero existió bajo la sospecha, la marginación y la persecución. Y del mismo modo que no se puede decir que sea imposible ser cristiano más allá del sistema, hay que asumir que una existencia más allá del sistema tiene que contar con la posibilidad del sufrimiento y de la persecución.

Algunos cristianos han afirmado que el cristianismo murió en Auschwitz. Y algunos judíos han afirmado con cierta precaución que “su” judaísmo, el judaísmo sinagoga, podría estar muriendo en las guerras contra el pueblo palestino.²⁹ Por lo que toca al cristianismo, se podría decir que en Auschwitz llegó a su culminación lo que había comenzado con Constantino, en el siglo IV de nuestra era. Si eso fue el cristianismo, tal cristianismo parece estar herido de muerte en Europa. Sin embargo, es posible que eso no fuera el cristianismo, y que el cristianismo original tenga ahora la oportunidad de mostrar su verdadero rostro, asumiendo la herencia crítica de la Biblia hebrea y del pueblo hebreo, de Jesús, de Pablo, de las primeras comunidades cristianas, y de todos los movimientos de reforma a lo largo de los últimos dieciséis siglos. Porque la verdadera relevancia pública del cristianismo no consiste en las declaraciones ni en los juegos de influencia. La mayor y más grande relevancia pública de la iglesia consiste en que el pueblo de Dios sea, como está llamado a ser, un *pueblo universalmente público*, que en su publicidad muestra lo que podría significar que Dios reine por medio de su Mesías.

28 Cf. M. Castells, La Era de la Información. vol. 2: El poder de la identidad, México, D. F., 2001.

29 Cf. D. Boyarin, Border Lines, op. cit., p. XIV.

La legitimació del sobiranisme en la societat global. El cas català

Joan Albert Vicens

En els darrers anys s'ha produït un augment formidable del percentatge de la població catalana favorable a la creació d'un estat català independent. Al llarg de dècades, les enquestes atribuïen al sobiranisme català entre un 10% i un 15% de l'electorat. Avui totes indiquen que supera el 50%. La xifra és més alta si hi afegim els qui voldrien una Catalunya sobirana, però articulada federal o confederalment amb la resta dels pobles d'Espanya. Els qui aposten per mantenir la situació actual no superen el 20%¹.

En les eleccions autonòmiques de 2012 van vèncer clarament els partits sobiranistes en detriment dels partits nacionals oposats a l'autodeterminació: PSOE, PP i Ciutadans². El 23 de gener de 2013 una majoria de dos terços del Parlament va declarar que "El poble de Catalunya té, per raons de legitimitat democràtica, caràcter de subjecte polític i jurídic sobirà". El 13 de desembre del mateix any, CiU,

1 En l'enquesta del CEO de la passada primavera relativa a la pregunta pactada per a la consulta del 9 de novembre de 2014, un 47% dels votants apostarien per la independència de Catalunya (el 57,6% dels vots emesos si es deixen de banda els que no pensen votar, un 11%) i només el 19% dels enquestats votaria que no. Voldria que Catalunya fos un estat el 56% del enquestats.

2 Els partits sobiranistes van aplegar el 57,8% dels vots mentre que els obertament contraris a la consulta d'autodeterminació significaren el 34,8%.

ERC, IC i CUP pactaven la pregunta i la data per una consulta sobre la independència de Catalunya, a realitzar el 9 de novembre de 2014. Les eleccions europees del maig de 2014 han ratificat l'alça del bloc sobiranista. Avui totes les enquestes electorals a Catalunya vaticinen uns resultats encara més favorables al sobiranisme català i avancen una futura victòria d'ERC, el partit més inequívocament independentista³.



Aquest canvi radical ha estat impulsat i acompanyat per formidables i pacífiques mobilitzacions populars, manifestacions multitudinàries que fins i tot en les seves

3 Vg. per exemple l'enquesta del GESOP per a El Periódico publicada el 24 de juny de 2014.

quantificacions més modestes⁴ resulten aclaparadores: en qualsevol país del món n'hi hauria prou per canviar governs, trasbalsar sistemes polítics o motivar decisions transcendents destinades a atendre poc o molt les demandes plantejades.

En aquest context, el govern català d'Artur Mas malda per convocar dins la legalitat una consulta popular que permeti l'expressió del poble de Catalunya en relació al seu futur dins o fora de l'Estat espanyol. A l'altra banda, el govern espanyol, presidit per Mariano Rajoy i sostingut per la majoria absoluta del PP, nega l'encaix constitucional d'aquella consulta i rebutja el dret d'autodeterminació al poble de Catalunya recordant que la sobirania pertany només a "la nació espanyola, pàtria comuna i indivisible de tots els espanyols"⁵.

No obstant això, són molts els constitucionalistes (Roca Junyent, Herrero de Miñón (tots dos "pares" de la Constitució), Rubio Llorente, Pérez Royo, Pisarello, etc.) que admeten la legalitat constitucional d'una consulta popular (no d'un referèndum) que permeti conèixer l'opinió dels catalans sobre la seva possible independència i que, en funció dels seus resultats, obri una negociació entre les institucions espanyoles i catalanes. Una part de l'espectre polític català i espanyol aposta per una reforma federal de

la Constitució (l'anomenada 3^a via) com a fórmula per establir un nou *status quo* amb l'acceptació dels catalans i la resta d'espanyols. El majoritari PP s'oposa avui a aquesta reforma.

Paral·lelament, el govern espanyol amenaça una Catalunya independent amb l'exclusió indefinida de la UE i de tots els organismes institucionals: el ministre d'Exteriors García Margallo parlava d'una Catalunya vagant pels segles dels segles en els espais siderals (sic)⁶. També li auguren un daltabaix social i econòmic, un empobriment al llarg de dècades, el col·lapse de les seves exportacions o la reclusió dins de fronteres impermeables. Mai es diu que tot això, si passés, no seria la realització d'un destí cec i implacable, sinó el resultat d'un boicot total de l'estat espanyol al nou estat independent. Aquestes amenaces, de moment, estan reforçant a Catalunya els partidaris de la secessió. Paradoxalment, els mateixos que presenten el moviment sobiranista català com la negociació absurda de la realitat secular de la nació espanyola l'acusen també d'anar contra el sentit de la història, que apunta a la dissolució dels estats europeus dins l'Europa unida.

Alguns líders europeus (Barroso, Merkel, Valls...) fan costat a les autoritats espanyoles; molts d'altres guarden silen-

4 Per exemple, l'entitat Societat Civil Catalana ha rebaixat fa poc, després d'un estudi fotogràfic detallat, a 800.000 els participants en la cadena humana de la Via Catalana del setembre 2013.

5 Article 2 de la Constitució espanyola de 1978.

6 El ministre deia que una declaració unilateral d'independència de Catalunya la "condenaria a vagar per el espacio sin reconocimiento y a quedar excluida de la Unión Europea por los siglos de los siglos" (La Vanguardia, 10-3-2014).

ci. Els “poders fàctics” espanyols (i una part dels catalans): les grans empreses, els bancs, els militars, els “intel·lectuals” més influents als *media*⁷ i la immensa major part dels mitjans de comunicació (amb *El País* i *El Mundo* al capdavant) són obertament hostils al sobiranisme català i el presenten com un moviment sinistre i antidemocràtic. No hi falta qui l’associa obertament al terrorisme d’ETA, al racisme, al feixisme, al nacionalisme ètnic i segregacionista, el decisionisme nazi de Carl Schmidt i, sovint, a la defensa dels interessos mesquins d’una nació rica però insolidària en relació als pobles més pobres de l’Estat espanyol. El comú denominador dels detractors és la negació que Catalunya sigui un subjecte polític sobirà. Només excepcionalment arriben des d’Espanya veus de complicitat, comprensió i respecte a la voluntat dels catalans⁸.

7 En el manifest “Libres e iguales” de juliol de 2014 (signat entre d’altres per M. Vargas Llosa, Andrés Trapiello, Jon Juaristi, Arcadi Espada, Jorge Martínez Reverte, etc.) llegim: “El secesionismo catalán pretende romper la convivencia entre los españoles y destruir su más valioso patrimonio: la condición de ciudadanos libres e iguales. El nacionalismo antepone la identidad a la ciudadanía, los derechos míticos de un territorio a los derechos fundamentales de las personas, el egoísmo a la solidaridad. Desprecia el pluralismo social y político, y cuando trata de establecer fronteras interiores arrincona como extranjeros en su propio país a un abrumador número de ciudadanos. El secesionismo catalán se hermana con el populismo antieuropeo y promueve la derrota de la democracia española. Evitar esa derrota es responsabilidad de todos y la primera obligación de los partidos políticos”.

8 Pablo Iglesias, líder de *Podemos*, per exemple, deia el gener de 2014 que “Cualquier demócrata debe celebrar que la gente pueda decidir, me parece indiscutible. Negar el derecho de la gente a dar su

Tot i les crítiques, que intenten fer forat en l’opinió pública, el moviment sobiranista català s’està caracteritzant (negar-ho és simplement mentir) pel seu caràcter popular, cívic, socialment transversal, políticament plural, pacífic i estrictament democràtic. Qualsevol que visqui a Catalunya o que conegui mínimament la seva realitat social sap que sense la participació en el procés d’un percentatge molt significatiu de la població no nascuda a Catalunya, directament castellanoparlant o amb família fora de Catalunya, la majoria sobiranista no s’hauria consolidat.

Fins aquí he intentat descriure a grans trets una situació política que avança cap a un futur ple d’incerteses. El que faré a

opinión es una barbaridad. A mí me encantaría que los catalanes o los vascos no se fueran y pudiéramos construir un país de países, con muchas naciones, pero ¿quién soy yo para decir a un ciudadano de Cataluña qué ha de votar, cómo se debe sentir ni qué debe ser? Tenemos máximo respeto por las decisiones que se toman democráticamente, nos parece absolutamente indiscutible. Yo siempre digo que soy patriota, pero para mí ser patriota no tiene nada que ver con amenazar catalanes o vascos, ni decir que el ejército ha de salvaguardar la unidad de la nación. Los que se llenan la boca con la palabra España son los mismos que tienen cuentas en Suiza y que destruyen los servicios sociales. Y esto también vale para los catalanes de derechas que gobiernan Cataluña. Pero los que entendemos que la patria también es el derecho de todos a tener una sanidad y una educación decente y unos sistemas de protección sociales, el derecho de cada uno de tener una identidad nacional propia nos parece indiscutible. Ojalá los catalanes puedan votar, y cualquier demócrata debe respetar lo decida la ciudadanía de Cataluña. Ojalá pudiéramos continuar juntos, pero eso será si todo el mundo lo quiere. Si los catalanes no quieren, no hay nada que discutir.”, i afegia: “ Y no importa qué colores tenga el mapa de Europa en un futuro mientras haya democracia y se garantice el acceso de todos a la sanidad y la vivienda, que se respeten los derechos humanos, en definitiva” (El país, 19-1-2014).

continuació és reflexionar sobre la disputada qüestió de la justificació o legitimitat del sobiranisme català. Quan parlo de justificació no em refereixo a l'explicació de les causes històriques, polítiques, psicològiques i socials que l'han impulsat fins a quotes tan elevades. Això mereixeria una anàlisi detallada del que s'ha esdevingut en el període constitucional (1978-2014), de les conseqüències de la crisi econòmica a Catalunya, o de les emocions i les il·lusions col·lectives que impulsen el procés sobiranista. Sobre aquest darrer punt, val la pena citar una confidència atribuïda per una font fiable a Alfredo Pérez Rubalcaba en una trobada amb personalitats catalanes: "Els espanyols ho tenim pelut per combatre l'independentisme català –deia Rubalcaba–, perquè aquest compta amb tres "Es" difícils de contrarestar: l'Èpica: ofereix al catalans un combat pacífic però heroic per una causa justa; l'Esperança: la meta proposada és un país nou, per estrenar, millor que els altres, sense els defectes de l'Espanya actual, i l'Estètica: la gent es manifesta sota un mar de senyeres, en concentracions multitudinàries, familiars, impecables plàsticament". La crisi profunda que pateix l'Estat Espanyol en tots els aspectes convida a fugir-ne, i aquesta decepció s'expressa en els joves que emigren per buscar feina a l'estranger, per canviar de país i de vida, i en els milions de catalans que volen ser estrangers en relació a Espanya.

En aquest article, però, no vull parlar de les causes socials, econòmiques o psicològiques d'aquesta creixent ruptura

política i sentimental entre Catalunya i Espanya; no vull tractar sobre les dificultats, avantatges o inconvenients de la creació d'un estat català i tampoc no vull entrar a examinar altres alternatives a la simple independència amb els seus respectius avantatges i inconvenients: federalisme, confederació, pacte fiscal, recentralització, etc. No entro a valorar, en fi, l'oportunitat o la urgència del procés sobiranista en el context polític i econòmic actual, ni la forma en què ha estat conduït. *Només m'interessa aquí la qüestió teòrica de la legitimació política, ètica i històrica de l'opció sobiranista.* Deixant de banda la resta d'assumptes, tant o més importants, em pregunto només si el procés sobiranista català és legítim; si hi ha bones raons que emparin la seva legitimitat en el context de la societat global.

Sabem de sobres que les bones raons no són quasi mai decisives en política, on compten més els interessos, les oportunitats, les circumstàncies concretes, les aliances, els lideratges, les expectatives, els sentiments, els corrents d'opinió, els imprevistos, la propaganda, les mentides repetides mil vegades, etc. Això, tanmateix, no li resta a la raó un paper crucial en la justificació de les decisions polítiques. Renunciar-hi equival a encomanar-se a la demagògia i a l'atzar.

1. La legitimació política del sobiranisme català

Un principi recurrent de legitimitat políti-

ca del sobiranisme català ha estat l'apel·lació al "caràcter nacional" de Catalunya. "Som una nació, nosaltres decidim" era el lema de la manifestació realitzada el 10 de juny de 2010 contra la sentència del Tribunal Constitucional sobre l'estatut de Catalunya⁹.

La idea bàsica és que si Catalunya és una nació ningú li pot negar el dret a decidir el seu futur i a esdevenir estat independent. El nacionalisme català més tradicional fa seva la concepció organicista de la "nació cultural" que podem remetre a Herder o Fichte. Catalunya és una nació, segons aquest sector, perquè és una comunitat amb una llengua, una tradició i una trajectòria històrica pròpies que defineixen la seva personalitat com a poble; hi ha una tradició secular d'institucions polítiques pròpies que constitueixen la base històrica de la voluntat catalana d'autogovern. Per una nació com a la catalana, la creació d'un estat propi és un destí natural.

Un sector dominant del nacionalisme espanyol, tan essencialista com l'anterior, sosté, per contra, que la nació autèntica és Espanya; assegura que ha estat la primera nació europea, amb una història de cinc segles, protagonista d'empreses tan colossals com la colonització d'Amèrica; la seva llengua pròpia i comuna és el castellà (les altres llengües tindrien un caràcter "regional" i subsidiari) i el seu

⁹ Segons la Guàrdia Urbana de Barcelona va reunir a 1,1 milions de persones. Molts l'assenyalen com el punt de partida del procés sobiranista.

espai cultural és la Hispanitat¹⁰. Existeix una versió més voluntarista del nacionalisme espanyol, l'anomenat "patriotisme constitucional", que assenyalava el pacte constitucional de 1978 com el moment fundacional de l'Espanya actual, una i diversa, un pacte legitimat democràticament per tot el poble espanyol i el poble català en particular, un acord que va vincular en un únic projecte nacional tots els espanyols amb les seves idees, llengües i cultures diverses. Des d'aquest punt de vista, la diversitat cultural i lingüística seria un dels trets de la identitat espanyola. El subjecte d'aquest pacte seria el conjunt del poble espanyol, l'únic sobirà i l'únic legitimat per modificar-lo: en cap cas això podria dependre de la voluntat d'una part del país.

¿Pot ser l'apel·lació a la "nació" el principi bàsic de legitimació del sobiranisme català (i de qualsevol sobiranisme, inclòs l'espanyol)?

La resposta, en la meua opinió, ha de ser negativa. És cert que hi ha *una part* dels

¹⁰ La inclusió de la diversitat cultural en la identitat espanyola es pre-constitucional i la trobem, per cert, en el mateix testament polític de Francisco Franco. Mariano Rajoy, en el "Debate sobre el Estado de la Nación" al Congrés dels diputats el 25-2-2014 declarava: "Ni queremos dividirnos ni nos conviene. No nos hemos inventado la unidad esta semana. Los españoles formamos parte de la misma nación desde hace siglos, durante los cuales hemos compartido la misma historia, la mismas fortunas y las mismas calamidades, mezclando nuestras sangres y cruzando nuestras familias. Por eso consideramos la unidad como un valor superior. No porque esté en la Constitución. La incluimos en la Constitución porque la consideramos un valor superior que refrenda una tradición, una memoria y un patrimonio comunes".

catalans que formen una comunitat cultural que comparteix llengua, símbols, tradicions, uns mateixos referents històrics, una identitat nacional i un sentiment patriòtic¹¹. Però és veritat també que, considerades en el seu conjunt, ni Catalunya ni Espanya ja no compleixen els requisits d'allò que s'anomena "nació" en la versió "orgànica" o "cultural" del terme: la nació entesa com a societat culturalment homogènia, hereva de tradicions, dipositària d'una memòria històrica, amb un fort sentiment identitari. La societat catalana i la societat espanyola són comunitats plurals des de tots els punts de vista: origen, llengua, tradicions, mites, símbols, referents històrics, costums, mentalitat, creences religioses, projectes polítics. El concepte de "nació cultural" no els escau; tan sols representa el que *alguns* catalans o espanyols creuen que són les comunitats polítiques de què formen part. *De fet*, allò que existeix realment avui és una única societat mundial entesa com una xarxa de relacions transfrontereres de tota mena, més sòlides que els vincles nacionals, una trama espessa que connecta empreses, institucions, professionals i persones, els quals condicionen recíprocament i habitualment les seves pràctiques i formes de vida i integren un sistema social únic que els estats no governen. Les comunitats polítiques i les "nacions culturals" són simples fragments d'aquesta xarxa mundial i només inclouen *algunes* de les relacions, no les més deci-

sives, que afecten els seus membres.

En segon lloc, crec que una diferència cultural, un suposat caràcter nacional o una trajectòria històrica, no poden justificar *per si soles* la declaració de sobirania d'una comunitat, no pas perquè pensi que una comunitat cultural no tingui el dret a proclamar-la, sinó perquè, en la meua opinió, aquest dret el té també una comunitat política que no presenti aquestes "característiques nacionals". La possessió d'una llengua pròpia, per exemple, fonamenta el dret a usar-la en tots els àmbits de la vida personal i social (escola, mitjans de comunicació, administració...), però no fonamenta els drets polítics de la comunitat que la parla. La possessió d'una cultura particular genera drets culturals però no pas drets polítics.

Dit altrament: el dret a l'autodeterminació d'una comunitat política reposa única i exclusivament sobre la *voluntat democràtica d'autogovern*, pacíficament expressada, respectuosament exercida, de la majoria dels seus ciutadans, i no sobre uns determinats trets culturals, un passat històric o unes tradicions. Catalunya és avui la comunitat política que, resident en un determinat territori, *vol* exercir pacíficament el dret democràtic d'administrar-se a si mateixa fins al mateix límit en què ho fan altres societats d'arreu del món. Això la converteix legítimament en un poble en procés d'autodeterminació. No cal res més. El sobiranisme català pot prescindir de ser nacionalista; només cal que sigui l'expressió d'una comunitat política amb voluntat

11 Segons les darreres enquestes del CEP (Centre d'estudis d'opinió de la Generalitat de Catalunya) no arriba mai al 20% el percentatge d'ndependentistes catalans que ho són per raons identitàries.

independentista. Hi ha qui parla, en aquest cas, d'una "nació política" reduint el concepte de nació als límits assenyalats: una comunitat política que manifesta democràticament la seva voluntat d'autogovern i que mereix ser consultada al respecte. Escoltem l'autoritzada veu del constitucionalista Francisco Rubio Llorente: "Si una minoría territorializada, es decir, no dispersa por todo el territorio del Estado, como sucede en algunos países del Este de Europa, sino concentrada en una parte definida, delimitada administrativamente y con las dimensiones y recursos necesarios para constituirse en Estado, desea la independencia, el principio democrático impide oponer a esta voluntad obstáculos formales que pueden ser eliminados. Si la Constitución lo impide habrá que reformarla, pero antes de llegar a ese extremo, hay que averiguar la existencia, y solidez de esa supuesta voluntad"¹².

De fet, contra el que pensen molts espanyols, el sobiranisme català s'expressa avui en termes no nacionalistes convencionals i en això rau segurament el seu èxit social a Catalunya. L'apel·lació a la "nació cultural" retrocedeix. Els principals líders independentistes projecten com a fita de futur una Catalunya oberta a tots els orígens, identitats, llengües i cultures, que resulti de la integració i la participació d'aquells que viuen i treballen al nostre país¹³.

12 Cf. F.Rubio Llorente, Un referendun para Cataluña, El país, 8-10-2012. Rubio Llorente va ser magistrat del Tribunal Constitucional>.

13 Vegem, a tall d'exemple, com en parla el suposa-

La Constitució espanyola, que proclama el poble espanyol com l'únic subjecte polític sobirà, no hauria de ser un obstacle insalvable per a les aspiracions catalanes: són les lleis les que s'han d'adaptar a la voluntat dels pobles i no aquests els que han de reprimir indefinidament els seus projectes col·lectius a causa de lleis que ja no responen a la seva voluntat. Ja hem dit que juristes reputats han assenyalat diverses vies per encaixar la consultar del

dament ultranacionalista ex-dirigent d'ERC Josep Lluís Carod Rovira: "Justament, el passat és allò que els catalans d'avui, d'origens geogràfics, familiars, socials, culturals, lingüístics i religiosos tan diversos, tenim diferent. Però el futur, en canvi, és allò que tots podem compartir, tant se val d'on vinguem, els cognoms que duguem i l'idioma que parlem a casa, perquè el futur encara no existeix i, sobretot, s'ha de fer: el podem fer, doncs, i el podem fer junts. (...) La idea d'una Catalunya mosaic, en la qual només una part de la societat és catalana, constitueix una veritable temeritat. Una part catalana, minoritària, al costat d'una altra d'espanyola, magribina, equatoriana, senegalesa, argentina, romanesa, filipina, a parts iguals, en una mena de fira de la diversitat permanent, seria el suïcidi de Catalunya com a país. La Catalunya diversa viu i es reconeix en un espai comú i compartit, per decisió voluntària, que és el de la catalanitat assumida, viva i dinàmica, en construcció permanent per sobre dels orígens diversos de cadascú.(...). Cal abandonar l'empat infinit de la confrontació entre dues identitats essencialistes (la del nacionalisme que té estat i la del nacionalisme que no en té i el pateix, la del "només som catalans o només som espanyols") per guanyar l'adhesió de la totalitat de la ciutadania a la construcció d'un projecte nacional lliure, comú, compartit, de futur, que es basi en la seva voluntat majoritària: un projecte nacional, doncs, nou. Fóra absurd de plantejar-se un horitzó nacional que es basés en els mateixos postulats ideològics que els estats que avui per avui limiten la vida col·lectiva a societats nacionals diferenciades. La nova idea de nació ha de ser necessàriament oberta, com correspon a una realitat social complexa com l'actual, però en la qual la diversitat és vista com a motor i força, i no com a amenaça a abatere"; Josep Lluís Carod Rovira (2012), Identitats i nació en construcció. El cas català, *Diversia*, II. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.

9 de novembre en la legalitat espanyola¹⁴; només cal que existeixi la voluntat política d'implementar-ne alguna.

No veig tampoc la manera de justificar que la revisió del pacte constitucional exigeixi l'acord de tots els que van participar en la seva gestació. Aquesta norma no està vigent en cap esfera de la vida, on s'accepta que, seguint un procés raonable, la gent pugui desdir-se dels acords i contractes que ha subscrit, negociant-ne la rescissió, assumint-ne lògicament els costos, però sense ser mai privada del seu dret a decidir. Els pobles civilitzats haurien de mostrar-se capaços de renegociar, redefinir i canviar les seves normes de convivència i els seus pactes sobre la base del respecte recíproc, els interessos compartits i l'acceptació final de la voluntat dels ciutadans. El periodista Iñaki Gabilondo es cansa de repetir que els espanyols han d'aspirar a que Catalunya romangui dins l'Estat espanyol no pas perquè no tingui cap altra alternativa i sigui obligada a fer-ho, sinó perquè "vulgui" quedar-s'hi. Convé recordar que la Carta de les Nacions Unides declara en el seu article II.2 que l'ONU es proposarà: "Fomentar entre les nacions relacions d'amistat basades en el respecte al principi de la igualtat de drets i al de lliure determinació dels pobles", i que el Tribunal Internacional de La Haya en una resolució del 22-7-2010 relativa al cas de Kosovo afirmava que no existeix

en el dret internacional cap norma que prohibeixi les declaracions unilaterals de independència. L'economista Xavier Sala i Martín ha escrit sovint que en el món del segle XXI no té sentit que qualsevol assumpte social i polític estigui sotmès a les normes de la negociació i la decisió democràtica excepte les fronteres dels estats, que molts encara volen canviar o conservar a canonades.

Seria convenient, doncs, obrir un debat polític que, deixant de banda les amenaces espanyolistes o els somnis catalanistes, permetés confrontar respectuosament les opinions favorables o no a la secessió de Catalunya, un debat el més racional possible basat en l'examen rigorós de totes les opcions (independència, confederació, federació, Constitució de 1978...), la seva viabilitat i les seves conseqüències per uns i altres. Aquest diàleg podria incloure l'oferta d'un nou marc de convivència dins l'Estat espanyol com a alternativa a la separació, o la negociació d'un nou marc de convivència i col·laboració estreta entre una Espanya i una Catalunya sobiranes. La decisió final sobre el destí de Catalunya correspon als ciutadans catalans que, segurament, optaran per aquella alternativa que els sembli més favorable als seus interessos i expectatives i que preservi millor els lligams positius entre els pobles peninsulars i les relacions i vincles de què depèn la seva inserció en la societat global.

14 Vg. Informe "La consulta sobre el futur polític de Catalunya" del Consell Assessor per a la Transició Nacional que explica fins a cinc vies legals per a la consulta catalana.

2. La legitimació ètica del sobiranisme català

Més enllà de la legitimació política del sobiranisme català caldria veure si aquest reposa sobre bases ètiques acceptables. De fet, molts vegades ha estat atacat com una opció immoral: segons els seus detractors manifesta l'egoisme i la insolidaritat d'un poble relativament ric que ja no està disposat (i menys en temps de crisi) a compartir els seus recursos amb les altres regions menys desfavorides de l'estat espanyol. S'argumenta que Catalunya actua com els rics que es resisteixen a acceptar un sistema fiscal progressiu i redistributiu¹⁵. Els catalans ignorarien en la seva obcecada idea d'anar a la seva que una Espanya sense Catalunya seria més pobre; la independència de Catalunya la pagarien les regions més desfavorides de l'estat espanyol.

La perspectiva moral exigeix, doncs, un *plus* de justificació a la decisió d'escindir un territori, més enllà dels arguments estrictament democràtics. Es podria arribar a dir que la secessió està justificada des d'un punt de vista polític i democràtic, però és èticament rebutjable. Que una decisió sigui democràtica no garanteix que sigui justa.

15 En aquesta línia, el líder del PSOE, Alfredo Pérez Rubalcaba, denunciava al Congrés dels diputats el 8-4-2014 el caràcter "dañino e insolidario" del sobiranisme català que, deia, li recordava el de d'altres forces polítiques en el paísos del nord d'Europa en relació als del Sud. A l'octubre de 2012, poc després de la gran manifestació del 11-9-2012, una enquesta de *NC Report* publicada a *La Razón* assenyalava que un 56% dels espanyols jutjaven que Catalunya era un regió essencialment insolidària amb la resta d'Espanya.

En el nostre cas, aquest plus ètic es fonamenta en el fet que la secessió de Catalunya vol ser *la resposta legítima a una situació d'injustícia* que ja no troba cap solució dins del marc constitucional espanyol. El sentiment de patir una injustícia que no té remei a Espanya, i que no en té perquè ni tan sol és reconeguda, és la principal base racional de l'opció independentista (prescindint de qualsevol mentalitat nacionalista) de la part més significativa de l'electorat català.

La discussió hauria de centrar-se, doncs, en l'existència o no d'aquesta injustícia. Uns la neguen i uns altres l'afirmen citant una corrua de greuges, dels quals n'essentem els principals: 1) un dèficit fiscal desmesurat que fa que els ciutadans catalans aportin amb els seus impostos més que la mitjana de l'estat (cosa lògica) però que disposin de recursos per finançar els serveis públics per sota de la mitjana (cosa injusta); 2) la convicció que els ciutadans de Catalunya (no només ells, però *ells també* i de manera principal) financen un sistema ineficient de redistribució de la riquesa basat en el subsidi que no ha servit a l'objectiu d'emancipació de les regions més pobres d'Espanya; 3) la intrusió constant del govern central en el sistema educatiu català amb el pretext de defensar unes poques famílies que demanen una escola en castellà, (quan el mateix govern ignora les peticions de milers de famílies valencianes que demanen una escola en català-valència); 4) el tractament del català com a llengua de segona divisió per part de l'administració estatal;

5) el dèficit crònic d'inversions públiques en infraestructures a Catalunya; 6) l'incompliment sistemàtic dels grans acords Catalunya-Espanya, amb la laminació constant de l'autogovern català a base de normatives estatals que suprimeixen o limiten enormement les prerrogatives de la Generalitat; 6) l'esmena d'aspectes nuclears de l'Estatut d'Autonomia pactat amb les Corts i votat pel poble català l'any 2006 per part d'un Tribunal Constitucional polititzat i manipulat, després d'una funesta campanya de recollida de milions de signatures arreu d'Espanya, produint-se finalment la situació paradoxal que altres estatuts d'autonomia d'altres comunitats mantenen articles que han estat suprimits en l'Estatut català. I podríem continuar. En tot cas, és cert que hi ha a Catalunya un sentiment força majoritari de falta de respecte i d'indignitat, que expressa una situació injusta que només la sobirania plena podria corregir.

No entro a detallar aquí les bases objectives d'aquestes queixes. Crec, personalment, que es basen en fets positius, però ja sabem que aquests són sempre susceptibles de diverses perspectives i interpretacions que mereixen ser discutides. Només vull establir la tesi que si l'apel·lació a la voluntat democràtica dels catalans és el principi que legitima políticament l'independentisme, *l'objectiu de corregir una situació injusta és allò que mobilitza i legitima èticament aquella voluntat*. Si el debat sobre Catalunya es pogués mantenir en termes d'honestetat intel·lectual, eliminant tant com fos

possible el soroll i la propaganda, es podria determinar l'abast real d'aquella injustícia denunciada pel sobiranisme i les formes d'evitar-la. Es probable que un sector important dels qui avui aposten per al secessió deixaran de fer-ho si arriben a la convicció que aquella situació injusta serà reconeguda i rectificada en un nou marc constitucional espanyol sobre el qual podran pronunciar-se en una consulta d'autodeterminació on totes les possibilitats restin obertes.

És igualment raonable conjecturar que la relació entre Catalunya i Espanya milloraria substancialment a partir del reconeixement respectuós d'ambdues sobiranes, sense que això hagués de comportar trencaments, hostilitats o noves fronteres. La part catalana vol inequívocament que el nou estat català s'obri sense reserves a una relació intensa, fructífera, solidària i familiar amb Espanya¹⁶. El filòsof Xavier Rubert de Ven-

16 Així ho declara el Consell Assessor de la Generalitat en el seu informe Les relacions de cooperació entre Catalunya i l'Estat espanyol: "El Procés de Transició Nacional que podria portar Catalunya a esdevenir un Estat independent ha de ser entès com una gran oportunitat per establir un nou marc de relacions de cooperació estretes i constructives amb l'Estat espanyol a partir del reconeixement mutu dels dos estats, en la que hauria de ser una futura relació lleial entre iguals. En cap cas, doncs, la independència no es pot entendre com l'expressió d'una voluntat d'aïllament o de desconexió respecte de l'entorn polític, econòmic i cultural al qual es pertany, avui més extens que mai. Tot al contrari, aquest procés s'orienta a permetre que Catalunya sigui present amb veu i personalitat pròpia en l'escena internacional. Per tant, seria absurd concebre aquesta independència com una via de ruptura amb Espanya. Primer, perquè en un món globalitzat l'aïllament és inconcebible. Però, encara més, perquè tal com es pot desprendre de les manifestacions ex-

tós, antic eurodiputat del PSOE, recorda sovint que “dues persones només es poden abraçar si prèviament es separen”, i augura que el mateix passaria entre la comunitat catalana i els altres pobles d'Espanya després d'una separació política pactada¹⁷.

3. La legitimació històrica del sobiranisme català

Quan parlem de legitimació històrica no al·ludim a un passat de suposada plena sobirania catalana que avui justificaria el dret a recuperar-la. Catalunya havia tingut fins a 1714 unes institucions d'autogovern que foren eliminades al final de la Guerra de Successió, amb la victòria borbònica. La memòria històrica d'una llarga etapa d'autogovern i d'una llarga etapa d'opressió justificaria avui per a molts nacionalistes catalans la reivindicació de la sobirania. Havent fracassat “l'autonomia”, es tractaria de recuperar allò que ja s'havia tingut i de cloure tres segles de sotmetiment a Espanya.

La meua reflexió sobre la legitimació històrica del sobiranisme català, tanmateix, no mira cap al passat sinó que mira cap al futur. No considero que l'apel·lació a una situació històrica en un passat remot pugui atorgar uns drets polítics especials

plícites i majoritàries dels actors públics i privats que intervenen en el procés, hi ha la voluntat explícita d'enfortir els vincles històrics i actuals, col·lectius i personals que existeixen entre els dos territoris”.

17 X. Rubert de Ventós, Rumbo a la independència, La Vanguardia, 22-01-2011.

a una comunitat. Per la majoria només compten el passat immediat i el present viscut com a base sòlida de les reivindicacions actuals. El que s'hagi esdevingut al llarg de la història no és condició suficient per reclamar avui un estat independent ni, atenció, per negar-lo. Els anomenats “drets històrics” només serveixen per *il·lustrar* una voluntat expressada ara i aquí d'acord amb les exigències i les necessitats del present.

Em sembla molt remarcable, en canvi, l'objecció que el sobiranisme català va en direcció contrària al *sentit de la història*, que apunta a la reducció del poder dels estats en detriment d'institucions supra-estats capaces de governar democràticament la societat global. Quan parlo del “sentit de la història” no em refereixo a un moviment imparable que s'hagi de realitzar inexorablement, sinó a una *possibilitat* real i fins i tot desitjable, objectiu de dinàmiques socials plenament identificables: un nou escenari d'integració econòmica i política global que *podria* facilitar una governació més democràtica i més justa de la societat mundial.

La creació de nous estats, diuen alguns, és un obstacle en aquest procés desitjable de reestructuració del poder democràtic en la societat globalitzada; el futur és la integració dels estats en estructures macro i no la disgregació dels vells estats en nous estats més petits que només serien il·lusòriament sobirans. Més concretament, l'aparició de nous estats

més petits a Europa dificultaria encara més els processos de decisió en l'interior de la UE, consumaria una divisió atada per l'interès de les comunitats més riques de desenganxar-se de les regions més pobres, i faria impossible la construcció d'un sistema del benestar europeu basat en una redistribució no voluntària de la riquesa; en definitiva: debilitaria Europa i dificultaria el procés d'integració europea¹⁸. En última instància, el sobiranisme català apuntaria en direcció contrària al procés d'estructuració d'una veritable democràcia cosmopolita com a "utopia realista" del pensament polític en la era de la mundialització.

En aquesta mateixa revista hem llegit Bauman denunciant que l'aixecament de fronteres no respon la necessitat de protegir legítimament una diferència cultural, sinó a l'afany de guanyar una falsa seguretat davant les amenaces indefinides de la globalització. Les diferències, diu, mai són el motiu de la divisió, sinó el resultat de la separació i la frontera. Quan alcem fronteres, segons ell, ataquem la unitat de l'espècie humana, una i infinitament diversa, i ho fem en virtut dels "nostres intents desesperats per donar solucions locals a problemes produïts globalment, tot i que aquestes solucions no existeixen ni podem trobar-les"¹⁹.

18 El primer ministre francès, Manuel Valls, nascut a Barcelona, manifestava aquest juliol la seva oposició a la independència catalana dient que "Si els Estats-nació perden força i es divideixen, és un problema per a Europa. Volem una Espanya forta. Això és el més important"

19 Z. Bauman, *Múltiples culturas, una sola humani-*

¿Tenen una resposta raonable aquestes acusacions, que impugnen per extensió el sobiranisme català? Crec que sí que la tenen i n'apunto només els arguments principals.

El primer. La deslegitimació històrica de l'opció sobiranista sembla donar per descomptat que els grans estats juguen a favor de la integració europea i la faciliten (el Regne Unit ho fa?), i els petits hi juguen en contra o la dificulten. Hi ha qui pensa, en canvi, que una Europa més fragmentada es podria integrar i democratitzar més fàcilment, perquè cap estat seria prou fort per imposar-se a la resta i condicionar el govern de Brussel·les. La hegemonia d'Alemanya dins la UE esperona als que miren Europa amb hostilitat i els estats petits no accepten una Europa que depengui dels pactes bilaterals entre els estats més grans. En l'escenari mundial es veu que els grans estats s'oposen a tota integració que qüestioni el seu poder; són els països més febles els que més sortiren guanyant amb la integració en un sistema democràtic de govern cosmopolita.

El segon. L'independentisme català fora certament il·lús si somniés amb un estat independent en el context europeu i global com a panacea per solucionar tots els problemes. Ja s'ha repetit en altres articles d'aquesta revista que avui no existeixen estats independents ni plenament sobirans a Europa i al món. No hi ha il·lusió en aquest punt. L'objectiu dels sobiranistes catalans no és crear un estat

dad, en aquesta mateixa revista.

totalment sobirà sinó *tan poc sobirà* com ho siguin els altres, *tan poc independent* com els altres (els quals, per cert, no es mostren gens disposats a cedir aquesta “poca” sobirania que els queda), *tan interdependent com els altres*, però, en definitiva, *igual que els altres*. No és veu cap raó de pes per negar als catalans la molta-poca sobirania que s’ha reconegut en els últims anys als escocesos, els txecs, els eslovacs, els eslovens, els kosovars, els montenegrins, els letons, els lituans o els estonians, per citar alguns pobles només que han seguit processos sobiranistes pacífics a partir de situacions legals que, d’entrada, no els facilitaven. No es veu cap raó per negar als catalans aquells recursos polítics de què ja disposen altres pobles que són membres de ple dret d’una comunitat internacional tan necessitada de reformes com es vulgui. David Held reconeix que un sistema democràtic cosmopolita viable no podrà prescindir completament dels estats: ¿per què n’han de prescindir, doncs, els catalans, els escocesos, els bascos... si fan palesa la seva voluntat democràtica d’autogovern en el si del marc cooperatiu i solidari de la UE? ¿Si la democràcia cosmopolita s’anirà organitzant a base de federar o confederar països disposats a compartir i cedir sobirania, perquè posar límits a la creació de nous estats si aquests responen a la voluntat pacífica i democràtica dels seus ciutadans i s’insereixen des del primer moment en la societat global i les seves estructures de governació?

El tercer. L’independentisme català, segurament més que cap altre moviment polític a Europa, veu Europa sense reserves com la seva llar política. No és un sobiranisme euroescèptic sinó tot el contrari. Catalunya és un país de frontera, plurilingüe, tradicionalment obert a Europa, viatger, exportador, lloc de pas, acollidor d’emigrants, destinació turística de desenes de milions de persones cada any. L’esperit obert, cooperatiu i solidari impregna de dalt a baix el projecte independentista. Mai Catalunya ha negat el seu deure de col·laborar d’una manera justa i eficient amb les regions espanyoles més desfavorides i es postula sense reserves com a contribuent net a les arque comunitàries. El Consell assessor de la Generalitat que prepara una hipotètica transició a l’estat propi esbossa una Catalunya que s’integri ben aviat a Europa i que mantingui tota mena de vincles, i fins i tots institucions comunes, amb Espanya.

L’europeisme és consubstancial al projecte sobiranista, perquè els sobiranistes catalans confien (ingènuament?) que la UE aixoplugarà el procés de secessió i evitarà una resposta violenta o antidemocràtica de l’Estat Espanyol. En un escenari on només hi haguessin estats independents, Catalunya mai podria aconseguir un estat propi: això només serà (remotament) possible sota el paraigües europeu, encara que, paradoxalment, l’estat català corri el risc de ser inicialment expulsat de la UE a causa de les pressions espanyoles. Tanmateix ¿serà capaç Europa d’admetre els estats sorgits de la guerra dels Balcans

(Sèrbia, Croàcia, Bòsnia...) i d'expulsar 7 milions de catalans que ja són ciutadans de la UE i que segueixen un camí impecablement democràtic?

Hom creu que una Europa unida i organitzada d'acord amb el principi de subsidiarietat protegirà millor els interessos catalans que no pas una Espanya on dominen altre cop les tendències recentralitzadores i homogeneïtzadores. Sembla bastant evident que l'aplicació rigorosa a escala europea d'aquell principi de subsidiarietat encaixa millor amb l'existència de petits estats que acostin el govern als ciutadans (uns *nous estats federats o confederats* de la Europa unida), que no pas amb els grans i vells estats-nació dotats d'institucions de govern més burocratitzades i distants dels ciutadans. Té sentit parlar d'una Europa formada per petits estats que gestionen els serveis més bàsics per als ciutadans (educació, salut, polítiques socials, infraestructures locals i regionals, etc.) i un govern europeu que dirigeix l'economia, les finances, la política exterior, la defensa, les grans infraestructures continentals: tot allò que abans era competència dels grans estats i ara ho és de Brussel·les. Aleshores són aquests grans estats els que perden sentit i no els petits²⁰.

El quart. Hi ha la idea que una estructura supranacional plenament articulada com podria ser la UE del futur, alliberada del poder decisor dels grans estats nació i

²⁰ És la tesi de Josep M. Colomer (2006), *Grandes imperios, pequeñas naciones*, Barcelona: Anagrama.

de la seva tendència innata a la uniformització cultural, podria ser més sensible a la diversitat cultural real que hi ha Europa. El sobiranisme català, contra el que insinua Bauman dels nous nacionalismes, no vol construir un estat que exageri artificialment una diferència cultural, sinó que garanteixi la protecció de la diversitat cultural i lingüística que Catalunya posseeix. De fet, Catalunya ha apostat sempre (i potser i tornaria a apostar...) per una Espanya realment plurinacional i plurilingüística²¹.

Així doncs, es podria concloure que el gruix del sobiranisme català, exhibint com un bé la pluralitat interna de la societat catalana i jugant a favor i no en contra de la cooperació ibèrica i de la unitat europea, no avança "contra la història", sinó que necessita que triomfin efectivament els dinamismes que semblen apuntar cap a la integració política i econòmica ibèrica, europea i mundial com un destí històric desitjable.

El lema de la gran manifestació del 11 de setembre de 2012 fou "Catalunya, nou estat d'Europa". Si per als catalans l'Espanya actual és (almenys en part) el seu problema, Europa podria ser (almenys en part) la solució. La classe política espanyola també ho ha vist i per això amenaça

²¹ Hi ha qui dirà que la Constitució de 1978 consagra una Espanya així. La història recent ho desmenteix. Citem només un detall entre mil que ho demostren. La sentència del Tribunal Constitucional de 2010 sobre l'Estatut de Catalunya afirmava l'obligació que tots els catalans coneguessin l'espanyol però no afirmava al mateix temps que no existeix per als ciutadans amb residència a Catalunya el deure de conèixer el català.

Catalunya amb l'exclusió d'Europa com a principal arma intimidatòria. Caldria veure, en cas que es fes realitat la independència catalana, com una Europa fidel a si mateixa i als seus principis democràtics fundacionals justificaria l'exclusió de 7 milions de ciutadans europeus que de manera pacífica i democràtica han decidit construir un estat català que vol mantenir relacions justes i profitoses amb tots els pobles del món.

La Serra d'Almos, juliol de 2014.