

# La Ciudad: Espacio de Lucha Antagonista

Domingo Garí Hayek

## Abstract

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

**Key words:** Antagonism, State, citizenship.

## Resumo

*A Existência de uma cidadania autônoma que coloca em crise a questão da identidade nacional coativa que patrimonializa o Estado, e favorece a interrelação multicultural ou grupal que os indivíduos livremente preferem escolher. E a cidadania cosmopolita que põe em crise a cidadania sujeita à fidelidade nacional. A velha solidariedade patriótica permanece como pólvora do fascismo e como acobertadora dos antagonismos sociais - no capitalismo e também no socialismo.*

**Palavras-chave:** Antagonismo, Estado, cidadania.

Ningún espacio representa mejor el territorio del antagonismo que la ciudad. En ella se despliega toda la potencia de resistencia y de transformación de los ciudadanos. También se muestra crudamente la multiplicidad de aparatos de sometimiento del poder. En este territorio tan delimitado, pero a la vez tan impredecible, las alianzas de clases no tienen sentido. El ingente número de proletarios que han establecido sus campamentos en las áreas urbanas despliega su actividad política en un sentido de reapropiación absoluta del tiempo y del espacio en el que conviven. Cualquier política diseñada para trenzar alianzas interclasistas refuerza la posición dominante del capital multinacional e imposibilita el desarrollo de una democracia radicalizada en la que los sujetos

productores –de bienes materiales e inmateriales- jueguen un papel determinante.

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

Si las identidades pueden ser múltiples en razón de la pertenencia a grupos étnicos, a subculturas urbanas, a la lengua que se usa, al color de la piel, a los gustos musicales, a las aficiones deportivas o a lo que se quiera, la proyección política, el sentido de la responsabilidad ciudadana y sobre todo la reapropia-

Domingo Garí Hayek é Doctor en Historia Contemporânea; Professor de la Universidad de La Laguna (Islas Canarias); Tutor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) - Teléfono: 34+922317807 - 627654068

Textura	Canoas	n. 5	2º semestre de 2001	p. 59-68
---------	--------	------	---------------------	----------

ción del tiempo son elementos que deben estar desligados de la pertenencia identitaria con la que cada uno se ha querido reconocer y ha exigido que los demás lo reconozcan: “nos vemos obligados a reconocer que para constituir una identidad moderna necesitamos contar con el reconocimiento de otros significativos, pero también es indispensable que el individuo mismo elija y redefine su identidad... en una sociedad moderna es cada individuo el que está legitimado para decidir qué pertenencias considera más identificadoras, cuáles, por el contrario, le parecen secundarias por comparación; en relación con qué grupos está dispuesto a emprender una lucha por el reconocimiento y en relación con cuáles no” (Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, pag. 199).

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

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

étnica o incluso de género erijan fronteras entre nosotros y ante nuestros semejantes” (Nussbaum, M.C., *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 14-18).

Por contra, hablo de cosmopolitismo sólo en su sentido postnacional, como negación de la identidad nacional, o si lo prefieren como refutación de que la identidad nacional sea, por necesidad o imperativo, el principal elemento identitario de los ciudadanos que viven en un Estado, o en una nación sin Estado. Teniendo en cuenta, además, que la fractura de la identidad nacional viene tanto motivada por arriba (marcos de integración política supraestatal, alianzas militares supranacionales, interdependencia de la economía mundial) como por abajo (grandes oleadas migratorias, multietnicismo en las poblaciones de un mismo Estado, desarrollo de la red de comunicaciones), y que el cosmopolitismo, tal y como dice Habermas “no puede enfrentarse a la vida concreta del Estado (tal y como se hacía en el siglo XIX), por la sencilla razón de que la soberanía de los Estados particulares ya no consiste en la capacidad de éstos de disponer sobre la guerra y la paz”, y esa nueva condición abole uno de los principales elementos constitutivos del Estado, y por lo tanto de la relación de subordinación de las gentes con él, cuestión que coadyuva a modificar “las condiciones de autoafirmación de los pueblos”, tanto en lo que se refiere a la jerarquía de los deberes políticos, como a la de los “deberes morales” (Habermas, Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 117-120). De ahí que el cosmopolitismo del que hablo tenga más parentesco con el internacionalismo de finales del siglo XIX que con el cosmopolitismo de los estoicos de la Grecia antigua, que son los que están en la base del razonamiento de Nussbaum, o con el del siglo XIX.

Entonces, ¿por qué no hablar de internacionalismo?, -se podrían preguntar. Y la respuesta es que porque el internacionalismo se apoyaba en la identidad de clase como sustituto de la identidad nacional, y muchas veces con un mismo sentido metahistórico. Pero ahora la cuestión no es la delimitación de marcos objetivos a los que los sujetos deben de amoldarse –la nación, la clase- sino la posición que cada sujeto pretende elegir de forma autónoma. Des-



de esta perspectiva puedo resumir mi proyección identitaria, por ejemplo, con todos los individuos que luchan contra el capitalismo, o con toda la gente que está por un proyecto de vida no consumista y alejada de la ortodoxia del monetarismo, o con los que comparto una forma de comunicación que por intereses culturales y por formación intelectual resulta indescodificable para el resto de las gentes.

El cosmopolitismo ingenuo de Nussbaum no tiene en cuenta los cambios a los que pueden estar sometidos los grupos de cualquier clase como consecuencia de las fluctuaciones y modificaciones en las correlaciones de fuerza política; es decir, no incluye el elemento de la táctica y su importancia en el dinamismo de las sociedades. En palabras de I. Wallerstein “la respuesta a un patriotismo interesado no es un cosmopolitismo satisfecho de sí mismo. La respuesta adecuada consiste en apoyar a las fuerzas que quieran acabar con las desigualdades existentes y contribuyen a crear un mundo más democrático e igualitario” (Wallerstein, I., “Ni patriotismo ni cosmopolitismo” en *Los límites del patriotismo*, pag. 151).

Los derechos políticos del ciudadano son los que ponen en relación al conjunto de los individuos de una comunidad. Pero esos derechos políticos, que emanan de las instancias de la representación, falsean la realidad en la que son aplicados. En esto tiene que ver mucho la sustracción de las instancias ejecutivas al conjunto de los ciudadanos. La relación política establecida por medio de la representación favorece la creación de grupos de intereses entre los representantes y el desconocimiento de las legislaciones por parte de los representados. El Estado nacional nos dice quiénes son ciudadanos y quiénes no. Sin embargo, en la convivencia cotidiana, en la ciudad, son los propios vecinos los que saben quiénes ejercen de ciudadanos y quiénes no. El reconocimiento oficial por parte de las instancias estatales tiende a establecer cauces de separación en la medida “en que la identificación con un grupo supone descubrir los rasgos comunes, las semejanzas entre los miembros del grupo, a la vez que tomar conciencia de las diferencias con respecto a los foráneos” (Cortina, A., *op. cit.* pag. 40). La forma estatal liberal-socialista, es decir, el marco político-jurídico hijo de la Modernidad, promete

sólo el reconocimiento de los iguales –por ejemplo el de los nacidos en un mismo territorio-, pero también señala y legisla las diferencias con los otros –por ejemplo, los nacidos en otro territorio- asemejándose así al concepto de la Grecia clásica en la que las leyes sancionaban, por un lado, la igualdad entre los atenienses y su reconocimiento como ciudadanos –es decir, con todos los derechos políticos- y, por otro lado, la separación de los diferentes, es decir, de los bárbaros –gentes sin derechos políticos, sólo reconocidos en cuanto fuerza de trabajo-.

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

Este pequeño decurso por la historia nos ha alejado momentáneamente de la idea central del epígrafe, que no es otra que la de caracterizar este territorio del antagonismo, el cual está ligado de forma íntima a la historia de las luchas



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

*querer vivir*, Siglo XXI, Madrid, 1994, pp. 33-34).

La crisis energética de 1973 se viene a sumar a la crisis por saturación de las esferas productivas fundamentales de esta etapa: el automóvil y la petroquímica. También el desencanche del dólar del patrón oro en 1971 trastoca las reglas del juego de postguerra al dar a esta moneda nueva libertad para convertirse en instrumento de libre dimensionamiento de la iniciativa capitalista (Negri, T., *Fin de siglo*, Paidós/ICE-AUB, Barcelona, 1992).

Finalmente el aumento del gasto público de forma desorbitada instala de manera permanente las tendencias inflacionistas en la economía mundial, y sanciona de esta manera la crisis del *Welfare State*.

Ante la apuesta decidida que ha hecho el movimiento obrero en ese momento de neutralizar la iniciativa capitalista, la contraofensiva de éste consiste en el resquebrajamiento de la fortaleza proletaria atacando la composición de clase del obrero nacido en el transcurso de la segunda revolución industrial. “Desde finales de la década de los setenta, se impulsará una compleja ingeniería social que marca el paso del Estado-Plan al Estado-Crisis: inflación primero; crisis abierta después; y sobre todo, descentralización productiva, difusión del trabajo negro (a domicilio, sin contratos, etc.) y un largo etcétera cuyo resultado es fraccionar el proletariado en dos sectores básicamente: un sector central, formado por los obreros de las grandes empresas, sindicalizados, con el puesto de trabajo seguro; un sector marginal o periférico integrado por obreros con trabajo precario, parados...” (López Petit, *op. cit.* pag. 35).

La crisis de los setenta hizo ver a muchos que se había llegado al final de una etapa histórica. El obrero-masa, el obrero de la segunda revolución industrial –esa bestia extraña nacida entre el campo y la ciudad, al decir de Negri- había consumido su ciclo vital. La proclamación de su nacimiento llegó cuando sus días tocaban a su fin. Todo su instrumental de lucha –sindicatos y partidos obreros- surgido con el inicio del siglo XX se quedó obsoleto en el tránsito desde la subsunción formal de la sociedad en el capital a la subsunción real, pero ahora en



el marco planetario.<sup>1</sup> La posmodernidad se instaló entre nosotros para declarar la victoria del capital reconstituido. El espacio privilegiado de las luchas obreras –las fábricas- deja de serlo. El movimiento obrero clásico pierde la centralidad en cuanto sujeto productivo y también en cuanto posibilidad del comunismo. La posibilidad de un nuevo sujeto emerge desde el fondo de las ciudades, pero sometido ahora a un nuevo proceso de socialización individualizado y aislado. Es la lectura de una derrota, pero asimismo de la posibilidad de la articulación de nuevas formas de lucha: “en la metrópoli hay un uso del tiempo según caminos individualizantes, porque la integración ya no se hace en plan masivo y grosero, sino clasificando a los individuos, ligándoles a una identidad. Hay una táctica individualizante –lo que Foucault atribuía a un nuevo poder pastoral- y que coexiste con una nueva configuración mucho más represiva del Estado democrático...

... La *metrópoli* aparece como un momento en la lucha de clases, y a la vez, como algo completamente nuevo que corta radicalmente con el pasado... Si se descuida la novedad que comporta la metrópoli, se lee nuestra realidad próxima exclusivamente como la narración de una derrota política” (López Petit.*op. cit.* pp.36-37).

En este nuevo escenario la democracia representativa se torna en un freno; es más, en una expropiación del terreno de la política al conjunto de los ciudadanos productores. Se utiliza el nombre de la democracia como justificación de cualquier perversidad emanada de los propios poderes públicos –legislaciones

antiterroristas, financiaciones secretas, férreo control de los grandes medios de comunicación, traspasos de parcelas de soberanía monetaria y militar a instancias completamente alejadas de la representación política, etc.- y todo ello justificado con el argumento de que estamos ante el “mejor de los regímenes políticos, aunque no sea perfecto”.

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

Esta nueva forma de entender los procesos de lucha requiere instrumentos de acción que superen los moldes de los partidos de vanguardia, o de masas, y de los sindicatos que aspiren a la unificación y centralización de las respuestas ciudadanas. No sólo la composición “objetiva de clase” tal y como lo entendía el viejo marxismo define la capacidad de lucha y de portador de alternativas en esta sociedad informatizada. Más allá de lo anterior, la conciencia y la predisposición social emergen como potencialidad transformadora. “En la metrópoli, no hay ni explosión ni implosión de “lo social”. En la metrópoli, “lo social” *excede a la clase social*, y se pone como multiplicidad” (*Ibid.* pag. 62).

La demostración de lo que estamos planteando fue las luchas de la autonomía obrera en la Italia de los años setenta. La ruptura de la lógica de la dialéctica. La superación de los partidos políticos de la vieja izquierda, la crítica del trabajo y la reivindicación de la reapropiación de la riqueza socialmente generada, dinamizaron un movimiento social de envergadura revolucionaria, sólo frenado por la acción combinada de una colosal represión y de la acción de un entramado complejo terrorista encausado, financiado y estimulado por el aparato de Estado italiano, en combinación con los servicios secretos de EE.UU. Todo aquello se llamó la operación Gladio, de la que tuvimos noticias fehacientes después del fin de la Iª República, tras la caída del bloque oriental. “La

<sup>1</sup> “<<Sobre la base de un modo de trabajo preexistente, o sea de un desarrollo dado de la fuerza de trabajo y de la modalidad laboral correspondiente a esa fuerza productiva, sólo se puede producir plusvalía recurriendo a la *prolongación del tiempo de trabajo*, es decir, bajo la forma de la *plusvalía absoluta*. A esta modalidad, como única forma de producir la plusvalía, corresponde pues la *subsunción formal del trabajo en el capital*>>. <<Las fuerzas productivas sociales del trabajo, o las fuerzas productivas del trabajo directamente social, socializado (colectivizado) nacen merced a la cooperación, a la división del trabajo dentro del taller, a la aparición de la *maquinaria* y en general a la transformación del proceso productivo en *aplicación* constante de las ciencias naturales, mecánica, química, etc., y de la *tecnología*, etc., con determinados objetivos, así como los trabajos en gran escala correspondientes a todo esto...; este desarrollo de la fuerza productiva del trabajo socializado... y con él la *aplicación de la ciencia*... al proceso inmediato de producción; todo ello se presenta como *fuerza productiva del capital*... La mistificación implícita en la relación capitalista en general, se desarrolla ahora mucho más de lo que se había y se hubiera podido desarrollar en el caso de la subsunción puramente formal del trabajo en el capital>>. <<Del mismo modo que se puede considerar la producción de la plusvalía absoluta como expresión material de la subsunción formal del trabajo en el capital, la producción de la plusvalía relativa se puede estimar como la subsunción real del trabajo en el capital>>” Marx, K., *El Capital Libro I, Capítulo VI Inédito*, Tra. Cast. Siglo XXI, en Toni Negri, *op. cit.* pp.76-77.



*experiencia de la autonomía* es la rotura de la relación entre salario y trabajo, la desconexión entre la fuerza de trabajo y su precio. En realidad es mucho más... Cuando *el querer vivir* reivindica la *riqueza toda y ahora*, deja de ser fuerza de trabajo porque su valor es a la vez nulo e infinito" (*Ibid.*, pag. 83).

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

Desde las concepciones más timoratas de la filosofía moral se acentúa el argumento de la inviabilidad de la democracia participativa alegando los peligros emanados del egoísmo de las gentes: "Tal como señalamos, una de las respuestas de la izquierda al problema de la pasividad ciudadana consiste en otorgar a los ciudadanos más poder por medio de la democratización del Estado de bienestar y, más en general, por medio de la dispersión del poder estatal en una serie de instituciones democráticas locales, asambleas regionales y tribunales de apelación. Sin embargo, el énfasis en la participación no alcanza para explicar cómo podemos asegurar que los ciudadanos participen responsablemente, es decir, con espíritu de servicio a la cosa pública, sin egoísmo ni prejuicios" (Will Kymlicka y Wayne Norman, "El retorno del ciudadano, en *La Política*, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, Nº 3, Paidós, Octubre, 1997, p. 15).

Claro que si como parece desgajarse de este tipo de interpretación la imposibilidad de la democracia directa estriba en la propia condición humana, no tendríamos más remedio que retornar a la interpretación *hobbesiana* y seguir reclamando la pertinencia de un Estado fuerte que sea capaz de poner orden y ecuanimidad a una subespecie incapaz de gobernarse a sí misma. "Mucha gente de izquierda ha tratado así

de obviar el problema de la ciudadanía responsable, <<disolviéndolo en el problema de la democracia>>. Esto los ha llevado a su vez a <<defender la toma colectiva de decisiones como la solución de todos los problemas de la ciudadanía>>. Por desgracia esta fe en la función educativa de la participación parece excesivamente optimista... Parece claro que la izquierda no ha encontrado todavía un vocabulario de la responsabilidad con que sentirse cómoda ni un conjunto concreto de políticas que permitan promover esas responsabilidades" (*Ibid.*, pp. 15-16). Y mientras ese nuevo vocabulario no aparezca, parecen querer decir que los cauces de la representación son la única garantía de una democracia que quiera preocuparse por los derechos sociales del ciudadano, aquellos que garantizan las necesidades básicas del ciudadano, tal y como lo reflejó Thomas Marshall y que aquí recogemos del libro citado de Adela Cortina, "Desde esta perspectiva, es ciudadano aquel que en una comunidad política goza no sólo de *derechos civiles* (libertades individuales), en los que insisten las tradiciones liberales, no sólo de *derechos políticos* (participación política), en los que insisten los republicanos, sino también de *derechos sociales* (*trabajo, educación, vivienda, salud, prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad*). La ciudadanía social se refiere entonces también a ese tipo de derechos sociales, cuya protección vendría garantizada por el Estado nacional, entendido no ya como Estado liberal, sino como Estado social de derecho". Este círculo nos lleva de nuevo a la pertinencia del Estado como único agente garante, por medio de la Constitución, de los derechos ciudadanos, incluidos los derechos sociales. El Estado no es aquí contemplado como concomitante del capital, sino como intermediario entre este y la sociedad. La libertad y junto con ella los derechos del ciudadano no serían más que una progresiva expansión del derecho a través de las reformas pertinentes de los marcos constitucionales.

El barco hace agua por todas partes. Si el Estado normativiza las relaciones entre los ciudadanos en nombre de la soberanía depositada en él, pero si resulta que la tal soberanía hace tiempo que no se sabe en qué lugar se encuentra -transferencia de soberanía a instancias supraestatales, algunas electivas y otras no (UE,



multinacionales, FMI, BM, OMC)-, ¿quién se responsabiliza de los recortes sufridos por los ciudadanos en sus derechos sociales? por no hablar ya del derecho de las minorías y de las poblaciones inmigrantes. Ese círculo que nos absorbe en su lógica de un Estado mutilado, imposibilitado para sacar adelante los derechos progresivos conquistados por los ciudadanos, no se corresponde con el papel que cumplen los Estados a la hora de garantizar los niveles óptimos de acumulación de capitales. Digamos que la máquina represiva permanece muy bien engrasada. Existe pues una falacia cuando se habla de la crisis del Estado o, cuando menos, al no delimitarse el alcance de esa crisis. Sí, hay crisis, pero hay crisis hacia arriba, en la relación del Estado con las instancias superiores. Pero no hay crisis hacia abajo, en su relación con los ciudadanos, o no en todo caso, en su ejercicio de control y represión de las comunidades subestatales y de los individuos. ¿Si el Estado, por tanto, no defiende al individuo del capital globalizado, quién lo defiende? Nos deslizamos aquí por el terreno del fetichismo de la democracia representativa y por la insistencia en su circularidad inmovilista, magistralmente descrita por Negri: “ El parlamentarismo, y en general toda forma de constitucionalismo representativo, niega, por definición, la autonomía del hecho normativo, quita y distorsiona el reconocimiento de lo intolerable y no sabe concebir la temporalidad real si no es como resultado de medidas y procedimientos preestablecidos. Un sofisma los domina: lo nuevo y lo viviente quedan eliminados para que la innovación y la vida puedan ser reguladas. El momento constituyente no puede ser definido, nominado, más que por el orden constituido” (Negri, T., *op. cit.* pag.157).

Si como venimos planteando a lo largo de este epígrafe la concomitancia del capital y del Estado es un fenómeno propio del capitalismo postfordista, la apelación a aquél como garante de la autonomía de los ciudadanos no puede entenderse más que como una broma de mal gusto. Al sostener que los ciudadanos deben de optar y mantener la identidad que ellos prefieran, reconocerse en el grupo o los grupos que más les convengan, no es porque el Estado mantenga una cierta neutralidad y mucho menos proteja esos intereses, sino es precisamente

contra la acción del Estado contra la que se sustenta esa identidad elegida. Podríamos poner múltiples ejemplos que atestiguaran esto. Pero basten unos pocos: Si quiero reconocirme entre el grupo de los inmigrantes que no tienen papeles, o entre los okupas, o entre comunidades que pretendan un ejercicio autónomo más allá de las leyes del mercado, etc., sólo puedo esperar del Estado una acción represiva tendente a la eliminación de esos comportamientos no reglados. El Estado liberal es una institución destinada a promover y garantizar la heteronomía, frente a los intentos individuales o grupales por el reconocimiento de la autonomía. No es ni siquiera posible una lectura radical del liberalismo en lo referente a este tema tal y como pretende Adela Cortina cuando afirma: “Si los sujetos han de elegir su identidad y negociarla, el Estado ha de optar por aquella forma que permita la coexistencia del más amplio número de formas de vida, como es el caso de la defensa de la autonomía, desde la que una persona adulta puede elegir también una forma heterónoma, siempre que el ingreso en ella no sea irreversible” (*Op. cit.* Pag. 205). Mucho menos una lectura del liberalismo a secas tal y como plantea Ralws al señalar que el Estado debe de permanecer neutral frente a las distintas concepciones de vida que los ciudadanos elijan. La visión de la neutralidad sólo es entendible desde una percepción del Estado como un ente extraño, ajeno a la sociedad. Pero sabemos que no es así. El Estado emana de la propia sociedad, surge de sus entrañas y por eso no cabe entre sus opciones la neutralidad. Las dialécticas de lucha Estado-sociedad así lo evidencian a través de la historia. En la lectura gramsciana del Estado la *sociedad política* y la *sociedad civil* se reconocen en una relación compleja con aquél. En la sociedad política como en la sociedad civil se manifiesta de distintas formas el poder de las clases dirigentes, tanto por medio de aparatos estatales (parlamento, gobierno, ejército, magistratura, etc.) como de organismos privados (medios de comunicación de masas, instituciones financieras, trust industriales, etc.). Cuando la esfera de la hegemonía ideológica se debilita se recurre a la fuerza coercitiva del Estado para perpetuar la condición de mando de la clase dirigente; es éste el momento del fascismo. Es, entonces, cuando los componen-



tes subalternos de la sociedad civil pierden autonomía en beneficio de la heteronomía que impone la sociedad política. Por contra, cuando las clases dirigentes establecen su control por medio de la ideología y por la acción represiva del derecho, estamos ante la democracia representativa. Para Gramsci es muy clara la función del derecho a este respecto: “La función de la sociedad política es el ejercicio de la coerción, la conservación, por la violencia, del orden establecido. En este sentido, no se limita simplemente al campo militar sino que abarca también el gobierno jurídico, la coacción < <legal>>: El derecho es el aspecto represivo y negativo de toda actividad positiva de formación civil desplegada por el Estado”, (Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo XXI, México, 1977 [1972], pag. 28). Quien a su vez es descrito como la suma de la sociedad política y la sociedad civil, tanto en su momento de hegemonía como en el de coerción: “Estado, en su significado integral, es dictadura + hegemonía” (*Ibid.*, pag. 34, La cursiva es mía).

La cuestión que aquí nos interesa señalar es que el equilibrio se ha roto por el lado del Estado en la medida en que éste ha reforzado los mecanismos de mando y control sobre la sociedad, por medio de la multiplicación y concentración de los aparatos de control y de su sustracción a la acción de la mayoría de los componentes de la sociedad civil. Es evidente a este respecto el papel que juegan los grandes medios de comunicación y las instancias decisorias sobre las grandes cuestiones claves que ahora se asientan en instituciones alejadas de la propia democracia formal (OMC, BM, FMI, etc.).

El proyecto cosmopolita del que hablo tiene que ver con la identidad que se forja en la consecución de un proyecto de vida que englobe como criterio central la reapropiación de la ciudad frente a su acelerada deriva mercantil, lo que incorpora la concepción de la ciudad como un espacio democratizado. “Una ciudad en la que no cupiera < <instalarse>> sin vivir realmente en ella: donde en lugar de estar protegidos por ordenanzas municipales y porteros profesionales o guardas armados, hubiera que arreglárselas con la vecina de abajo para volver cuando se sale de noche, o con la de enfrente para hacer compatibles el horario de nuestro estudio y el de sus ejercicios de saxofón... El modelo de

una ciudad donde no se regularía el conflicto venial; donde la responsabilidad por la paz y convivencia del barrio recaería en la gente envuelta; donde la acción colectiva tendría que servirse de alianzas en influencias personales sin poder apelar a una impersonal instancia superior que ni está implicada ni es personalmente responsable de las consecuencias de su decisión. Una ciudad < <deliberadamente densa, deliberadamente descentrada, deliberadamente desordenada>>, donde la expresión y consiguiente colisión de peculiaridades de intereses personales no sólo no sería reprimida, sino que operaría como catalizadora y canalizadora del conflicto. Así y sólo así, pensábamos, las tensiones particulares o las diferencias negociables no alcanzarían un nivel de violencia sublimada, sorda e impersonal –tal sería en fin el modelo de una ciudad cosmopolita capaz de integrar la diferencia en lugar de esconderse y protegerse tras las rejas con que el Estado y el Mercado la han tendido a zonificar” (Rupert De Ventós, X. , *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*, Espasa, Madrid, 1994, pag. 135).

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





ducen su consumo a lo necesario, a los productos sin los cuales no podrían subsistir ni trabajar” (Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1996 [1976], pag. 64).

La ruptura es, claro está, la reapropiación de la riqueza generada socialmente. No importa tanto, entonces, la comprensión de los elementos identitarios del <<otro>> como la imbricación con él para un proyecto de transformación social. No es suficiente con aprender a reconocer la humanidad allí en donde se encuentre ni a disuadirnos de que reconozcamos los rasgos ajenos y dejemos de verlos como extraños, tal y como plantea Nussbaum. Muy bien podría llevarnos ello a esa neutralidad de la que hablamos más arriba, sin que por el contrario se rompa el círculo de la exclusión y de la miseria. Se puede comprender al <<otro>> desde el narcisismo y sin cuestionar el hecho de los privilegios. Siempre que no entre en escena el reclamo de la igualdad, la <<comprensión>> estará más ubicada en el terreno de la estética que en el de la política. “Lo que se necesita, desde el punto de vista de la educación, no es aprender que somos ciudadanos del mundo, sino que ocupamos un nicho particular en un mundo desigual, y que ser desinteresado y global por una parte y defender los propios estrechos intereses por otra no son posturas opuestas, sino posturas que se combinan de formas muy complicadas” (Wallerstein, I., *op. cit.* Pag. 151).

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

personas comiencen a politizar sus acciones cotidianas y a construir comunidad política más allá de los Estados, será cuando podamos hablar de nuevo de ciudadanos en el sentido amplio de su significación. Sólo así será posible extender los beneficios de lo que se ha denominado la ciudadanía social al conjunto de los seres humanos.

Pero para ello la acción local es imprescindible, empezando por producir una ruptura en un modelo comunicativo que sólo es emisor de lenguaje pero que no es nada proclive a ocupar el papel de receptor y, peor aún, que imposibilita la comunicación interactiva entre los ciudadanos, encerrando a cada uno en una esfera individualizada y sometido a un bombardeo incesante de ofertas programadas y de desconfianzas recíprocas. Encerrados en una falsa timidez generadora de frustraciones que narró magistralmente Italo Calvino cuando, en una de sus ciudades imaginadas, llamada Cloe, comprobó “como las personas pasaban por las calles y no se conocían. Al verse imaginaban mil cosas unas de las otras, los encuentros que podrían ocurrir entre ellas, las conversaciones, las sorpresas, las caricias, los mordiscos. Pero [en la que] nadie saluda a nadie, las miradas se cruzan un segundo y después huyen, buscan otras miradas, no se detienen.”

Para transcender a *Cloe*, que es en realidad nuestra ciudad, hay que ganar un espacio en el que “las calles de una ciudad no planificada [sean] la única alternativa para el establecimiento de una relación recíproca entre extraños; una interacción en la que el gesto es hecho y devuelto, la palabra dicha y respondida” (Rupert de Ventós, *op. cit.* pag. 134). Una apuesta encaminada a rescatar el territorio de la política de manos de sus secuestradores, para poder garantizar la supervivencia y construir la disutopía, hoy más posible que nunca, de la libertad y de la igualdad.

## BIBLIOGRAFIA

- BATAILLE, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1996.  
CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 1997.



- HABERMAS, Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.
- LÓPEZ Petit, S., *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- MARX, K., *El Capital Libro I, Capítulo VI Inédito*, Tra. Cast. Siglo XXI.
- NEGRI, T., *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós/ICE-AUB, 1992.
- NUSSBAUM, M.C., *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós, 1999.
- PORTELLI, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI, 1977.
- RUPERT DE VENTÓS, X. , *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*. Madrid: Espasa, 1994.
- TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponneso*. Madrid: Alianza, 1990.
- WALLERSTEIN, I., "Ni patriotismo ni cosmopolitismo" en *Los límites del patriotismo*.
- WILL KYMLICKA Y WAYNE NORMAN, " El retorno del ciudadano, en *La Política*, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, Nº 3, Paidós, Octubre, 1997.

