

Ciudadanía global versus estado-nación: la inversión de Hegel

Nemrod Carrasco

Resumen: La idea europea de ciudadanía es algo más que la vieja idea premoderna: independientemente de tu identidad particular, siempre se puede participar directamente de la dimensión universal. La paradoja es que hoy, cuando se habla precisamente de ciudadanía global, este legado está en peligro. Actualmente, la demanda de una comunidad universal coexiste con la defensa de identidades particulares que se ven amenazadas por la dinámica global del capital. Lo que nos proponemos es ver cómo la relación entre identidad cosmopolita e identidad nacional resulta ser más complicada e intrincada de lo que habitualmente se suele pensar.

Palabras clave: sociedad civil, nación, ciudadanía cosmopolita, capitalismo global.

Abstract: The idea of European Citizenship is something more than the old premodern idea: independently of your particular identity, the universal dimension can always be participated directly. The paradox is that today, when people speak precisely about global citizenship, this legacy is in danger. At present, the demand of a universal community coexists with the defense of particular identities threatened by the global dynamic of the capital. We will examine how the relationship between cosmopolitan identity and national identity is more complicated and intricate of what people usually think.

Key words: civil society, nation, cosmopolitan citizenship, global capitalism.

INTRODUCCIÓN

El malestar que estamos viviendo como consecuencia, por un lado, de la universalización económica y política de aquello que podríamos llamar el orden democrático liberal y, por otro lado, la irrupción de una nueva sociedad de segregaciones fundamentalmente étnicas produce dos formas de identificación que actualmente conviven en tensión: una aparentemente “neutra”, que reduce a todos los miembros de un Estado a meros ciudadanos abstractos, y otra que es patriótica y en la que hay una vinculación a las propias raíces étnicas. En las últimas décadas, la lucha por la universalidad de la democracia liberal ha recibido el nuevo impulso de toda una serie de procesos económicos, tecnológicos y culturales: la globalización (la superación de las fronteras nacionales en el ámbito económico); la homogeneización tecnológica de los nuevos medios de comunicación (la transmisión de la información vía satélite e internet); la emergencia de cuestiones políticas planetarias (la crisis ecológica y la preocupación por los derechos humanos). En principio, todas estas formas que presenta el movimiento hacia la integración planetaria deberían comportar una pérdida de peso específico de las ideas de estado-nación soberano, cultura nacional... La realidad que ahora surge en

Occidente es, sin embargo, el crecimiento de nuevas formas de identificación nacional tanto de los Estados soberanos modernos como de las comunidades particulares. ¿Cómo se ordenan estos dos procesos? ¿Estamos asistiendo a una renovación de la conocida oposición *Gemeinschaft/Gesellschaft*?

Para repensar las nociones más elementales respecto de este proceso universalizador y su reacción nacionalista, hay que renovar el interés por los clásicos, porque de la riqueza de su contenido se destacan en la actual constelación ideológico-política aspectos hasta ahora ocultos o menos observados. La filosofía del derecho de Hegel ofrece en esta situación pautas de interpretación de la experiencia social y política que de entrada pueden considerarse anticuadas, ya que fueron pensadas con la intención de comprender la sociedad que surgía a principios del siglo XIX como consecuencia de las revoluciones industrial y francesa. Sin embargo, el resultado de aplicar al presente esas pautas supuestamente anticuadas revela nuevas y sorprendentes sugerencias. Lo que aquí nos proponemos es (1) comprender la fuente del actual antagonismo entre lo universal y lo particular prestando atención a la pareja hegeliana sociedad civil-estado; (2) aclarar el tipo de mediación que, según Hegel, hace posible dinamizar esa pareja de un modo racional; y (3) examinar a qué conduce el desarrollo de esa mediación en nuestras sociedades posmodernas, evaluando hasta qué punto nociones como ciudadanía global y estado-nación están falsamente confrontadas.

1. DEL ESTADO DEL ENTENDIMIENTO AL ESTADO DE LA RAZÓN

Una de las mejores maneras que tiene Hegel de traducir socialmente la diferencia entre entendimiento y razón es examinar la diferencia que separa la sociedad civil del Estado. La sociedad civil, cuyo sujeto es el *bourgeois*, es asociado por Hegel a la representación del entendimiento (siempre separadora y fijadora de las determinaciones), ligada a su vez a la particularidad. Por otro lado, el orden político, cuyo sujeto es el *citoyen*, se asocia al concepto racional (siempre dialécticamente dinamizador) y, con él, se liga a la universalidad. Hegel defiende la sociedad civil como la gran consecución de la modernidad y ve en ella no sólo la condición que hace posible la libertad, sino la “base material” del autorreconocimiento mutuo¹. *Sin embargo, todo el problema de Hegel consiste precisamente en cómo articular Estado y sociedad civil sin recortar los derechos de la sociedad civil*². En el

¹ La expresión es de Pippin, *Hegel's practical philosophy*, Cambridge University Press, 2008, donde se insiste en la racionalidad del reconocimiento mutuo en un sentido pragmático o social. Comportarse como un agente racional no es algo que pueda analizarse en términos de propiedades o capacidades inherentes, sino en verse a uno mismo como una clase de constructo social colectivo. De ahí que Pippin entienda el autorreconocimiento ciudadano en Hegel como el resultado de una racionalidad institucional, es decir, de unas normas institucionales realizadas en la praxis social.

² No hay que olvidar que el derecho se define hegelianamente como “existencia de la libertad”, es decir, como la objetivación externa y social, institucionalizada y así estabilizada de la libertad. Puestos a juzgar y a evaluar el orden legal (y social), hay que hacerlo desde una instancia diferenciada y superior que Hegel denomina kantianamente “concepto” y “razón”. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en el nacionalismo antinapoleónico o en el reaccionarismo contrarrevolucionario.

Sistema de las costumbres, el joven Hegel aún está fascinado por la *polis* griega como un modelo orgánico de unificación orgánica de lo individual y lo social: la sustancia social todavía no está opuesta a los individuos como una legalidad fría, objetiva y abstracta, impuesta desde el exterior, sino como una ética viva en que los individuos se encuentran como “en casa”, reconociendo en ella su propia sustancia³. El Hegel maduro, por el contrario, reconoce que la unidad orgánica de la *polis* se ha perdido para siempre, jamás reivindica la necesidad de volver a un tipo de unidad que renueve el sentido de lo comunitario, y acepta la sociedad civil como un conglomerado mecánico de individuos atomizados y competitivos.

Este paso hacia la madurez supone el abandono del paradigma de la *polis* y la redefinición del papel de la sociedad civil⁴. Al principio, Hegel entiende la sociedad civil como el Estado fundado en la necesidad, el Estado tal como el entendimiento lo concibe, es decir, el Estado reducido al aparato policial que regula la interacción caótica de los individuos y la persecución de sus intereses egoístas⁵ –de modo que la concepción atomístico-individual de la libertad y la noción hegeliana del orden como una limitación externa a la libertad de los individuos son estrictamente correlativas⁶. Más adelante, se plantea la necesidad de pasar del “Estado del Entendimiento” al verdadero “Estado de la Razón”, donde las disposiciones subjetivas de los individuos deben armonizarse con el todo social, en el que los individuos reconocen la sustancia social como propia.

El mejor modo de discernir este pasaje consiste en prestar atención al concepto hegeliano de *individuación a través de una identificación secundaria*. Al principio, el sujeto está inmerso en una forma de vida particular, en la cual ha nacido (la familia, la comunidad local). El único modo que tiene de arrancarse a esa comunidad “orgánica” primordial consiste en cortar sus lazos con ella y afirmarse como un “individuo autónomo”, reconociendo la sustancia de su ser en otra comunidad (que Hegel generalmente denomina *Volk*, y ocasionalmente *Nation*), una

³ Una *polis* es una comunidad ética que tiene un semblante político, no una comunidad sobre la cual las instituciones políticas están, por decirlo de algún modo, impuestas desde el exterior.

⁴ Las razones que explican este abandono son tres: 1) El derecho infinito a la subjetividad como rasgo fundamental de la modernidad: el sujeto-ciudadano de un estado moderno ya no puede aceptar su inmersión en algún rol social particular que le asigne un lugar determinado en el todo social orgánico; frente a las coacciones de la ética sustancial orgánica premoderna, hay que afirmar plenamente el principio de la autonomía subjetiva; 2) el Terror revolucionario como mediador necesario del Estado racional moderno: aunque el proyecto revolucionario involucraba la afirmación unilateral directa de la razón universal abstracta, la Revolución francesa es el único modo de crear el terreno para la nueva conciliación posrevolucionaria entre las exigencias del orden social y la libertad abstracta del individuo; y 3) El mercado como campo dominante del intercambio social: el “sistema de necesidades” expresa una universalidad abstracta (la del trabajo mecánico y el valor de intercambio) en contradicción con su donación exclusivamente ético-política.

⁵ FD, párr. 183

⁶ La sociedad civil pide protección contra las fuerzas disolventes que le son intrínsecas (el particularismo), dado que el egoísmo particularista sin la coacción legal haría imposible la estabilidad que el nuevo orden económico necesita (seguridad jurídica). Pero también pide que el Estado no se exceda en su protección, porque la dinámica expansionista de la nueva economía necesita libertad de movimientos para sus propias iniciativas.

comunidad secundaria, que es universal y al mismo tiempo “artificial”, no ya “espontánea” sino “mediada”, sostenida por la actividad de sujetos libres independientes. En un primer momento, el pueblo (la identificación secundaria universal) se mantiene "abstracto" en la medida en que se opone directamente a las formas particulares de la identificación primaria, esto es, en la medida en que obliga al sujeto a renunciar a sus identificaciones primarias. Pero esta universalidad del pueblo se hace "concreta" cuando reinserta las identificaciones primarias, transformándolas en las formas en que se manifiesta la identificación secundaria (por ejemplo, precisamente por ser un buen miembro de mi familia, contribuyo al funcionamiento correcto de mi nación)⁷.

En contraposición a la comunidad orgánica premoderna, el pueblo es la comunidad en la que están rotos los vínculos que ligan a los individuos a una clase, a una familia, a un grupo religioso, etc. Sin embargo, ese individuo abstracto surgido de la descomposición de la comunidad étnica autosuficiente (el sujeto económico autoconsciente) genera un nuevo lazo mediante la producción de riqueza: lejos de que el tejido social resulte desgarrado, el Estado-nación ofrece ahora una determinación universal al interés particular de cada uno de los individuos, se convierte en el soporte que permite a cada cual entregarse a sus propias actividades particulares (“en última instancia, todo lo que hacemos lo hacemos por nuestra nación”). La interconexión de ambos aspectos tiene un aspecto decisivo: correlaciona el ascenso de las naciones modernas con el ascenso del capitalismo, hasta el punto de sublimar la actividad económica, es decir, legitimarla como una contribución patriótica a la grandeza de la nación⁸. Lo que se autodelimita, en realidad, es la economía de mercado, cuyo límite natural, el Estado-nación, delimita el comercio interno del externo⁹.

2. LA MEDIACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL

⁷ Naturalmente, cuando esto pasa, el segundo paso viene de suyo: la idea universalista original se identifica con la cohesión étnica de un conjunto; lo que se ve valioso es ella misma, hasta el punto de negar todo valor a las demás. No en vano, el patriotismo moderno se engendra en la Revolución francesa y con un sentido originario vinculado con la guerra. La Marsellesa fue la primera marcha militar que se hizo *himno*, y en primera persona del plural, con la clara función ideológica de que los soldados encarnasen el sujeto de la patria y detrás de ellos todo el pueblo del que procedían. La tricolor fue, por su parte, la primera bandera nacional. Y por si esto fuera poco, la magnitud de las guerras napoleónicas hace de aquel patriotismo el paradigma de todos los de la modernidad, como las reacciones nacionalistas alemanas, italianas y paneslávicas.

⁸ El resultado es un orden social definido por dos necesidades de signo aparentemente opuesto: por un lado, precisa de una *Gesellschaft* políticamente protegida, aunque hable de ella en el idioma de una *Gemeinschaft*; por otro lado, requiere de una *Gemeinschaft*, pero sus raíces se encuentran en una *Gesellschaft* que hace del antagonismo económico su vínculo social.

⁹ La consecuencia de todo ello tiene una significación histórica claramente reconocida: la identificación del *estado nacional* con el mercado nacional, de un tamaño suficiente para permitir el desarrollo del mercado capitalista en el desarrollo de la Revolución industrial, y en pleno inicio de los movimientos nacionalistas contemporáneos. Esta tendencia a la adecuación entre el tamaño del mercado y el tamaño del estado se complementó con los imperios coloniales en la denominada *época del imperialismo* (1870-1914), proceso que fue identificado y analizado en aquel momento por Hobson y Lenin.

El salto crucial se produce cuando Hegel desarrolla la función mediadora de la sociedad civil: el “sistema de la dependencia multilateral”, cuya forma más reciente es la economía capitalista de mercado, el sistema en el cual lo particular y lo universal están, por un lado, separados y opuestos (cada individuo persigue sus fines privados y la unidad social orgánica se descompone en una interacción mecánica externa); pero, por otro lado, se encuentran plenamente reconciliados a la luz de una comunidad imaginaria (los individuos que aparecen en el mercado, en su esfuerzo por satisfacer sus propios intereses, desarrollan inconscientemente el potencial productivo de la sociedad y contribuyen al bienestar de todos)

La tesis de Hegel no es que la interacción mecánica de la sociedad civil deba ser superada en una unidad orgánica que la englobe: la sociedad civil y su desintegración ya son en sí mismas una fuerza integradora. Hegel introduce un cambio de perspectiva respecto de lo que, a simple vista, aparece como desintegrador. En otras palabras, tan pronto como la sociedad civil se constituye como una esfera alienada y el orden social objetivo se opone al sujeto individual como una necesidad externa que recorta su libertad, cualquier posible reconciliación debe encontrarse en esta esfera y no en el pasaje a otra esfera superior. En última instancia, lo que genera el vínculo social es esta interdependencia continua de los individuos en el marco competitivo de sus relaciones. Es así como hay que comprender el cambio de perspectiva reclamado por Hegel: la reconciliación a la que tiende la sociedad civil no está dada de antemano; es, por así decirlo, creada por la dinámica misma de la sociedad civil, o sea, el resultado de su interacción competitiva¹⁰.

La consecuencia de este cambio de perspectiva en Hegel es decisivo: lejos de desintegrar la unidad orgánica de la *polis*, el individualismo abstracto es el primer paso necesario para una verdadera reconciliación; lejos de ser una fuerza corrosiva, el estado-nación, el mercado capitalista, proporciona el proceso mediador que hace posible la reconciliación entre lo universal y lo particular. En este sentido, la reconciliación es completamente ambigua: es la reconciliación de una escisión y también la reconciliación con esa escisión como precio necesario del “infinito derecho del individuo”.

3. COMUNIDAD MODERNA, COMUNIDAD POSMODERNA

Hoy se da el proceso inverso al de la temprana constitución moderna de la Nación: frente a la superación dialéctica de lo étnico en lo nacional, asistimos a una búsqueda renovada de las raíces étnicas. En nuestras sociedades posmodernas, el

¹⁰ Cuando Hegel dice que “el error” es “un necesario elemento dinámico de la verdad”, cuando escribe que “la verdad sólo puede estar allí donde hace de sí misma su propio resultado”, hay que entender estas proposiciones en el contexto de la desprestigiada “teleología de la razón” hegeliana: el Fin al que tiende el movimiento no está dado de antemano; es, por así decirlo, creado por el movimiento mismo; el engaño necesario reside en el hecho de que, para que ese movimiento se produzca, los sujetos no deben advertir que su propia búsqueda crea lo que “encuentran” al final.

pasaje de la identificación primaria a la secundaria, descrita por Hegel, es invertido: la institución de la identificación secundaria se experimenta cada vez más como un marco externo, puramente formal, de manera que se tiende a buscar cada vez más apoyo en formas de identificación “primordiales”, como tiene lugar en las nuevas identificaciones étnicas¹¹: por un lado, la demanda de una ciudadanía global, cuya naturaleza transnacional habría de exigir la realización de sus derechos a un orden público cosmopolita (Habermas, Beck, Lafontaine); por otro lado, la aparición de nuevas identificaciones étnicas que segregan la aspiración a una comunidad universal.

El Estado de Hegel deja atrás la unidad inmediatamente orgánica (el antiguo ideal griego), pero la reemplaza por una unidad orgánica superior que mantiene un equilibrio precario entre la nueva forma de identificación social y la función integradora del mercado. Este equilibrio responde al nombre de economía nacional y está en la raíz de la contradicción constitutiva del proyecto moderno: la modernidad es este proceso de escisión entre la forma abstracta del mercado y la relación con la identidad étnica particular. Mientras la comunidad moderna implica esta escisión y la conciliación de ambos términos es estructuralmente imposible, la comunidad posmoderna se limita a desplegar el antagonismo inherente a esta escisión¹²:

a) Por un lado, el ciudadano global y, en correlación directa con este nuevo universalismo, la lógica de un capital indiferente a las fronteras de la nación-estado, así como la emergencia de una sociedad civil global compuesta por una mezcla de empresas, ONG y asociaciones diversas¹³.

b) Por otro lado, la defensa “proteccionista” del retorno al Estado-nación fuerte y la defensa de identidades particulares (étnicas) frente a la universalización del mercado global, que ya no reconoce ni fronteras ni territorios y destruye todas las relaciones tradicionales (familiares, vecinales, amistosas) para establecer una única relación que es económica.

¹¹ Pese a que la primera asociación automática que viene a la mente es desde luego la del sentimiento reaccionario *Blut und Boden* el modo de reconocer su presencia puede tener lugar a través de esa elusiva entidad que es el “estilo de vida”, cuyas connotaciones pueden ser claramente izquierdistas. Nótese los ensayos de George Orwell de los años de la guerra, en los cuales intenta definir los contornos del patriotismo inglés, a diferencia de la versión oficial, rígida e imperialista del mismo; sus puntos de referencia eran precisamente aquellos detalles que caracterizan al “estilo de vida” de la clase trabajadora (el encuentro en una cantina por la tarde, etc.)

¹² En realidad, no hace más que trasponer esa oposición tradicional entre *Gesellschaft* (la sociedad como conglomerado mecánico, sin vínculos internos, de individuos atomizados) y *Gemeinschaft* (la sociedad como comunidad unida por lazos orgánicos): la comunidad moderna está definitivamente asociada con la *Gesellschaft*; literalmente se basa en la escisión entre “lo público” y “lo privado”.

¹³ Esta ofensiva ideológica a favor del liberalismo cosmopolita ha encontrado en Francia un eco en el libro de Alain Madelin, *le droit du plus faible*, según el cual la intervención de la OTAN en los Balcanes significó el réquiem de “una cierta concepción de la política, del estado y el derecho”, e incluso marcó el fin de una época: “el último espasmo de un siglo XX de sangre y lágrimas en el que la fuerza de los estados-nación ha prevalecido sobre los derechos humanos”.

El problema con el ciudadano global, cuyo correlato ideológico es la democracia liberal, es que, *a priori*, debido a razones estructurales, no puede ser universalizado. Hegel dijo que el momento de la victoria de un movimiento político es el momento en que se divide: el “nuevo orden mundial” liberal democrático está cada vez más marcado por la frontera que separa “lo de adentro” de “lo que afuera” –una frontera entre quienes logran permanecer “dentro” (los “desarrollados”, aquellos para quienes se aplican las reglas de los derechos humanos, la seguridad social, etc.), y los otros, los excluidos (la principal preocupación de los desarrollados con respecto a éstos es contener su potencial explosivo, aun si el precio que se debe pagar por esta contención es el descuido de los principios democráticos esenciales). Esta oposición es la que define la constelación contemporánea. No se trata de que las identificaciones primordiales se desintegren en el marco de una democracia planetaria basada en una comunidad de todos los ciudadanos del mundo, sino que este mismo proceso universalizador es estrictamente concomitante con la aparición de nuevas formas de identificación particulares.

Por un lado, la ciudadanía a la que aspira el discurso liberal cosmopolita es esencialmente segregadora: sólo puede universalizarse con arreglo a una identidad étnica particular. Por otro lado, la oposición a la ciudadanía global asume la forma de un particular que exige ser protegido en términos de una identidad nacional. Mientras el modelo universalizador separa al grupo étnico más poderoso del que no lo es, el fundamentalismo étnico encuentra en la universalización el particular al que aferrarse. De modo que en la actualidad asistimos al doble nudo producido entre un universalismo confiscado por el liberalismo cosmopolita y un particular confiscado por la identidad nacional. El primero no está dispuesto a abandonar aquello que rechaza o simplemente le es indiferente; el segundo, por el contrario, también descubre en la nación, en aquello que se resiste al proceso universalizador, el resto al que adherirse. La clave está en ver que la relación entre ambas identidades se encuentra suturada por el capital. Sólo que a medida que se universaliza la lógica del capital, su opuesto asume cada vez más las características de un “fundamentalismo irracional”. Es decir, no hay salida en tanto la dimensión universal de nuestra formación social siga siendo definida en términos de capital.

¿Cuál sería entonces la verdadera “tercera opción”? ¿Cómo romper este doble nudo gordiano? ¿Existe alguna posibilidad de modernización fuera de las restricciones capitalistas? El proyecto político de Hegel es quizás ejemplar; y lo es, en tanto que genuinamente moderno, constituye una reflexión sobre el espacio civil y político que la sociedad posmoderna plantea como inevitable. No hay algo así como múltiples modernidades. El recurso a modernidades distintas es falso: no porque reconozca una modernidad como una esencia determinada, sino porque la multiplicación funciona como un desactivador del antagonismo inherente a la modernidad como tal. La crítica de Jameson a la noción de modernidades alternativas proporciona un modelo de relación dialéctica entre el universal y el particular: la diferencia no está del lado del contenido particular, sino del universal. El problema actual de la universalización concreta hegeliana es este: el universal no es el contenedor pacífico de los conflictos particulares, sino el lugar de un

antagonismo irreductible, autocontradictorio, y la multitud de sus contenidos particulares no son más que intentos de reconciliar ese antagonismo. El universal designa el problema y el particular no es sino el síntoma del mismo. El modo de romper este círculo vicioso no es sólo luchar contra las particularidades nacionalistas “irracionales”: consiste en plantear una forma política que contenga esa dimensión de universalidad más allá del capital.