



El fantasma de la libertad

Rosario Miranda

“Nosotros, los modernos”, decían Hegel y algunos de sus coetáneos. Lo decían en calidad de afectados por un hecho que marcó un hito en la historia: la Revolución Francesa, el alzamiento del pueblo contra los aristócratas y la instauración de un Estado republicano. Ese fue para Hegel el principio de la encarnación de la idea de libertad en la vida real de los hombres; por eso, desde 1789 hasta su muerte, celebró cada 14 de julio la toma de la Bastilla –acontecimiento tan histórico como simbólico– bajo la mirada suspicaz de las autoridades bávaras o prusianas.

La Revolución Francesa fue la expresión política de la sensibilidad que denominamos “ilustrada” y marcó, efectivamente, el inicio de un nuevo orden político y social en Occidente. La república francesa fue el principio del fin de la sociedad estamental, con su estrecho círculo de poseedores de poder y de bienes y su gran masa de desheredados titulares de deberes y deudas. Un fantasma llamado “¡ciudadano!” se puso a recorrer Europa, y contra él se parapetaron mientras pudieron los poderosos de las naciones vecinas, que lo identificaron con razón como amenaza a un régimen que ante las instituciones republicanas se convertía en “antiguo”.

Pese a su advocación al Hombre y al Pueblo y al uso en su retórica de los conceptos universales de Libertad, Igualdad, Fraternidad y Razón, la Ilustración localizó sus pretensiones de universalidad en Europa, en los varones, en los blancos y en los burgueses, para

*La milenaria
tendencia a
utilizar el
término ‘todos’
cuando se
refieren a un
nosotros
compuesto por
unos cuantos*

*Sería un
anacronismo
juzgar una
época con los
valores de otra
y no reconocer
la importancia
de las
innovaciones
políticas del
pasado*

equivoco y decepción de quienes, como Touissaint L'Ouverture, interpretaron sus consignas en sentido literal. Esclavo negro en la colonia francesa de Santo Domingo –hoy Haití–, Touissaint L'Ouverture llevó la nueva mentalidad hasta sus últimas consecuencias: supuso que, dada la pertenencia de Santo Domingo a Francia y dado el cambio de régimen en Francia después de la Revolución, los negros, mulatos y blancos de las colonias estaban incluidos entre los ciudadanos con derechos; creyó que los valores de libertad, igualdad y fraternidad que se esgrimían en Francia implicaban el fin de la opresión entre las razas y la abolición de la esclavitud. Touissaint L'Ouverture cometió la ingenuidad de no saber de qué hablaban los franceses cuando hablaban de libertad, ni a quién se referían al declarar solemnemente los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Por eso no ganó por razones sino por la fuerza de la insurrección a la Francia ilustrada, pues condujo la primera lucha victoriosa por la liberación contra la esclavitud en la era moderna.

Señalar el carácter burgués, blanco, europeo y masculino que tuvo y tiene la Ilustración no es una crítica ni una descalificación de lo que su retórica proclama y dignifica, sino una prueba más de la inercia de las cosas sociales y también de la milenaria tendencia de los hablantes a utilizar el término “todos” cuando en realidad se refieren a un *nosotros* compuesto por unos cuantos. De ahí la decepción de quienes, tras conocer que en la Antigüedad hubo en Atenas un régimen político donde todos los ciudadanos se autogobernaban –o lo pretendían–, descubren a continuación que ese *todos* no incluía a las tres cuartas partes de la población –mujeres, extranjeros, esclavos– ni, por supuesto, a los no griegos o bárbaros.

La Ilustración es un ideal irrealizado o realizado en mínima medida, un movimiento apenas iniciado del mismo modo que, vista desde hoy, la democracia ateniense fue un magro logro si atendemos a cuántos eran aquellos hombres libres que se autogobernaban. Sería un anacronismo juzgar una época con los valores de otra y no reconocer por ello la importancia de las innovaciones políticas del pasado. Fue un cambio cualitativo de enorme magnitud que todos los hombres libres, no solo los nobles o los ricos, sino los menos ricos y los pobres también, se consideraran iguales para organizar lo común –que es lo que significa gobernar un Estado–, mientras en el resto del mundo era el linaje o la fuerza lo que conducía al gobierno. Fueron los albores de un nuevo sentido común según el cual la capacidad de gobernar no se adquiere porque se hereda sino

porque se aprende, y según el cual una de las funciones del Estado es garantizar que, a la hora de ejercer su capacidad de gobierno, los ciudadanos sean efectivamente iguales. Por eso, independientemente de los excluidos de la ciudadanía, la igualdad política de los atenienses fue una adquisición de primer orden en la historia de la libertad, si bien a una luz ulterior fuera solo un logro flaco y local, un pequeño paso de un camino con mucho recorrido por delante si a la igualdad política añadimos la social y si entendemos que es del conjunto de los seres humanos de quienes predicamos la libertad, lo cual erradica la esclavitud –como concluyó acertadamente Toussaint L'Ouverture– e incluye entre los sujetos que se autogobiernan a las mujeres y a los extranjeros.

Circunstancias como nacionalidad, etnia, clase, raza o género son moralmente irrelevantes

Ya en el seno del mundo antiguo surgió el contrapunto al localismo de la libertad en forma de un ideal moral: el cosmopolitismo. Contra la percepción del griego de otro Estado como extranjero y de los no griegos como bárbaros –hombres extraños de naturaleza inferior a quienes era lícito hacer la guerra y esclavizar–, Diógenes proclamó desde su barril que era ciudadano del mundo y no reconocía a los hombres por su filiación estatal, mientras Alejandro el Conquistador, para escándalo de su ejército, era seducido por la cultura persa y guardaba el manuscrito de *La Ilíada* copiado por Aristóteles en un cofre regalo de Darío.

Siguiendo la línea de Diógenes, los estoicos dijeron que los individuos pertenecen a una comunidad universal, que todos los seres en cuanto humanos valen por igual y que, por tanto, cada individuo debe lealtad moral al común de los mortales. Desde esta perspectiva, circunstancias como nacionalidad, etnia, clase, raza o género son moralmente irrelevantes y no determinan el reconocimiento y el respeto que debemos a una persona. Cualquier otro nos concierne, la incumbencia moral no está mediatizada por la filiación familiar, grupal o estatal ni por la tradición y se extiende a todos. No existe un *nosotros* y un *ellos*, todo ser humano es *cosa nostra*.

El cosmopolitismo –señalaron los estoicos– no choca con el apego a las tradiciones grupales ni con la importancia que, como es natural, tiene para cada uno lo cercano, lo familiar y lo local; pertenecemos a lo cercano, a lo menos cercano y a lo universal viviendo en una serie de círculos concéntricos que se sobreponen como capas pero no se excluyen. La identidad de cada cual como ciudadano del mundo lo que sí hace es eliminar la percepción y consideración del otro como extraño y ajeno.

La adquisición moral del cosmopolitismo, del calibre de la innovación política del autogobierno ciudadano, formaba, pues, parte del patrimonio cultural de la humanidad mucho antes de que la jurisprudencia estableciera la noción de crimen contra la humanidad y de que *asuntos propios* como la inmigración, la contaminación o el terrorismo internacional hicieran evidente e ineludible la cuestión de que habitamos todos –y no solo a nivel moral– en un solo y único mundo.

‘Nación’ alude a una comunidad que comparte ascendencia, cultura y lengua y tales comunidades están dejando de existir en los actuales Estados

Pasada la Antigüedad, las adquisiciones señaladas se olvidaron, si bien el noble ideal del cosmopolitismo pervivió en el concepto de prójimo de la moral cristiana. El afán de autogobierno se esfumó y Occidente vivió el poder político como afán de dominio legitimado por la gracia de Dios, de quien recibían en primera instancia su modo de vida privilegiado los reyes, los nobles y el clero frente a las masas de desheredados que lo eran también por voluntad divina. Las nociones de ciudadanía y república cayeron en desuso hasta que, tras las revoluciones burguesas (inglesa, americana y francesa), volvieron a ser centrales en la retórica y en la realidad políticas. La soberanía del monarca y su poder sobre sus súbditos fue sustituida por la soberanía de los ciudadanos en el Estado nacional. El Estado dejó de concebirse como patrimonio del monarca; en la nueva sensibilidad pasó a ser el instrumento con que se gobernaba y administraba su propio bien una ciudadanía que compartía cultura, territorio y lengua y se reconocía en una entidad sociopolítica llamada “nación”. Los Estados nacionales tenían autonomía jurídica y económica, y en aquellos constituidos como repúblicas las leyes debían expresar la voluntad ciudadana y perseguir el bien común; la acción de gobernar era ejercida por unos ciudadanos iguales en esencia a los demás, elegidos para desempeñar transitoriamente esa función en nombre de todos y para el bien de todos.

En este orden de las cosas políticas, la legitimidad de la violencia fue patrimonio del Estado. El mito del contrato social expresaba la obligación real de los ciudadanos de apelar al Estado para resolver sus conflictos, y era –es– el Estado quien castigaba los delitos y coaccionaba a la población a obedecer las leyes para garantizar una vida pacífica que a todos conviene. Pero los Estados entre sí tenían derecho a hacerse la guerra, hecho éste denunciado por Emmanuel Kant, quien dio a la vieja noción de cosmopolitismo una dimensión política.

Kant vio que la paz es universal o no es otra cosa que interludio entre guerras y vida social referenciada en la guerra incluso en

periodos de paz. Creyó que, igual que los ciudadanos dentro de un Estado renuncian a su libertad natural ilimitada y no pueden tratarse con violencia, los Estados deben hacer un pacto –ahora real, no mítico– con la finalidad de erradicar la guerra del mundo. Kant habla de una federación de Estados en una República Universal, de un ciudadano cosmopolita, de un Derecho de Gentes en una comunidad mundial y de una hospitalidad universal o Derecho Cosmopolita, fruto de la conciencia de que la superficie de la Tierra es limitada y su propiedad es común, lo cual impide las guerras de conquista de territorios, que eran las que se estilaban en la época.

Con importantes variaciones, parece que por algo de esa línea nos hemos ido introduciendo. Y no siguiendo las recomendaciones de una razón teórica, no aplicando en la práctica un ideal que la razón concibe –los asuntos humanos no funcionan así–, sino porque el modo de producción capitalista es por esencia universal, por el alcance universal de la tecnología de la comunicación, y porque esa tecnología sustituye la cadena de montaje por la producción en red en una economía sustentada en la informática. Estos factores introducen en el mundo un orden que llamamos “global”.

En ese orden los Estados nacionales decaen porque no controlan ni planifican la economía en su territorio, no son autónomos respecto al capital transnacional, y porque “nación” alude a una comunidad que comparte ascendencia, cultura y lengua y tales comunidades están dejando de existir en los actuales Estados. Kant hizo sus apreciaciones dentro de un paradigma nacional que el capital barre. El capital es hoy global y genera, además de empresas transnacionales, cuerpos jurídicos y económicos supranacionales que son autónomos y trascendentes a los Estados-nación. Lo global no es por tanto un Estado de Estados, una sumatoria de naciones o un orden internacional; se trata de un salto cualitativo o cambio de paradigma político, de un sistema transnacional que conlleva una nueva fuente de leyes, una nueva inscripción de la autoridad y un nuevo fundamento de la legalidad de la coerción que van más allá de una confederación de sujetos nacionales.

El capital no funciona en un territorio acotado. Su racionalidad económica no es producir lo necesario para vivir todos bien sino multiplicarse y crecer, y crece produciendo excedentes mediante el aumento de la fuerza laboral y absorbiendo nuevos mercados.

Cuando el capitalismo estaba en sus primeras fases, el capital era nacional e industrial, se nutría de mano de obra autóctona y colo-

La racionalidad económica del capital no es producir lo necesario para vivir bien todos sino multiplicarse y crecer

*El capital es
insaciable y la
Tierra finita*

caba sus excedentes en el exterior; los empresarios de los países capitalistas contaban con un proletariado nacional explotable y además estaban circundados por un exterior no capitalista lleno de mercados vírgenes y de fuerza laboral explotable en sus lugares de origen. La experiencia soviética del siglo XX redundó en que los proletarios del mundo capitalista obtuvieron derechos y fueron menos explotables, con lo que la fuerza de trabajo se exprimía fuera y producía beneficios –si bien desiguales– al conjunto de la población de los países capitalistas. Así se constituyó un Primer Mundo frente a un Tercero, un Norte frente a un Sur o un centro frente a una periferia, fronteras económicas que demarcaban diferencias de naturaleza en el nivel de vida de la gente según su ubicación en uno u otro lado de esta línea.

Pero esta situación no duró. Por una parte, los mercados que el capital absorbe se convierten a su vez en capitalistas que necesitan un nuevo exterior y así sucesivamente; dicho de otro modo, el capital es insaciable y la Tierra finita. Por otra parte, la comunicación –tanto en el sentido de movimiento físico de las personas como en el de capacidad de informarse acerca de qué sucede y cómo vive la gente en otro sitio– se hace fácil o por lo menos asequible a cualquiera debido a una red mundial de transportes y a los medios de telecomunicación.

La primera de estas circunstancias produce un capital sin exterior que crece generando, además de los agrícolas e industriales, productos que catalogamos como servicios, mercancías inmateriales y efímeras relacionadas con el ocio, el conocimiento, la afectividad, la educación o la salud. Además, una herramienta nueva, el ordenador, presente de un modo u otro en la confección de todo producto, determina el paso de la economía fabril a la informática, de la cadena de montaje a la producción en red, producción en sí misma horizontal y descentralizada pero dirigida, de modo vertical y oligopólico, por grandes financieras centralizadas en Nueva York, Londres o Tokio.

La segunda de las circunstancias citadas, la proliferación de medios de transporte y telecomunicación, produce una migración legal y documentada –refugiados políticos, trabajadores intelectuales, proletariado agrícola, fabril o de servicios de carácter estacional– y una migración clandestina de mucha gente que, movida por el hambre o la guerra en sus países de origen o por el modo de vida que ven en la televisión, empujada por el deseo y la esperanza, por la pobreza y la promesa, y *respondiendo al mercado global de la fuer-*

za laboral, llega a los países ricos a cubrir los trabajos que el proletariado autóctono desecha. Esa gente no es reconocida oficialmente como miembro de la sociedad a la que llega, no es incluida entre la ciudadanía, y por eso es explotada como se explotaba al proletariado nacional antes de que obtuviera una posición económica y social digna. Mientras, los negocios bursátiles, los bancos y las corporaciones transnacionales producen una pequeña migración de ricos al Tercer Mundo, donde también se construyen templos –rascacielos y centros comerciales– al dinero. Por ello, la división entre Primer y Tercer Mundo ya no es cuestión de regiones geográficamente separadas, sino una demarcación interna dentro de cada Estado o país; el Tercer Mundo se instala en el primero como barrio pobre y el Primero en el Tercero como minoría atrincherada en arquitecturas-fortaleza con policía privada. La estrecha proximidad entre poblaciones extremadamente desiguales produce una muy peligrosa falta de cohesión social, y en todas las grandes ciudades del mundo, la más civilizada producción con alta tecnología y trabajadores asegurados coexiste con talleres y empresas agrícolas, hosteleras o constructoras donde trabaja en régimen de esclavitud una población reclutada en sus países de origen por los nuevos tratantes de esclavos, que ahora se llaman mafias, y comprada por los empresarios en los países de llegada.

Esa población tiene hoy las condiciones de vida de aquel proletariado industrial cuyo prototipo era el obrero fabril masculino que Marx, durante la Revolución Industrial, supuso protagonista de la revolución social. Analizando anacrónicamente este momento en aquellos términos, diríamos que el emigrante indocumentado es el sujeto potencial de la futura lucha de clases. Pero estos parias de la Tierra no vibran al compás de *La Internacional* ni dejan atrás su condición a través de un movimiento internacionalista que, a la manera de los topos, excava galerías bajo el suelo del capital hasta hacerlo desplomarse. El fantasma que a través de ellos recorre el mundo ya no se llama “camarada”, se llama “ciudadanía” porque lo que termina con su explotación es la ciudadanía global, el reconocimiento de las personas como sujetos de derechos y deberes en el lugar donde se establecen, la reforma de la condición jurídica del extranjero, es decir, la abolición de la intrínsecamente desfavorable condición de extranjería –como un día se abolió la condición de esclavo o la condición inferior de la mujer– desde la aceptación de que las migraciones se han hecho necesarias para la producción, aunque su legalidad merme las ganancias de quienes se enriquecen con la prohibición.

Los inmigrantes tienen hoy las condiciones de vida de aquel proletariado industrial cuyo prototipo era el obrero fabril

Las migraciones se han hecho necesarias para la producción, aunque su legalidad merme las ganancias de quienes se enriquecen con la prohibición

La libre circulación de las personas por el mundo, extender a las personas el derecho a la movilidad de que gozan las mercancías, el dinero, las empresas o la tecnología produce movimientos de entrada y *de salida* en gente que, vista la realidad de la tierra prometida, haría el camino de vuelta si fuera fácil el de ida. Mientras no se derogue la extranjería, la esperanza de los que migran seguirá cayendo en las fauces del capital mientras se patrullan mares y fronteras, se segrega a la población dentro de cada país y se alimentan las fuerzas del fundamentalismo contra la realidad occidental que, aparte de explotar a los desfavorecidos, no es en sí deseable, pues todos, niños, mujeres, hombres, viejos, tienen en ella su peculiar y nueva forma de tragedia. No se trata de volver a un pasado que no estaba en absoluto exento de tragedia, sino de comprender que ni la movilidad ni la quietud ni la pureza ni las mezclas son liberadoras en sí mismas. Lo que importa cuando hablamos de libertad en relación al movimiento es por qué se dan los cambios, a causa de qué y por iniciativa de quién.

Lo cierto es que muchos países, antes esencialmente diferentes en su nivel de vida y en su cultura, albergan hoy sociedades cuya diferencia no es de naturaleza sino de grado, de distintas proporciones en un mismo lugar de lo que antes estaba separado: razas, etnias, religiones, culturas, lenguas. El sistema necesita –y por eso produce– circulación, movilidad, diversidad y mezcla porque eso es lo que hace posible el comercio mundial. Se difuminan, aunque permanezcan vigentes las fronteras, las líneas que dividían el mundo entre *nosotros* y *ellos*. Matar neoyorquinos o madrileños ya no es matar a blancos cristianos ricos. Durante la Segunda Guerra Mundial, los ciudadanos estadounidenses de etnia nipona fueron reclusos en campos de concentración por considerarse enemigos en potencia, ya que *pertenecían* a la vez a *los otros*. Absteniéndonos de juzgar semejante medida, ¿cree alguien posible hacer algo así hoy¹?

En EE. UU. se fomenta ahora el sentimiento de nación o de patria para unificar a una comunidad en la que conviven poblaciones diversas, con el argumento de que la retórica patriótica proporciona una identidad común en la que todos pueden reconocerse. Pero la lógica dualista y binaria entre *nosotros* y *ellos* inherente al concepto de patria está trasnochada en el mundo actual; esa manera de producir identidad funcionó durante el colonialismo, cuando los europeos eran *nosotros* frente al otro no europeo –el negativo de su identidad–, un otro que no vivía en su territorio, no era beneficiario

1. "Ellos son nosotros y nosotros somos ellos", dijo el alcalde de Madrid refiriéndose a los madrileños musulmanes y no musulmanes tras la matanza del 11 de Marzo de 2004.

de sus derechos, estaba subordinado política y económicamente y era considerado inferior culturalmente; y funcionó para que los países sometidos llevaran a cabo luchas anticoloniales y afirmaran la dignidad de su población y su cultura y su independencia política mediante el recurso a su identidad. ¿Hoy? ¿Quién es *el otro* hoy? ¿Para un neoyorquino chino el italiano de enfrente es *suyo* y el chino de Singapur un negativo de su identidad? Hoy la nación es una barrera más a extinguir junto al resto de oposiciones y jerarquías entre razas, géneros, clases y culturas. Lo único que, hoy como siempre, produce cohesión entre gente que comparte un territorio –sea heterogénea o no en su credo o color– es un nivel de vida similar, una justa recaudación de impuestos y una proporcionada distribución de los bienes, así como la participación activa en el orden que se desprende de una Constitución. Lo común a la gente diversa que convive en un Estado no es la patria, es la ciudadanía, siendo el buen ciudadano, desde Aristóteles, aquel que hace y obedece las leyes y trata al otro ciudadano como igual. Esos son los patrones de cohesión en los Estados actuales poblados por ciudadanos que *están* independientemente de lo que *son*, y también los únicos medios eficaces contra la guerra.

En el orden global los Estados siguen teniendo el monopolio de la violencia legítima, el derecho a hacer la guerra y a ocupar militarmente un país. La guerra, acción digna y noble antaño, es hoy repudiada por la ciudadanía, mientras los Estados dominantes en el orden mundial la justifican por motivos pretendidamente éticos: la acción militar –dicen– es efectiva para lograr el orden y la paz, la fuerza militar es un bien al servicio de la justicia; la guerra no es derecho de ataque o de conquista sino derecho y deber de intervención en territorios ajenos en nombre de principios éticos superiores; las fuerzas militares son “ejércitos de paz” que intervienen en el mundo para garantizar acuerdos, restaurar el derecho internacional violado, resolver asuntos humanitarios e imponer la paz. Aunque mediante la intervención militar –contra la voluntad ciudadana– los Estados conquistan mercados, dominan sistemas políticos y se apoderan de fuentes de recursos, la función explícita de la guerra es proteger, no atacar, y el ejército se convierte en una especie de policía moral mundial protectora y sancionadora.

Prescindiendo de analizar la ambigüedad y contradicción –cuando no el abierto descaro– de unas “fuerzas militares de paz”, observamos que de hecho no existe diferencia entre la intervención y la invasión. La ocupación de un territorio por la fuerza de las armas

Lo común a la gente diversa que convive en un Estado no es la patria, es la ciudadanía

se llama invasión. Invadir es lo que hicieron las legiones romanas cuando construyeron el imperio y los ejércitos bárbaros que ocuparon ese imperio, y las tropas iraquíes que ocuparon Kuwait y las fuerzas aliadas que ocupan Irak o el ejército israelí que ocupa Palestina; invadir es lo que hizo Alejandro desde Grecia hasta la India o la Unión Soviética cuando ocupó Polonia y Checoslovaquia, o lo que hizo Napoleón cuando extendió su imperio, aunque se viera a sí mismo como un héroe de la libertad que implantaba en Europa las incipientes instituciones republicanas y concedía, por tanto, a los pueblos que su ejército conquistaba “el regalo de un destino adverso”².

*La guerra,
acción digna y
noble antaño,
es hoy
repudiada por
la ciudadanía*

Dado que la función protectora y dominadora se solapan, la intervención moral es algo muy delicado, especialmente si se considera la fuerza militar como un instrumento legítimo de intervención. Desde un pensamiento moral que extiende a todos el alcance de lo que a uno le incumbe, es legítimo impedir el asesinato, la tortura, el trabajo infantil o la lapidación de adúlteras en cualquier parte del mundo en que estos hechos se produzcan, pero ello requiere un Derecho de alcance universal y unos organismos que impidan esos desaguisados éticos con unos medios de coerción consensuados entre los que no se encuentra la guerra.

La legitimidad de la guerra está actualmente puesta en entredicho no solo por la razón teórica sino por la sensibilidad y la voz de la multitud del mundo. Parece que vamos admitiendo el carácter literal y el efecto universal que ciertas palabras y conceptos tienen. Pasaron un par de siglos hasta que la ingenuidad de Touissaint L'Ouverture se convirtiera en sentido común, como también se ha convertido en sentido común –desde que hace un par de siglos lo señalara el marqués de Sade– que castigar el crimen matando es una incongruencia, lo que descalifica la pena de muerte. Esta forma de razonar y de sentir se extiende hoy a la guerra.

Desde Hiroshima y Nagashaki, la guerra ya no consiste en el enfrentamiento de ejércitos en campos de batalla sino en el bombardeo y ocupación de las ciudades con resultados de matanza sobre la población civil, con lo cual, desde la perspectiva de las víctimas, los efectos de la guerra legítima de los Estados son los mismos que los de la guerra ilegítima del terrorismo. Desde la perspectiva de las víctimas, la diferencia entre guerra y terror es la misma que la establecida entre medicina y droga dependiendo de si el valium lo manda el médico o se lo compra uno en la calle. Toda guerra es matanza y atrocidad, es decir, terror, independientemente

2. La expresión es de George Lukacs

de que las matanzas las perpetren los Estados o los particulares, al igual que la pena de muerte es asesinato. El terrorismo es un execrable modo de actuación y la guerra también. Ya no está clara la diferencia entre crimen de guerra y crimen contra la humanidad, porque la condición de ser humano y la capacidad de cometer atrocidades son o deberían ser incompatibles.

Los crímenes de guerra se ejercen sobre los partisanos o sobre los ejércitos, son horrores de la guerra que prescriben cuando la guerra acaba; presuponen en las víctimas una cierta libertad por haberse expuesto a ellos a causa de un compromiso político o un autosacrificio ético. El crimen contra la humanidad es aquel que se ejerce sobre cualquiera, no es justificable desde ningún Estado y no prescribe, y fue tipificado como delito entre 1942 y 1945 con ocasión de la masacre de judíos por los nazis. Viene al caso señalar que ese delito es castigable desde que el exterminio fue padecido por blancos europeos, cuando los blancos europeos habían visto el exterminio de armenios por los turcos o de los indios por los españoles (como después siguieron viendo el exterminio de los tutsies por los hutus en Ruanda) como crímenes de interés local que no ofendían su conciencia, y además habían puesto muchas gotas en el océano del sufrimiento humano en su violencia contra los pueblos *otros*. Pero lo que ahora importa es que el crimen contra la humanidad está establecido como delito, y que tal delito amenaza no solo la impunidad de dictadores y reyezuelos sino además la legitimidad de la violencia que ejercen los Estados.

Todo crimen es crimen, y al crimen están expuestas todas las poblaciones por mor de la guerra *ética* de los Estados o del terrorismo nacional e internacional, incontrolable este último por los cuerpos y fuerzas de seguridad de los Estados, y mucho menos por operaciones de castigo y venganza u otros pulsos de poder. Los cuerpos y fuerzas de seguridad, los servicios secretos y de espionaje son impotentes, por mucho que se afanen, ante la imaginación maléfica imprevisible empeñada en la destrucción. Nadie escapa a los zarpazos del terror, y cualquiera puede morir por orden del propio Estado si el avión en que viaja –hoy es avión, mañana qué será– es convertido en bomba contra *los suyos*. Las fuerzas de seguridad del Estado son capaces de encontrar y castigar a los autores de matanzas, pero ese logro es toda la *protección* que pueden ofrecer. Por otra parte, la prevención del terrorismo en estos términos produce una cotidianeidad policíaca, un permanente estado de excepción donde el recorte de las libertades e incluso la vejación de las per-

La guerra ya no consiste en el enfrentamiento de ejércitos en campos de batalla sino en el bombardeo y ocupación de las ciudades con resultados de matanza sobre la población civil

sonas se justifica y normaliza. No es precisamente protección lo que sienten unos ciudadanos convertidos en sospechosos que hacen colas para descalzarse y ser registrados por policías malencarados que comprueban huellas digitales o confiscan tijeras de uñas. Esta táctica defensiva no nos libra de la amenaza sino es amenazadora ella misma, y armoniza con la mentalidad guerrera de unos Estados que defienden sin reparos políticas armamentistas, gastan cantidades ingentes de dinero en ellas en detrimento de las políticas sociales y utilizan el miedo como instrumento de poder mientras reclutan soldados entre los pobres y cubren sus ejércitos con mercenarios, porque con el bolsillo medianamente lleno nadie tiene interés alguno en morir por los Bancos, que es por quien Occidente hace la guerra hoy.

Pero no es el miedo, ni la táctica defensiva, ni la política armamentista ni la paranoia universal lo que nos saca de la guerra y del terror. Lo que nos sitúa en otra óptica y en otra realidad es la cooperación y la justicia social en el mundo, igual que lo que elimina de verdad el robo no es el refuerzo de la policía sino la distribución de la propiedad, o que la cohesión social no es cuestión de compartir credo o vestimenta sino de gozar de un nivel de vida similar.

Intervenir para bien en el mundo no es cosa de guerras justas, ni siquiera de caridad universal; es llevar adelante una globalización decente contra la globalización éticamente deficiente del pensamiento neoliberal, que no ve el mundo como un todo más que respecto al mercado. Si el mundo es uno solo, en los foros y organizaciones políticas y económicas mundiales deben estar equilibrados en voz y en poder de decisión todos los países en igualdad de condiciones; el hecho de que no lo estén en la ONU, o de que los países pobres –y menos pobres– ni siquiera sean convocados a instancias económicas *mundiales* como la O.M.C. o el F.M.I. es tan insostenible como que hubiera esclavos o mujeres y negros carecieran de derechos civiles después de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Y si el mundo es uno solo, la dilación en establecer la libre circulación de las personas por doquier no hará sino agravar los males que se derivan ya de la existencia de fronteras. Intervenir para bien en el mundo es hacer a nivel global lo que a causa del neoliberalismo se está dejando de hacer en los Estados *avanzados*: una política civilizada de recaudación de impuestos y redistribución de beneficios que limite la pobreza y la riqueza y corrija desigualdades, desde la que resulten inadmisibles realidades tales como paraísos fiscales, deudas externas, tráfico de armas o la

*El crimen contra
la humanidad es
castigable
desde que el
exterminio fue
padecido por
los blancos
europeos*

libertad ilimitada de las multinacionales. Una globalización decente exige que la ciudadanía de los distintos Estados deshaga la falsa dicotomía entre lo local y lo global, se pronuncie contra lo que considera indeseable en calidad de multitud del mundo, y conciba el trabajo y utilice la tecnología en otra lógica que la avaricia; y exige una mentalidad cosmopolita, incluyente, desde la que la diversidad cultural, más allá de una retórica pronunciada con arrogancia, sea comunicación efectiva con lo distinto, una desenvoltura con lo otro denominada desde siempre “mundaneidad”.

Aunque la libertad siempre será un fantasma de dudosa materialización y la guerra una torpeza difícil de ahuyentar, estas prácticas hacen de la Ilustración algo más que un buen propósito o una ingenuidad. Si alguna vez nos referimos efectivamente a todos cuando hablemos de Ciudadano y Libertad, podremos decir, como Hegel en su día, “nosotros, los modernos”.

Intervenir para bien en el mundo no es cosa de guerras justas; es llevar adelante una globalización decente