



La reconstrucción de la ciudadanía en una era global: oportunidades y riesgos.

Mariano Fernández Enguita

Catedrático de Sociología de la Universidad de Salamanca

MARIANO FERNÁNDEZ ENGUITA

Nacido en Zaragoza, el 11 de diciembre de 1951. Catedrático de la universidad de Salamanca.

Licenciado en Ciencias Políticas, por la UCM en 1974. Licenciado en Derecho, por la UCM, en 1979. Doctor en Ciencias Políticas y Sociología en 1982, con la tesis "La crítica de la educación y la enseñanza en Marx. También cursó, simultaneándolo con CC.PP. entre 1968 y 1972, cuatro cursos y algo de Ciencias Económicas, en la UCM, aunque renunció a presentarse a las cuatro últimas asignaturas porque, para entonces, ya iba por otro lado su vocación.

Profesor de la UCM, Departamento de Sociología III, desde el curso 1976-77. Profesor Titular de Universidad con nombramiento del 4 de enero de 1985.

La reconstrucción de la ciudadanía en una era global: oportunidades y riesgos*

Como Gran Hermano, pero como el de antes. Yo hablaré hoy dentro de este marco del macrotema "Seguridad versus Libertad", al cual agradezco mucho que se me haya invitado porque siempre agradece uno que le traigan, que le traten como me han tratado, que me den de comer como me han dado no sé si lo agradezco o no porque es difícil comer así y hablar después, aunque estamos de acuerdo que su papel es más difícil todavía que es callar y mantenerse despierto. Pero yo voy a hablar de esa temática y agradezco especialmente hablar de ella porque me saca de mi tema más habitual que es la educación, que termina aburriéndole a uno un poco, pero voy a hablar de ella en el plano, digamos, con menos morbo y menos emoción. Y voy a hablar de "Seguridad versus Libertad" en términos de seguridad de un proyecto de vida, libertad de opciones... No voy a hablar de si no registran en los aeropuertos o nos persigue el Gran Hermano, que como digo es el de antes.

A mis alumnos a veces cuando todavía entre los sociólogos sigue esta cosa de decir si se acerca a 1984, esta cosa de la vigilancia obsesiva por el poder que nos gusta tanto a los críticos y yo les suelo explicar que lo que tienen que hacer es ver qué era el Gran Hermano de ayer y qué es el Gran Hermano hoy. El Gran Hermano de Orwell es un personaje, el personaje ficticio, vigilante omnipresente de 1984, el poder que lo ve todo. El personaje de Orwell protagonista de su novela intenta esconderse de esa televisión que no solamente muestra, sino que ve. Y encuentra un rinconcito en la habitación, pequeñísimo, en el cual no le ven.

* Texto adaptado por la Escuela Internacional de Verano (transcripción de grabación)

En el Gran Hermano que la generación más joven ha conocido, es todo lo contrario. Es un montón de gente dando saltitos a ver si les ven a ellos, intentando ser vistos de alguna forma porque no querían llevar un tipo de vida más. Yo creo que ese sitúa más probablemente los términos en los que hoy se plantea la dicotomía entre seguridad y libertad, muchas veces en los términos en los que se plantea la propia ciudadanía.

Yo hablaré hoy, más o menos rápidamente y telegráficamente, porque el tiempo no da para más. Pero me gustaría hablar primero de qué ha llegado a significar la ciudadanía, qué fases se han sucedido y qué contenido múltiple tiene hoy a partir de eso, desde las consecuencias que tiene o que pueden tener sobre ello los grandes procesos, la globalización y las encrucijadas en que se encuentra el Estado social. En cierto modo la globalización representa, en general, una ampliación de las libertades, de la libertad de elegir, no de las libertades políticas, eso es otra cosa, y de las oportunidades y el Estado social o el bienestar pues representa el otro polo del debate de estas jornadas: la seguridad.

Yo no soy un crítico de la globalización ni mucho menos, soy un entusiasta, no quiere decir que me la trague como está 100 por ciento, pero yo suscribo esa vieja máxima de Marx que decía que el único papel revolucionario del capitalismo, consiste en romper todas las barreras locales y nacionales. Eso es bueno, otra cosa es cómo, en qué circunstancias, en qué ámbitos, qué relación tiene la cultura con la economía, etcétera, eso es lo que hablaremos aquí. Pero quisiera ver esas consecuencias, alguna de esas consecuencias, no lo interpreten ustedes en ningún momento como una idea de que hay que volver al nacional, al terruño, al lugarcito y cosas por el estilo. Yo soy un entusiasta de la globalización en general, pero hay que ver qué problemas trae, hay que ver en particular qué consecuencias tiene, aunque no son sólo consecuencias de la globalización, las crisis o los problemas de legitimidad del Estado social, y quisiera plantear en función de eso, cómo se presenta hoy el problema de la construcción y la reconstrucción de la ciudadanía. Más concretamente, para ese recorrido sobre la construcción de la ciudadanía históricamente muy en breve me detendré en tres aspectos de la globalización: el derrumbe de las fronteras nacionales, la quiebra de la unidad interior de las sociedades nacionales y la intensificación de la competencia global, sobre todo en lo que tiene de competencia entre trabajadores, por las oportunidades de empleo.

En cuanto al Estado social, me referiré a los temas de viabilidad económica, aunque creo que de eso ya se ha hablado aquí bastante y se hablará más, por lo cual razón de más para pasar rápidamente. Los problemas de legitimidad política y el reto de la cohesión social, que parece, pero no es lo mismo que “igualdad social” o que “justicia social” y que la propia sustitución de un término por otro, de una expresión por otra, expresa todo un cambio de época y todo un cambio de planteamientos estratégicos.

Finalmente, hablaré sobre tareas que se plantean en términos de transición de una comunidad nacional homogénea, si no como realidad al menos como norte, hacia una comunidad global que es mucho más que nacional, al mismo tiempo hacia adentro hacia una comunidad plural. Y qué relación tiene con la cohesión social porque la ciudadanía —como veremos enseguida— no es exclusivamente una cuestión de derechos civiles y políticos, eso mejor que nadie lo sabe naturalmente un sindicato.

En la concepción ya clásica de la ciudadanía se suele distinguir entre ciudadanía liberal, democrática y social, o civil, política y social. Es el modelo marshalliano que incluso se presenta en el mundo anglosajón como un modelo histórico: en el Siglo XVIII se consiguen las libertades civiles, una esfera individual protegida frente a los poderes públicos y privados. Un ámbito definido por el derecho a residir donde uno quiera, contraer matrimonio con quien uno quiera, a la libertad de conciencia, de pensamiento, etcétera, etcétera. Esto es lo que nos trajo el pensamiento liberal, o las revoluciones liberales. Por eso quienes abominan sin más del liberalismo confunden sus expresiones económicas con lo que fue como doctrina política y confunden lo que pueden ser algunas expresiones de hoy con lo que es un legado irrenunciable: la existencia de un ámbito en que la persona decide sola, exclusivamente sola. Eso es el ámbito liberal, ese es el ámbito de los derechos civiles, eso es la ciudadanía como ciudadanía civil, que en el mundo anglosajón efectivamente fue lo primero que se conquistó más o menos en el siglo XIX.

El segundo gran paso en esta secuencia, o segundo gran componente, sería la ciudadanía política o democrática. Más allá del derecho a decidir individualmente sobre uno mismo, uno tiene derecho a participar colectivamente en aquellas decisiones que tienen que ser de todos. Yo decido dónde vivir, pero como las autopistas no pueden pasar por la casa de cada cual, hay que decidir colectivamente por dónde van. Hay ciertas decisiones sobre formas

de organización de la sociedad, que tienen que tomarse para todos, porque afectan a todos, y que pueden tomar o bien un poder autocrático o bien un poder democráticamente constituido. Eso, son los derechos democráticos, es la ciudadanía política, es un paso distinto del anterior, es un ámbito distinto del anterior. En el mundo anglosajón llega en segundo lugar, es un producto del siglo XIX básicamente. Tiene su expresión en el sufragio universal, en todo lo que se levanta sobre él, la representación parlamentaria y todo lo que la acompaña: derechos políticos, derechos de asociación, ser elector y elegible, etcétera.

El tercer gran componente de la ciudadanía es la ciudadanía social, cuando se acuerda que no basta con tener derechos civiles y políticos, sino que toda persona por el hecho de haber nacido en una de esas sociedades, tiene algunos derechos. Esta es una vieja tradición del pensamiento social, arranca desde aquellos planes a las leyes de pobres que defendía Vives o las propuestas de una renta universal inicial de Tom Paine y luego de Henry George y llega hasta hoy incluso en la forma de discusión sobre una serpiente de verano que resurge de vez en cuando que es la idea de una renta básica universal, o salario básico universal no vinculado al trabajo, etcétera. En realidad lo esencial es la idea de que las personas tienen derecho a ciertos recursos con independencia de cualquier cosa que hagan o dejen de hacer que se materializa ya en los derechos sociales. Los derechos sociales son, esencialmente, el derecho a la educación, el derecho al cuidado de la salud y el apoyo social en caso de necesidad y el derecho a las pensiones y al desempleo que depende ya de los países que sea más un derecho. Esa es la tercera oleada en el mundo anglosajón de los derechos sociales.

En el mundo centroeuropeo y mediterráneo es variado, porque a menudo se ha conseguido por lo menos parte de los derechos sociales antes que los derechos políticos —por ejemplo en las dictaduras con cierto grado de paternalismo, de proteccionismo social—, pero de todos modos la idea nos sirven con independencia de la discusión histórica para tener en cuenta esos tres componentes de la ciudadanía. Y digo eso porque hablar de nueva ciudadanía en un momento y en una sociedad que se va convirtiendo en global, no solamente es hablar de quién vota dónde, es hablar del reconocimiento de esos tres tipos de derechos: derechos liberales, derechos democráticos y derechos sociales, o si se prefiere derechos civiles, políticos y sociales. O es el problema de la ciudadanía civil, la ciudadanía política y la ciudadanía social.

¿Qué está sucediendo con la globalización, con el proceso de globalización? En primer lugar, hubo un proceso de derrumbe de las fronteras, a veces y espectacular como el Muro de Berlín, a veces en sentido estricto y no espectacular como todos esos puestos fronterizos que vemos cuando salimos de España que están vacíos, que son simplemente casetas vacías entre las cuales se pasan pero en las que ya no hay control, pero es efectivamente una situación nueva de derrumbe de las fronteras por la intensificación y la incontrolabilidad, la imposibilidad de controlar realmente por mucho que se intente todo un conjunto de flujos. Esos flujos que representan hoy un peso mucho más importante y una actividad mucho más importante que cualquier momento en el pasado, aunque la globalización no es una tendencia ascendente sino una tendencia con ciclos...

Pero, ¿en qué consiste esa globalización? Pues consiste, y ahí viene el problema, en flujos muy distintos que no van necesariamente acompañados de alguna forma de gobernación política. Es decir, asistimos sobre todo a importantísimos y muy eficaces flujos culturales. Los medios de comunicación y las tecnologías de la información y la comunicación serían la expresión principal de esto. Tampoco es tan asimétrico como se imaginan, no consiste en que el mundo se convierta en Disneyland y todo el mundo vea películas de Hollywood, en parte es eso porque esa es la potencia dominante también culturalmente, pero todo el mundo ve eso pero también todo el mundo oye música africana, todo el mundo ve culebrones colombianos, venezolanos y brasileños, etcétera. Es un proceso más complejo, pero en todo caso de difusión masiva planetaria de los productos culturales y de difusión cuasi instantánea a través de las tecnologías de la información y la comunicación. No es que la cultura de un país termine influyendo algo en la del otro a través de guerras, invasiones, viajeros o misiones comerciales, en lo cual pasan decenios o siglos, sino que un producto se crea y si tiene cierto eco, instantáneamente puede estar en todas partes igual da que sean dibujos japoneses, culebrones latinoamericanos, películas norteamericanas, música inglesa, lo que sea.

Un mercado económico global. Esto está dicho hasta la saciedad, no hay necesidad de detenerse en ello. Mercancías que circulan por todo el planeta, capitales, inversiones extranjeras que van de cualquier parte a cualquier parte. Una fuerza de trabajo, segmentos de una fuerza de trabajo que se mueve miles de kilómetros buscando mejores oportunidades de empleo, tal vez porque no las tienen o no tienen condiciones de vida en sus luga-

res de origen o a veces porque son formas de trabajo altamente cotizadas: las fugas de cerebro, los profesionales de alto nivel, los artistas, etcétera, que son demandados desde todas partes.

No sólo eso, sino la internacionalización, mundialización o globalización de las propias empresas. Tampoco creo que sea esto lo que hay que explicar a un sindicato. No se trata simplemente de que Coca-Cola se venda en todas partes, eso es un tipo de empresa multinacional en el sentido estricto, porque la Coca-Cola no es la Coca-Cola, son 200 fábricas de Coca-Cola todas iguales en todos los sitios, sólo le falta la esencia. Una empresa global es una cosa distinta, una empresa global es una empresa de que como Nike diseña sus productos en Italia, diseña el proceso de fabricación en Japón, su estrategia comercial la hace en los Estados Unidos, el caucho lo compra en Indonesia, lo procesa en México, lo devuelve a Vietnam para montar la zapatilla, etcétera, etcétera. Es decir, es una empresa que maneja factores de producción —entre los cuales uno es el trabajo a una escala global, porque las dimensiones de su producción por un lado y las tecnologías de la comunicación por otro, y las diferencias de coste entre unos sitios y otros, le permiten hacerlo.

Y a esto se unen toda otra serie de escenarios de intercambio global. Lo más visible es cuando familias transnacionales o el comercio sexual o los movimientos en las religiones o las superestructuras políticas, organismos intergubernamentales, internacionales, etcétera. Las guerras, que se den donde se den afectan a lugares muy distintos o implican a Estados y a fuerzas muy lejanas, la criminalidad transfronteriza, las consecuencias ambientales en cualquier lugar... , hay cosas que se han hecho en sitios muy lejanos, etcétera. El problema de esto es el desfase, el inmenso desfase entre esa globalización cultural y económica, y la globalización política.

Fijense que la situación no es nueva. Realmente nosotros hemos crecido en un contexto de Estados nacionales de los cuales es inseparable la ciudadanía pero que son el resultado de una dislocación parecida que tuvo lugar hace tiempo. El mundo no vivió siempre en naciones, el mundo vivió siempre en pequeñas comunidades locales, incluso en la época de los imperios, las monarquías absolutas, etcétera, es una época de pequeñas comunidades locales. Las grandes monarquías, sobre todo los imperios son superestructuras militares, de vez en cuando pasan por ahí y arrasan o se llevan una parte de la población o se llevan la cosecha o construyen algo, pero la

gente vive en su pequeña comunidad local, viven en sus hogares prácticamente, consumen lo que producen, producen lo que consumen y lo que no hacen ellos lo obtienen en la aldea. En la aldea está el herrero, al que va el campesino, en la aldea está el boticario, herborista, está el peluquero-cirujano-dentista, está lo que tiene que estar.

De vez en cuando pasa un buhonero que además vende especias, paños de Holanda o alguna mercancía rara, pero la vida transcurre en una comunidad local. Y esa vida que transcurría en una comunidad local, un día se vio absolutamente irrupida porque movimientos de nuevo culturales —por ejemplo la imprenta— y de mercancías —los primeros mercados de escala no simplemente locales o no simplemente a larga distancia, de unas pocas mercancías... se han pasado para los mercados los textiles o el mercado de ciertos productos agrarios— de repente irrumpen y rompen las condiciones económicas en que vivía esa comunidad local y hay todo un período en el que las fuerzas económicas están muy por encima de esos poderes locales que no saben cómo gobernar eso. Por ejemplo, en los siglos XVI, XVII y XVIII y hasta en el XIX hay debates interminables allí donde se desarrolla el capitalismo, muy particularmente en Inglaterra pero también en otras zonas de Europa, sobre qué hacer con los pobres.

Hasta entonces las parroquias habían cuidado de los pobres, cada aldea cuidaba de sus pobres, que lo eran por distintos motivos: por incapacidad para trabajar, por ser demasiados en una familia con poca fuerza de trabajo, por una vida disoluta, por una desgracia económica, por lo que fuera... sabían qué hacer con ellos. Pero de repente ya no tienen sus pobres, sino que tienen sus pobres y los expulsados de al lado, y los suyos se van a otro lado y dejan de poder trabajar en agricultura y tienen que ir a una industria, pero un año después están desempleados. Y entonces encuentran ese tipo de problema los nuevos problemas que hoy discutimos.

¿Qué debe hacer una parroquia? ¿Debe una parroquia socorrer a toda la gente que está ahí, no atraerá eso a pobres de todos sitios? ¿No tendrá un efecto llamada? ¿Debe una parroquia por el contrario desentenderse? Si apoyamos los salarios, ¿no estaremos favoreciendo la vagancia? ¿O si se complementan públicamente los salarios no se favorecerá a que los empleadores den salarios por debajo del valor del mercado? Todo lo mismo que hoy. Y tuvo que pasar mucho tiempo para que esa superación económica y cultural de la comunidad local se viera acompañada por una superación

política. Tuvo que pasar mucho tiempo para que el Estado nacional cierre otra vez el círculo, primero organizando unas reglas generales —por ejemplo, leyes sobre el trabajo, sobre el mercado, etcétera— y finalmente estableciendo los derechos sociales. Y cuando se establecen los derechos sociales se cierra el círculo, porque el ámbito en el que se mueven esas fuerzas de mercado y culturales, es básicamente el mismo ámbito que llega al Estado.

Y hoy estamos en una situación similar, similar a esa transición no a su cierre, estamos en una situación en la cual el ámbito en el que se mueven las fuerzas económicas, culturales y otras —que se mueven a iniciativa de individuos o grupos, colectivos, empresas, etcétera— es mucho más amplio que el que pueda alcanzar al Estado. Y estamos intentando construir estructuras políticas que permitan regular ese ámbito más amplio, que permitan una organización política global, que no tiene por qué ser un Estado planetario. El Estado nacional se parece muy poco a las viejas parroquias locales, al señor feudal local o a la comparación municipal, no tuvo nada que ver. De eso si hemos de hacer una comparación podríamos decir: uno, es mucho más grande efectivamente; y dos, es mucho más limitado. El Estado nacional aunque sea mucho más potente que una vieja corporación local, se ocupa de muchas menos cosas, deja mucho más ámbito a los individuos, a la sociedad civil, a las empresas, etcétera, del que dejaba la parroquia. Y algo así probablemente sucederá. Eso que discutimos bajo términos un poco confusos como gobernanza, gobernación, etcétera, pues se refieren justamente a buscar formas de arbitraje más débiles porque no pensamos o poca gente piensa que la solución a esto sea un gobierno mundial. Además pues imagínense ustedes quién sería hoy el presidente de un gobierno mundial...

Pero vivimos en ese momento, el momento es precisamente ese. Nos encontramos con una cierta tendencia anárquica no en el buen sentido, sino en el malo, en el sentido de que existen fuerzas que se nos imponen, que producen consecuencias que no queremos y a las que todavía no podemos gobernar como eran gobernadas en el ámbito nacional o como mucho antes lo habían sido en el ámbito local. Yo creo que con paso de las parroquias y aldeas, etcétera, y un pequeño puñado de ciudades a las naciones ganamos bastante y creo que con el paso a una sociedad global ganaremos también bastante, lo cual no significa que no tengamos que pasar unos cuantos problemas en el camino.

El segundo aspecto que quiere señalar de ese proceso de globalización es la quiebra interna de la comunidad. Las naciones se construyen sobre la idea de que exista una cultura común, una identidad común, una lengua común, unas condiciones de vida comunes, etcétera. Pero hoy nos encontramos con que esa idea quiebra, no solamente por efecto de la globalización, pero también por efecto de la globalización. Por ejemplo, en primer lugar en muchas circunstancias, sobre todo en un caso como el español, que es una nación a medio construir, quizá ya para siempre, ya se verá, pero nos encontramos con el resurgimiento de una diversidad antes ahogada pero que estaba ahí. Una diversidad ante todo cultural, también con base territorial —no siempre, puede haber diversidad cultural sin base territorial, por ejemplo los gitanos y algunas que otras minorías— es un problema el de si se puede y se debe o no se puede o no se debe casar las diferencias poblacionales, es decir culturales, con las territoriales, etcétera, pero en todo caso tenemos ese resurgimiento y esa demanda de reconocimiento de esa diversidad.

En segundo lugar, tenemos fuertes, fortísimos flujos migratorios. Siempre hubo migraciones, nadie vive donde vivía hace 2.000, 3.000... ni siquiera los vascos por mucho que se empeñan algunos. Nadie está donde estaba, todo el mundo ha migrado y además no hace mucho normalmente, tampoco sé por qué iba a dar ningún derecho especial el mantenerse en el mismo sitio, pero siempre hubo flujos migratorios pero hoy son distintos. Son distintos al menos en dos sentidos: primero, son más numerosos; segundo, la disparidad entre los lugares de origen y los de destino es mayor, es mucho mayor y es más visible. Tercero, la gente no emigra a los lugares de destino para quedarse; emigra para volver a su lugar de origen. El proyecto típico del noventa, noventa y mucho por ciento de los casos del inmigrante es volver. Otra cosa es que luego no pueda que es distinto. Otra cosa es que luego no consiga ahorrar el dinero que esperaba ahorrar, que la cosa no sea tan prometedora en el lugar de origen y ya no valga la pena, o los hijos no quieran volver bajo ningún concepto. Pero el proyecto típico es volver y, además y sobre todo, el inmigrante que se iba hace 100 de España a Venezuela o de Italia a los Estados Unidos, a partir de allí iba a tener de Italia lo que se había llevado con él, es decir, la fotografía, los libros, los recuerdos y si acaso lo que pudiera compartir con otra gente. Hoy en día va a tener en Internet, en la televisión, en la radio, en cualquier lugar, una presencia permanente de la cultura de origen. ¿Qué significa esto? Significa que la presencia de la cultura de origen es mucho más fuer-

te por todos esos motivos, significa que el inmigrante no va tan claramente a integrarse en la sociedad de destino, no tiene ese proyecto. No quiere decir que no quiera cumplir las normas, las leyes laborales, las normas de convivencia, eso es otra cosa. Pero es muy probable que quiera preservar su identidad, aunque luego eso entre en conflicto con otros motivos para integrarse. Pero eso implica casi inevitablemente, que el proceso va a ser de inmigrante a minoría: se llega como inmigrante y se termina con un grupo étnicamente o de un modo u otro definido como minoritario.

Otro motivo de quiebra de la comunidad, tiene que ver también con la globalización, es el distinto grado de integración de distintos grupos sociales en las redes globales, ¿me explico? En una sociedad feudal, preindustrial, el rico y el pobre vivían juntos, vivían juntos en el sentido de que el señor feudal está allá arriba y los siervos están ahí abajo. Él vive en un castillo, en una mansión un poco más alta típicamente, ellos en unas casuchas, un poco más bajas y todos saben por qué están donde están, y el rico sabe que él es tanto más rico cuanto más pobres sean los otros y viceversa. No es que sea un “juego de suma cero”, pero en alguna medida lo es. Hoy no, hoy podemos encontrarnos con que en una misma comunidad a poca distancia unas personas se empobrecen, otras se enriquecen, pero no porque tengan nada que ver entre sí, sino porque a lo mejor unos están en una industria absolutamente boyante, trabajando yo qué sé, haciendo dibujitos animados para Hollywood o para no sé quién a no sé cuántos miles de kilómetros de distancia y los otros en cambio ver marcharse su empresa porque una empresa que decide desde Hong Kong, va a mover una planta a Colonia o lo que sea, o por que un sector determinado entra en crisis. Pero no hay una relación directa y esa falta de relación directa rompe, hace más difícil la conciencia y la aceptación de responsabilidades mucho más recíprocas de los unos con los otros.

Esa globalización, en general, hace que las sociedades hoy se diferencien más internamente en términos económicos y en términos culturales. El mundo premoderno, prenatal, preindustrial fue un mundo culturalmente muy diverso —porque no había grandes medios de comunicación—, pero económicamente muy homogéneo, porque una familia campesina aunque no tenga ninguna relación con otra se le parece mucho, el tipo de vida es el mismo. Familias campesinas, las comunidades campesinas se parecen como un huevo a otro porque viven en las mismas condiciones materiales. El mundo nacional, industrial, creó una sociedad culturalmente

más homogénea y económicamente más heterogénea, porque disparó las desigualdades de riquezas.

El mundo global produce los dos tipos de diferencia al mismo tiempo dentro de una comunidad: una mayor diferenciación económica porque hay una mayor polarización económica y porque tu riqueza o tu pobreza no tiene relación con la del vecino directamente, puede tener una relación directa si se le cobra impuestos al vecino y si se da subvenciones a ti o viceversa, pero no hay una relación directa porque no es como imagino que sería aquí en Avilés no hace mucho, que a un lado vivían los empresarios en un barrio, en otro los ingenieros y en otro pues los trabajadores. Ya no es necesariamente así, entonces eso crea una mayor diversidad económica.

¿Consecuencia de todo esto? Tendencias centrífugas dentro de la sociedad, tendencias centrífugas en un sentido material, hacia la exclusión —ahora sí, la exclusión— exclusión en el sentido fuerte, no es que la gente sea pobre, es que hay sectores excluidos que no tienen oportunidades, que están fuera del sistema económico. Tendencias al multiculturalismo en sentido fuerte, es decir tendencias al deseo y las estrategias de perpetuar las diferencias culturales dentro de una misma comunidad territorial, y tendencia a la secesión, a la separación política.

El tercer elemento es el recrudescimiento de la competencia. El trabajo siempre ha sido un trabajo competitivo, los sindicatos en gran medida han tenido su razón de ser en no hacerlo competitivo, en vez de que los trabajadores tuvieran que negociar uno a uno sus condiciones de trabajo que pudieran hacerlo colectivamente. Pero claro, lo que sucede es que hoy los términos de esa competencia no son ya ni son gremiales ni mucho menos son nacionales: son globales. Y esto tiene distintas consecuencias según el tipo de trabajo, es especialmente grave para algún tipo de trabajadores. Simplificando mucho permítanme distinguir dos y cuatro grandes tipos de trabajo: dos grandes tipos de trabajo serían el trabajo rutinario y el trabajo creativo o intelectual. Tomen esto en un sentido muy laxo, no estoy hablando de un súper pintor, o un súper autor o un no sé qué de un lado y un tipo de una cadena de montaje y otro no. Hablo de por un lado trabajos que todo el mundo sabe hacer o puede aprender a hacer en muy poquito tiempo —unas horas, unos días o algo así— y luego trabajos que no son rutinarios, no son monótonos, sino que requieren creatividad; decir creatividad no consiste en inventar nada, puede consistir simplemente en recombinar cosas

que ya existían, pero requieren esa capacidad de innovación. Tiene que ver con aquella vieja distinción entre trabajo manual e intelectual si la toma uno más en un sentido cualitativo que material, no tiene nada que ver si se trabaja con cosas o no; esculpir es trabajar con cosas pero sería un trabajo intelectual, mientras que copiar cifras de pequeños recibos de una tarjeta de crédito en una inmensa lista, uno no maneja más que datos, pero en ese sentido sería un trabajo manual.

Entonces trabajos rutinarios y creativos, o manuales e intelectuales en ese sentido muy amplio. Trabajos rutinarios podríamos distinguir a su vez entre industriales o de servicios. Podríamos también distinguir entre trabajos que tienen que darse en una relación de proximidad o que no. En los de servicios suelen tener que ver su relación de proximidad y los industriales no hace falta, pero no tiene por qué ser así. Pero bueno, más o menos la idea es la siguiente: todos los trabajadores que sólo son capaces de hacer, de desempeñar tareas rutinarias, se van a encontrar con una enorme competencia en esto que es una sociedad, una economía global, y una sociedad de la información, una enorme competencia de otros trabajadores de todo el mundo y de las máquinas, de los trabajadores de todo el mundo y de las máquinas. Si yo produzco cosas, si yo produzco coches, yo soy un trabajador de una cadena de montaje de automóviles, mi competencia son por un lado millones de trabajadores que están dispuestos a hacer lo mismo por la cuarta y la décima parte del salario en otros lugares y no puedo decir — no sé si un sindicato puede decirlo, pero creo que no se puede decir— que no tengan derecho a hacerlo, ni siquiera que no sea bueno que se vaya para allá eso, porque para ellos esa mejora representa muchísimo más que el empeoramiento en las condiciones de vida del que pierde esa planta, mil veces más. Es decir, con esa miseria de salario va a comer mucha más gente, va a mejorar mucho más las condiciones de vida, etcétera, pero el problema está ahí. O bien si se trata de servicios que no se pueden deslocalizar, es decir, si yo produzco un coche mi competencia son esos trabajadores o los robots. Hace 30 años una fábrica de montaje de automóviles era una cadena interminable de personas haciendo diversas operaciones parciales; hoy en día es una cadena interminable de robots, o sea de brazos, brazos mecánicos que remachan, cortan, pintan, lo que sea, rápidamente, con precisión, mucho más barato, 24 horas, 7 días a la semana.

Si se trata de servicios no deslocalizables, lo mismo. Quiero decir yo puedo comprar un coche japonés, pero no lo puedo mandar a lavar a Japón. Pero

el hecho es que pueden instalar una máquina de lavado que hace lo mismo sin trabajadores o que cuando vamos a un lavado que es manual lo que encontramos son trabajadores inmigrantes en su mayoría. Quiere decir que aquellos servicios o mercancías de proximidad también están sometidos al mismo tipo de competencia porque no se va el capital, sino que viene el trabajo, es lo mismo. Y da igual que sean trabajos estrictamente manuales o que no; una gran parte de las funciones más globalizadas son servicios, por ejemplo todos los servicios del registro de datos, por ejemplo comentaba antes, ¿no? Toda la verificación de los pequeños tickcitos que firmamos cada vez que utilizamos una tarjeta de crédito no se hace aquí, ni en Washington ni en ningún sitio de esos. Se hace en la India, porque es mucho más barato y no cuesta nada mandarlo para allá y lo hacen. Los servicios se pueden deslocalizar como cualquier otra cosa. Incluso hay cierta capacidad de sustituir cada vez más trabajos relativamente cualificados. Por ejemplo, pues también todo el procesamiento de los billetes de avión, que antes se daba trabajo a las azafatas cuando no estaban volando y era uno de los empleos más envidiables para una mujer hace 30 años o hace 25 años, pues bueno eso se hace en cualquier lugar del mundo, en cualquier momento, o lo hace una maquina. Y cuando llegamos al aeropuerto, cuando vamos a Internet y compramos un billete y luego llegamos al aeropuerto y obtenemos la tarjeta de una máquina y lo hacemos porque es más rápido, nos comemos un trocito de puesto de trabajo de una persona.

Del otro lado están los empleos de tipo intelectual, creativo, etcétera. Aquí la cosa es distinta, aquí yo distinguiría dos grandes tipos de empleo: los más propiamente creativos, los que consisten en..., los que suponen un conocimiento científico o artístico, creación de nuevo conocimiento en sentido estricto, o los que sin crear nuevo conocimiento requieren un conocimiento abstracto, requieren del trabajador un conocimiento abstracto que él o ella tendrá que aplicar a situaciones concretas. Para entendernos, lo primero es lo del investigador, el investigador tiene que crear cosas nuevas. Lo segundo es lo del médico, el médico no queremos que cree nada nuevo, queremos que tenga un buen conocimiento del estado de la cuestión y que en función de eso diagnostique nuestro caso, nos recomiende qué hacer. No es lo mismo, yo llamaría al primero un conocimiento científico y al segundo un conocimiento de tipo profesional. Y la respuesta es distinta: los científicos hoy, de hecho son los grandes beneficiarios —como los artistas, etcétera— de la globalización, porque la demanda de ese tipo de conocimiento todavía crece más rápidamente que su oferta y en general —no para todos por

igual ni mucho menos, pero en general— la globalización representa para ellos un aumento de las oportunidades, por supuesto desigualmente pero en conjunto un aumento de las oportunidades.

En el caso del conocimiento profesional, la cosa está mucho menos clara, y ahí yo diría que lo que hay es sobre todo una enorme capacidad de defensa corporativa y, además, llama la atención el hecho de que los grandes conflictos en torno a la globalización en el mundo no han sido —aunque los ha habido— ni en torno a la producción agraria, ni en torno a la producción industrial; son siempre en torno a las directivas y los acuerdos sobre servicios, sobre servicios, son los acuerdos que afectan a los abogados, a los profesores, etcétera. Es decir, a profesiones que de entrada ya son más difíciles de globalizar porque suelen tener un fuerte componente cultural: un profesor de Historia argentino es tan bueno como un profesor español y más barato; podríamos traer 10.000 y solucionar algunos problemas en la enseñanza en España, pero primero no está bien visto y segundo lo que sabe es Historia argentina, no española. Requeriría algún reciclaje. Un abogado de Alemania del Este o de Polonia, podría competir con un abogado español, pero claro, ha aprendido leyes polacas o alemanas, no leyes españolas. Pero es que además de ese fuerte componente cultural suele haber una fuerte defensa corporativa, es decir, estos colectivos suelen estar bien organizados, bien protegidos; de hecho suelen ser los que tienen una mayor tasa de organización, sea de tipo colegial o corporativa o sea de tipo sindical, mucho más que los trabajadores industriales —no hablemos de los agrarios— y de momento se defienden bien. Pero el escenario es ese, el escenario es una competencia creciente, con distintos problemas según el tipo de trabajo para los trabajadores y para los países. Los que representan menos problemas para los países y quizás para los trabajadores es el sector de trabajo profesional. El sector de trabajo científico y creativo es un problema para el país pero no es un problema para el trabajador. Si cientos de españoles o miles se van a investigar en entidades, empresas, laboratorios extranjeros, etcétera, es un problema para España; no es necesariamente un problema para ellos. Unos lo vivirán como un problema, otros como una oportunidad, eso ya depende de cada cual. A quién le gusta más viajar y a quién menos, pero depende de la perspectiva.

En el caso del trabajo menos cualificado es un problema para los trabajadores y es un problema para los países, a no ser que consideremos los países simplemente desde el punto de vista del consumidor. Si yo consumo la mercancía equis es mejor que la produzcan en un país lejano mucho más

barata que aquí a alto precio, pero tengo que vestirme exclusivamente de consumidor para pensar exclusivamente así. Un país, un gobierno, no puede pensar exclusivamente así: tiene que ver sus dos caras.

En el ámbito del Estado de bienestar asistimos primero a un problema de viabilidad económica, no tan tremendo como a menudo se presenta ni tan light como cuando se considera que simplemente lo van a solucionar, pero bueno, la expresión más clara sería la recomposición del ciclo vital. Todo el Estado de bienestar que hoy hemos heredado está basado en la idea de un ciclo vital en el que más o menos el período productivo de las personas dobla o más que dobla su período digamos clientelar, al período en el que solamente van a recibir prestaciones, es decir la suma del tiempo de preparación como niño, adolescente, joven, etcétera, y del tiempo de jubilado es inferior a la del tiempo de producción. Sin embargo, asistimos a una compresión del tiempo de plenitud, de producción, en favor de las otras edades. Por un lado, claramente en los extremos, se estudia cada vez más por un lado y se sobrevive más tiempo a la jubilación, que, en general, formalmente si ha tenido algún movimiento ha sido el anticiparse, no hablo de las llamadas jubilaciones anticipadas, sino de la edad normal de jubilación, que ha tendido a adelantarse.

Pero quizás más importante, porque es más evitable, es la tendencia a la precariedad en las zonas intermedias. O sea, el problema no sería la niñez o la vejez, sino lo que en ese cuadro llamo la juventud o la madurez. Juventud no en un sentido biológico, sino en un sentido de mercado de trabajo, ese período en el que la gente no termina de entrar en el mercado de trabajo, no es plenamente productiva, entra y sale, etcétera, etcétera. Y madurez, otros lo llaman talludez o lo que sea, ahora ya solemos hablar en sociología de las edades se habla de cuarta edad que es la dependencia, tercera edad que es la de después de la jubilación pero en buenas condiciones. La persona es independiente pero hablamos de madurez, talludez o lo que sea para referirnos a un sector que se ve expulsado anticipadamente del mercado de trabajo. De eso en Asturias también se sabe mucho, eso es muy típico de los grandes sectores industriales en reconversión. Quien pierde el empleo hacia los cuarenta y bastantes o cincuenta y pocos años tiene muy pocas posibilidades, aquí y en cualquier lugar del mundo. Eso aparece como una nueva franja de edad y ya no es un problema asistencial ni un problema de gestión del tiempo libre, sino es un problema propiamente de mercado de trabajo. Si un país no es capaz de mantener o de absorber rápidamente a los jóvenes o de mantener o recuperar a las

personas maduras, entonces va a tener un problema ampliado de dependencia. No va a ser solamente la ampliación de la vejez y de la infancia-adolescencia en tiempo de estudiante, sino que hay que acumular esas edades.

Un segundo problema del Estado de bienestar es el problema de la legitimidad. El Estado de bienestar nace como un sistema de protección concebido en un mundo económico en el que todo el mundo trabaja, en realidad quiere decir todos los varones, porque es también el estado propio de un período en que la mujer ya ha sido relegada, ha sido devuelta a la esfera doméstica después de la primera industrialización y en el que las condiciones de trabajo son bastante estables, y la relación entre el lugar de trabajo y la comunidad es cerrada. En el caso asturiano, las minas, pues bueno, la gente trabaja en la minas, todo el mundo sabe quién es quién y todo el mundo sabe que el que está parado está parado por lo que está. Todos sabes que a Julianín o Adolfín o quien sea lo han echado o ha enfermado o no quiere trabajar, sabemos por qué está ahí, y en esas condiciones, no hay problema de legitimidad del Estado de bienestar. La persona que no trabaja es porque no puede y, por lo tanto, tiene derecho a la protección. Pero cuando salimos de esa comunidad y esas condiciones de trabajo estable, las cosas se complican y el conjunto de la población va diluyendo su apoyo muchas veces al Estado de bienestar. ¿Por qué? Porque desconfían, porque el problema que se cierne sobre el Estado de bienestar es lo que los economistas llaman en general un problema de bienes públicos, es como los impuestos: si me erijo en "homo economicus" racional, que calcula sus costes y beneficios, pues lo mejor en este mundo es no pagar impuestos y consumir servicios.

Si paso a pagar impuestos mis servicios mejoran muy poco y en cambio mi renta empeora mucho. Por consiguiente, lo racional es no pagar impuestos, esto es lo que se llama un problema de bienes públicos. Como no me pueden excluir del uso de las carreteras, de que me beneficie el orden público, si consigo escurrirme y no pagar, pues lo hago. Es lo que se llama el problema del polizón: si yo puedo subir en autobús sin pagar como no se va a parar el autobús por eso... Si lo hicieran todos se pararía, pero que lo haga o no lo haga yo no tiene significación. Esto encaja bien con un discurso que también tiende a ser favorecido como una reacción después de mucho tiempo de dictadura, que es un lenguaje a veces unilateral de los derechos. Todos sabemos que existen amplias capas de población o situa-

ciones frecuentes en la vida en las que uno considera que uno tiene todos los derechos y que está muy bien, vivir del paro es una cosa estupenda, mientras se pueda.

Tenemos al mismo tiempo déficit de cobertura. Por un lado, tenemos gente que efectivamente tiene necesidades de protección, ya sea de desempleo, de salud o lo que sea, y no encuentra la cobertura porque no la hay y al mismo tiempo tenemos abusos, y eso incide en una deslegitimación del Estado de bienestar. ¿Cómo se hace frente a esa deslegitimación? En este momento estamos buscando las respuestas, una respuesta por supuesto es decir "no pasa nada, hay que mantener esto como está" o incidir sobre todo los programas de cobertura. Antes mencionaba una, la renta ciudadana. Hay gente que defiende la idea de que las sociedades en que vivimos son lo bastante ricas como para garantizar a todo el mundo una pequeña renta que le evite caer en un estado de necesidad haga lo que haga. Luego ya hay fórmulas también ahí. Una renta aunque seas millonario, aunque seas el dueño de Zara tienes tu renta de 500 euros mensuales. Como dueño de Zara ya pagarás mucho más de impuestos, y así nos ahorramos la burocracia, el control y todo eso. Por el hecho de nacer tienes una cuenta corriente y te lo ingresan. Otros dicen "no, sólo al que tenga trabajo". A mí me gustan más propuestas, como la de un salario social o una segunda línea de empleo, es decir, un empleo para todo el que no tenga un empleo competitivo, pues un empleo de tipo comunitario, social o algo por el estilo. Pero necesitamos repensar los términos del Estado de bienestar porque tenemos una enorme inestabilidad por un lado, un alto riesgo por un lado, y unas enormes dificultades de cobertura de gestión. El hecho es una gran parte del presupuesto de la protección social se va en gestión de legitimidad, de si va efectivamente a los lugares adecuados o no.

¿Qué tenemos que hacer ante ese doble movimiento de derrumbe exterior e interior de las fronteras y, por tanto, hasta cierto punto de la ciudadanía? Tenemos que reconstruir esa ciudadanía, tenemos que reconstruirla hacia fuera y hacia adentro. Hacia fuera en la medida en que ya no vivimos en un contexto nacional, dejamos de vivir en un contexto nacional aunque no nos movamos del sitio. Cuando decimos que en cierto modo somos ciudadanos del mundo, que nos afecta todo lo que pasa en el mundo, no es porque viajemos. Evidentemente, si uno viaja a Yucatán y le pilla un huracán pues le ha afectado porque viaja, pero puedes ser pensionista en tu pueblecito y de repente perder todo lo que habías metido en un fondo de pen-

siones porque a un bróker ambicioso en Hong Kong o en Singapur se le ha ocurrido invertir no sé dónde y ha metido la pata, como le ha sucedido hace unos años a miles de pensionistas ingleses. No tienes nada que ver con eso, no te has movido de tu sitio, pero estás globalizado te guste o te disguste. Es decir, lo que nosotros hacemos —esto es el problema— afecta a mucha más gente que la que está en nuestro ámbito de ciudadanía y a nosotros nos afecta lo que hacen mucha más gente.

Necesitamos avanzar en ese camino en el sentido de que las estructuras políticas vayan poniéndose a la par de los procesos de globalización, que esos mercados, esos flujos culturales, esos movimientos criminales, militares, puedan ser gobernados por sistemas de arbitraje, de participación y de reconocimiento de derechos más o menos parecidos por lo menos en términos de satisfacción a los que alcanzamos en su momento a escala nacional o a los que disfrutamos en su momento a escala local. Pero eso significa crear una comunidad política. Tendrá la forma que tenga, de un gobierno de Naciones Unidas, de sistemas de arbitraje, de declaraciones..., no sé la forma que tendrá pero significa que gente que vive en lugares muy distintos se reconozca derechos y obligaciones mutuos, recíprocos, y eso es una comunidad.

De hecho, una comunidad nacional o cualquier forma de comunidad, necesita ser a la vez una comunidad política y una comunidad moral; tiene que ser las dos cosas. Para que esto funcione, digamos ya a una escala nacional simplemente, necesitamos que cuando alguien no paga impuestos pueda ir Hacienda y si no basta con Hacienda, que la Guardia Civil, le haga pagarlos. Pero al mismo tiempo necesitamos que no se tenga que hacer eso con todo el mundo porque sería económicamente insostenible, políticamente también. Necesitamos que sea excepcional, necesitamos que la mayor parte de la gente pague sus impuestos sin llegar a ese extremo, es decir, que además de una comunidad política haya una comunidad moral. Ninguna comunidad puede mantenerse sencillamente sobre el ejercicio del poder o sobre la represión, tiene que mantenerse en gran medida, normalmente, regularmente, sobre el consenso. Las dos cosas son necesarias, el consenso, la comunidad moral hacen que el poder tenga que ser ejercido sólo de vez en cuando, y la presencia del poder recuerda que no te puedes marchar así como así de la comunidad moral.

Construir esa comunidad moral hoy es en gran medida un asunto de educación y es lo que el sistema educativo —me voy a permitir por primera vez hablar de lo que es más mi especialidad— no está acostumbrado a hacer. La escuela nació para predicar una y sólo una comunidad: la nacional. De hecho, no sabe hacer prácticamente otra cosa; cuando quiere hacer otra cosa se inventa otra nación. Pero no está hecha para predicar o para educar en la idea de una comunidad universal, de un reconocimiento de deberes y derechos a escala universal, sin embargo es necesario. La escuela no va a crear ningún gobierno mundial, ni arbitrajes, ni tribunales, ni parlamentos, ni acuerdos, ni tratados, —por supuesto les corresponde a otras instancias—, pero la escuela es la única que puede desde pequeñitos coger a las personas y educarlos en ese sentido, con las consecuencias que tiene tanto de cara a esa comunidad global como luego de cara a la posibilidad de que personas distintas, de culturas distintas, procedencias distintas, puedan vivir dentro de una misma comunidad.

La segunda gran tarea es reconstruir la ciudadanía hacia el interior y así como reconstruirla hacia el exterior significa ampliarla, —por lo menos su ámbito geográfico—, yo diría que reconstruirla hacia el interior significa limitar su ámbito funcional, que la ciudadanía abarque menos cosas. Decir que abarque menos cosas no quiere decir que haya que disminuir los derechos. Los derechos seguramente hay que aumentarlos. Pero lo que quiero decir es que hay que deslindar claramente ciudadanía y cultura, que son dos cosas absolutamente distintas y que solamente nos damos cuenta de cuán distintas son cuando entramos en contacto con otras culturas. Les pongo un ejemplo muy sencillo —creo que también han hablado de ello aquí ayer—: cuando hace veinte años, veintialgo años, la LODE estableció que además de colegios religiosos había colegios laicos muchos respiramos, "¡qué bien!". Habíamos pedido más, pero en todo caso era un claro avance, porque la religión ya no iba a ser obligatoria. Y estábamos en contra ideológicamente de que hubiera colegios confesionales, pero como todos habíamos pasado por colegios confesionales también sabíamos que la cosa no era irrecuperable. Te mandaban a un colegio confesional de pequeñito y luego pues te libras, te liberas, te recuperas, te arreglas de mayor o lo que sea.

Sin embargo, las soluciones de ayer pueden ser los problemas de hoy, porque incluso los que pudiéramos estar convirtiéndonos entonces en agnósticos, en escépticos —como dice la Iglesia— o en ateos feroces —como

se decía en la República— teníamos un tronco común con los que se quedaban allí como confesionales, como creyentes, como ultramontanos o como zampaostias, lo que fuera, daba igual. Teníamos todos un sustrato común que nos permitía entendernos, simplemente nos despegábamos más o menos de uno de los aspectos de nuestra propia tradición cultural. Cuando se juntan tradiciones culturales distintas, entonces está más clara la incompatibilidad, no porque una religión sea mejor que otra —que no lo es o que no importa mucho si lo es— sino porque las diferencias son mayores, porque en la relaciones entre religión y política, comunidad e individuo, vida pública y vida privada pueden ser distintas, y eso sí que cuenta. Las religiones desde el punto de vista teológico serán lo que sean, ese problema no me importa mucho, pero tengo bastante claro por ejemplo, que políticamente el zen es inofensivo, el sintoísmo molesta poco, el protestantismo es bastante llevadero, el catolicismo es bastante insufrible y el islam puede ser insoportable. Pero no es por lo que dicen teológicamente, es por la idea que tienen respectivamente de la relación entre religión y política. Y en esas circunstancias nuevas, debemos aprender a distinguir claramente lo que es común, lo que es el demos, lo que es la organización de la ciudadanía, de la comunidad política y lo que es la herencia cultural de cada cual, el etnos. No porque el uno sea bueno y el otro sea malo, sino porque son distintos e incompatibles, no pueden ser soberanos los dos, nunca pudieron.

Nosotros vivimos en sociedades organizadas sobre el modelo del demos, heredamos eso de la tradición sobre todo griega y helenística, se expandió en las ciudades del Renacimiento, en algunas otras ciudades de los imperios, luego en la época de la Reforma, y se convirtió en la forma universal con los Estados-nación pero podían haber sido así. Si en vez de inventarse la pólvora 300 años antes que la televisión se hubiera inventado la televisión pues a lo mejor viviríamos en un mundo de etnos. O el móvil no digamos. Si hubieran inventado el móvil antes que la pólvora pues entonces los grupos errantes, por ejemplo los gitanos, sería el grupo mejor comunicado del mundo. Tengan en cuenta ustedes que en los siglos XVI, XV, etcétera las cortes por ejemplo —no las cortes representativas, las cortes monárquicas— no tenían un sitio fijo. Los Reyes Católicos pasaron más tiempo fuera de la capital que en ella. La Corte de Borgoña, que era la futura corte francesa, era itinerante completamente. Muchas estructuras políticas no tenían base territorial y eran tan poderosas como las territoriales. Los jesuitas, los órdenes militares, precisamente porque eran soberanos, fueron incom-

patibles y fueron prohibidos, prácticamente uno tras otro, por todas las monarquías europeas, y así el demos ganó la batalla.

¿Era mejor o peor? ¿Es mejor ser amigo de la gente que vive cerca que de la gente que tiene alguna relación sanguínea contigo? No creo que sea mejor ni peor, lo que sé es que es incompatible. Si tú tienes que ser leal a los que viven contigo, no puedes ser igualmente leal a la gente con la que compartes lazos de parentesco, etcétera. Si todos los que estamos aquí tuviéramos, por ejemplo, la misma oportunidad de concurrir a un cargo, uno no puede recomendar a su sobrino, es incompatible. Tratamos de hacerlo compatible porque no terminamos de adaptarnos, pero como principio son incompatibles. Demos y etnos son incompatibles como forma de organización de la comunidad, por lo tanto uno de ellos tiene que ser privado y ese no puede ser otro que el etnos, porque ya está ahí el demos. Y eso tiene consecuencia sobre las instituciones en las cuales se forma nuestro ciudadano: la escuela es el instrumento del demos y no puede ser otra cosa. Las iglesias tienen que reproducirse a través de las familiares, a través de asociaciones, hoy en día pueden tener hasta canales de televisión, radio... Vamos, tienen y muchos, pero no pueden tener escuelas, no deben tener escuelas. Los grupos privados y las culturas, entendidas en ese sentido las confesiones como los clubes de fútbol, son grupos privados, deben desenvolverse únicamente y exclusivamente en la esfera privada; cualquier otra cosa es estar fuera de tiesto. Es como si el Estado quisiera servirse de las familias. Estamos discutiendo hoy una ley sobre educación para la ciudadanía en las escuelas, pero podríamos estar discutiendo una sobre educación para la ciudadanía en las familias. Podría la ley decir "todos los padres y madres deberán educar a sus hijos en el respeto a la Constitución, a los matrimonios homosexuales", etcétera. Bueno, en términos de contenido es lo mismo, pero no lo aceptamos. ¿Por qué? Porque consideramos que las familias no son instrumento del demo y diríamos "ese Estado es un Estado totalitario" y efectivamente es correcto, no importa cuán bueno fueran sus fines: un Estado que quisiera servirse de eso, que dijera "niño si tu padre es homófobo dínoslo, que se va a enterar", sería un Estado totalitario. Un grupo que pretenda servirse de instituciones públicas, y todas las escuelas son instituciones públicas, sin excepción, las que llamamos públicas, las privadas, las concertadas, todas, porque todas ellas se basan en la obligación de educarse, de escolarizarse. Todas ellas se basan en programas, calendarios y horarios, regulados públicamente, todas ellas certifican a las personas, acreditan para qué sirven, para qué no sirven, qué podrán

hacer, qué no podrán hacer, etcétera. Todas ellas son regidas por personas acreditadas públicamente. Como todas ellas son instituciones públicas, su uso para fines privados es un uso sectario. Y la ciudadanía en los términos de hoy debe ser redefinida así, debe ser redefinida más restrictivamente. Las instituciones de la ciudadanía no pueden ser instrumento de fines de grupo, no importa que ese grupo sea de miles, de decenas de miles o de millones de personas; si no son todos, sigue siendo un grupo. Solamente todos somos la sociedad y somos la comunidad.

Por último, la ciudadanía no es simplemente cuestión de libertades y derechos de participación, es también cuestión de condiciones de vida. Y eso se llama igualdad o se llama justicia social o se llama cohesión social. De hecho yo creo que el término igualdad es bueno, tiene un enorme atractivo pero es demasiado simple. El término de la igualdad funciona cuando se puede utilizar un solo criterio de justicia. Si llegamos todos a una isla (hay una serie de televisión por ahí, se llama Náufragos o algo así), si naufragamos 40 o 50 en una isla y la isla tiene cocos, ¿qué haríamos con los cocos? Repartirlos por igual, ¿no? Es difícil imaginar otro criterio. Se podría sofisticar, ¿por igual qué? ¿Por cabeza, por kilo de peso? Pero si en la isla no hay sólo cocos, sino que hay que producir algo más, si la mitad de la riqueza cae sólo de los cocoteros y pero la otra mitad supongamos hay que producirla con el sudor de tu frente —como dice la Biblia—, ¿cómo repartimos eso por igual? ¿Para los que trabajan, para los que quieren trabajar y para los que no? Yo podría decir “bueno, bueno, esta es la isla igualitaria, tú produce eso y luego dame”. O al revés, podrían decírmelo a mí... Yo creo que no, ¿no? Repartimos a las personas, el criterio de justicia sería según la contribución.

Es muy complejo determinar qué es la contribución, digamos que el siglo XX estuvo en guerra civil entre dos concesiones sobre qué es la contribución: si la contribución se sabe por el precio o se sabe por el tiempo de trabajo, que son las dos grandes visiones de la economía y en consecuencia de la política —o fueron—, pero las dos —sobre eso quiero llamar la atención— representan un criterio de equidad, no de igualdad en el sentido estricto; de equidad, a cada uno según su contribución. El liberal dice que tu contribución te la dice el precio; el marxista decía “tu contribución son tus horas de trabajo”. Bien es verdad que matizado como trabajo socialmente necesario, ¿verdad? Además, puede que a la isla llegue gente que no puede trabajar, no tiene la capacidad. Se estrelló el avión y uno se quedó sin brazos, no

puede trabajar. ¿Qué hacemos? ¿Lo dejamos morir de hambre? ¿O hacemos un pequeño esfuerzo solidario para aquellos que no están en igualdad de condiciones? Y todavía puede ocurrir que si somos 40 y uno sabe tocar el piano, pues decidamos que es bueno que esa persona sólo toque el piano porque en conjunto ganaremos lo que no podríamos tener de otro modo.

Aquí el ejemplo se da mal, porque aquí se supone que tiene que llegar tocando el piano y con el piano, lo cual es difícil en un accidente de avión. Pero digamos la sociedad siempre ha tenido interés en propiciar ciertas formas de excelencia, en permitir que ciertas personas —un pequeño número de personas, probablemente— cultivase al máximo unas ciertas capacidades y pues en una época lo premiaran los mecenas, en otra lo hacía el mercado, en otras se daban medallas al artista socialista distinguido. Es decir, hay muchas maneras de hacerlo, pero en general se ha hecho. Esas cosas, esos criterios más complejos, son hoy más o menos —concretarlos es mucho más difícil—, pero son hoy lo de la justicia social, que es un problema mucho más complicado que la igualdad. Igualdad está bien si comprende todo eso, es que si es igualdad a secas es una solemne tontería en una sociedad compleja, una sociedad del trabajo y con un altísimo nivel de productividad. Pero cuando hoy hablamos de exclusión social es, precisamente, porque somos conscientes de que vamos a vivir en una sociedad muy desigual, no sólo desigual porque unos trabajan más que otros o porque unos tienen facultades para ciertas cosas que no tienen otros o porque unos arrastran hándicaps. No sólo por eso; si fuera sólo eso no habría mucho problema. Es porque no encontramos la forma de hacer la sociedad mucho más igual. Dicho en breve, porque los grandes experimentos comunistas fracasaron y nos queda el experimento capitalista, y tratamos de limitarlo, de gobernarlo, de cambiarlo, pero bueno, excepto unos cuantos iluminados nadie ve una solución por lo menos a corto plazo, hasta donde alcanza la vista. Ya veremos si se nos ocurren otras cosas.

Por lo tanto, estamos preparados para vivir en una sociedad desigual, y sabemos que algunas de las cosas que en conjunto nos hacen más ricos, incluso vivir mejor, como por ejemplo la globalización, sin embargo, disparan esas diferencias y por eso hablamos de cohesión social. El problema de la cohesión, el término cohesión es cómo mantener pegada una sociedad que si no estaría despegada. ¿Cómo mantener unida una sociedad en la que hay enormes diferencias? Particularmente diferencias económicas, diferencias de oportunidades de vida, diferencias culturales. ¿Cómo se

puede mantener cohesionada esa sociedad? Hombre, una manera puede ser la represión, la magia, la creencia de que no puede existir otro tipo de sociedad, pero no parece que nada de eso sea muy viable.

¿Cómo puede mantenerse la sociedad? Probablemente a través de que existan oportunidades para todos, al menos una igualdad básica para todos, que nadie caiga demasiado abajo, y que las oportunidades de subir más arriba de eso si no son ya para todos, sean por lo menos oportunidades iguales. Quiero decir, nadie debe ser demasiado pobre y aunque haya ricos todos deben tener la oportunidad de ser ricos. Ya sabemos que todo esto no pasa de ser una utopía, pero en cierto modo es una expresión burda de lo que técnicamente podría llamarse "principio rousseano": una distribución igual de los bienes básicos y oportunidades iguales de llegar a acceder a los bienes escasos, que sería muy matizable, pero bueno, creo que en esos términos de igualdad, equidad, solidaridad, excelencia podría mantenerse.

Pero entonces nos lleva a cómo repartir eso en sociedad. Y volvemos a lo mismo: la parte que está resuelta en nuestra sociedad es la de las oportunidades abiertas. No todo el mundo tiene las mismas oportunidades pero todo el mundo tiene oportunidades, es decir, hoy hay pocas cosas cerradas. Se puede uno hasta casar con los monarcas y entrar a formar parte de la realeza y toda la humanidad lo celebra, que si Lady Di, que si Letizia, etcétera. Prácticamente todo está abierto, aunque para algunos las probabilidades son mínimas y para otros son muchas, pero prácticamente todo está abierto.

No discutimos sobre la conveniencia de distribuir mejor las oportunidades. Nos pasamos el día discutiendo sobre cómo igualar las oportunidades ante el empleo, las oportunidades de hombres y mujeres, las oportunidades ante la educación de los inmigrantes, etcétera. Es decir, hay una especie de consenso general en que es bueno avanzar en ese sentido, aunque luego haya una enorme discusión sobre hasta dónde, cómo, de qué manera, a quién debe afectar. Menos acuerdo hay sobre cómo garantizar la igualdad básica, porque aunque la idea en general de que no se debe dejar morir a nadie de hambre suena bien y todo el mundo la aceptaría, pero ese es un problema hoy no resuelto o diría más que no resuelto, mal resuelto.

Tenemos soluciones, pero no estamos contentos con ellas y además no son muy eficaces, ni en términos de justicia ni en términos de eficacia econó-

mica o de eficiencia, tenemos que solucionar eso. Pero además tenemos que conseguir que la gente esté implicada y crea en eso; eso es también en gran medida una función de la educación. Hoy salía también en El País —no sé si es la misma edición que llega aquí— que en la Comunidad de Madrid 8 de cada 10 alumnos nuevos —no sé si 6 de cada 10 u 8 de cada 10— van a la privada. Y 8 de cada 10 inmigrantes van a la pública, es decir, la Comunidad de Madrid se las apaña al mismo tiempo para tener congelada la pública, pero que entren ahí todos los inmigrantes y para hacer crecer la privada. En Cataluña en este momento, donde la privada es más potente que en Madrid después de 23 años de Convergència y Unió, pero la política del tripartito hace que suceda lo contrario: que 8 de cada 10 nuevos alumnos estén entrando en la pública. O sea, la privada está parada y la pública está creciendo.

¿Qué importancia tiene eso? Para mí lo de pública-privada no tiene mucha importancia, pero que los grupos sociales —inmigrantes, nativos, ricos, pobres, las clases sociales— se concentren en unos colegios u otros tiene mucha, porque el primer lugar donde una persona va a hacer la experiencia y va a llegar a conclusiones sobre si vive en una sociedad con o sin cohesión social va a ser en la escuela. Si yo entro en un aula como niño en la que hay toda clase de gente, no digo que estén desde Botín hasta el más pobre, pero bueno que haya gente acomodada, media, pobre, un pequeño microcosmos de lo que hay alrededor; Si yo llego a un aula que es un microcosmos social, por lo menos de mi barrio y los barrios alrededor de mi barrio, bueno, pues la veré como un lugar de convivencia. Si yo tengo unas oportunidades iguales ahí, a lo mejor me es más difícil a mí estudiar que a otro o me es más fácil, pero hasta donde llego a la escuela tengo unas oportunidades razonablemente iguales, convivo con esa gente... bueno, pues me sentiré parte de una sociedad en la cual si me va bien comprenderé que tengo obligaciones con aquellos a los que le va mal, y si me va mal comprenderé que puedo exigir y que debo esperar algo de aquellos a los que les va bien. Pero si yo voy a una escuela que es una burbuja, toda llena de niños rubios, con dientes rubios, ojos rubios, etcétera, como la canción de Rubén Blades. O al contrario, voy a un gueto en el que sólo estamos los pobres, los inmigrantes últimos, etcétera, entonces evidentemente yo no me voy a sentir parte de esa sociedad. Si estoy entre los rubios, diré "pues cómo voy a pagar yo impuestos por esa banda de holgazanes", y si estoy entre los otros pues que voy a tener la tentación —cómo no— de

hacerme con toda su parafernalia consumista por la vía sencilla, por la vía violenta.

Entonces es una tarea que tenemos pendiente. Para mí esos son en este momento los grandes desafíos: necesitamos reconstruir la ciudadanía para atender a esa nueva dimensión global como parte de una comunidad, que no puede ser otra que la comunidad humana, necesitamos reconstruirla hacia adentro para que sean compatibles una ciudadanía común de todos, con distintas adscripciones que las va a haber —culturales, étnicas, religiosas, etcétera, etcétera— y necesitamos asegurar que se llegue a esa ciudadanía, no sólo en términos de libertades negativas —individuales— o libertades positivas —democráticas—, sino en términos de cohesión social, es decir en términos de oportunidades de vida. Nada más y muchas gracias por su atención.