

EL ESPACIO PÚBLICO Y SUS TRANSFORMACIONES: DE LA DEMOCRACIA NACIONAL A LA DEMOCRACIA IMPERIAL

GABRIEL BELLO REGUERA

El origen de esta intervención es la idea de la postdemocracia puesta en circulación por el sociólogo y politólogo germano-británico Ralf Dahrendorf en su libro *Después de la democracia*¹. Los análisis de Dahrendorf parten de la hipótesis de que después de 1989, año en el que EE.UU. gana la Guerra Fría y se convierte en la única superpotencia, la democracia que conocíamos hasta entonces tropieza con dificultades serias y profundas que abren una fase que "podría definirse como de "postdemocracia", caracterizada como una "crisis de control y legitimidad frente a los nuevos desarrollos económicos y políticos" que, en lugar de una excusa para abandonar el compromiso con ella, nos obliga a trabajar en la construcción de una "nueva democracia"².

Por mi parte me situaré en un punto de vista más amplio que el de la democracia formal o constitucional: el del espacio social o público, que le sirve de escenario y que, coincidiendo en gran medida con ella, sus transformaciones históricas implican las de ella. En este sentido no tengo tan claro que el término "postdemocracia" signifique el fin de una forma de entenderla y practicarla cuanto una especie de parón histórico, cuyo alcance aun no estamos capacitados para ver, pero que podemos comprender con un ejemplo. Entre el primer experimento democrático, el ateniense, y su rebrote en la Europa moderna pasaron más de dos milenios (20 siglos), ocupados por diversos imperios autoritarios y antidemocráticos. ¿Volveremos a una época imperial tan larga como aquella? Esta parece ser la opinión del historiador F. Fernández Armesto³ y, aunque no quiero ser tan pesimista, los hechos históricos están ahí para ser utilizados como referencias inexcusables.

Dejo, pues, en la indeterminación si el término "postdemocracia" significa la transformación de la democracia que conocemos hoy como apunta Dahrendorf, o bien algo distinto cuyo alcance y significado aun no estamos en condiciones de apreciar. Esta indeterminación está ligada al significado mismo del término 'democracia' del que se pueden dar al menos las siguientes versiones. Democracia como un conjunto de creencias éticas y políticas más o menos ideales o utópicas sobre la participación plena en el gobierno y en sus beneficios; democracia como un régimen político realmente existente en la mayor parte de los países del mundo, diferenciados por el grado de realización de los ideales democráticos; dentro de estas cabe distinguir entre democracias imperialistas o imperiales como EE.UU y algunas de las europeas al filo de la Segunda Guerra Mundial, y democracias no imperialistas ni imperiales como las europeas actuales y la mayor parte de las no europeas. ¿De qué democracia hablamos cuando hablamos de postdemocracia? Tiendo a pensar que no de la primera, la ideal utópica sino de la segunda, la realmente existente.

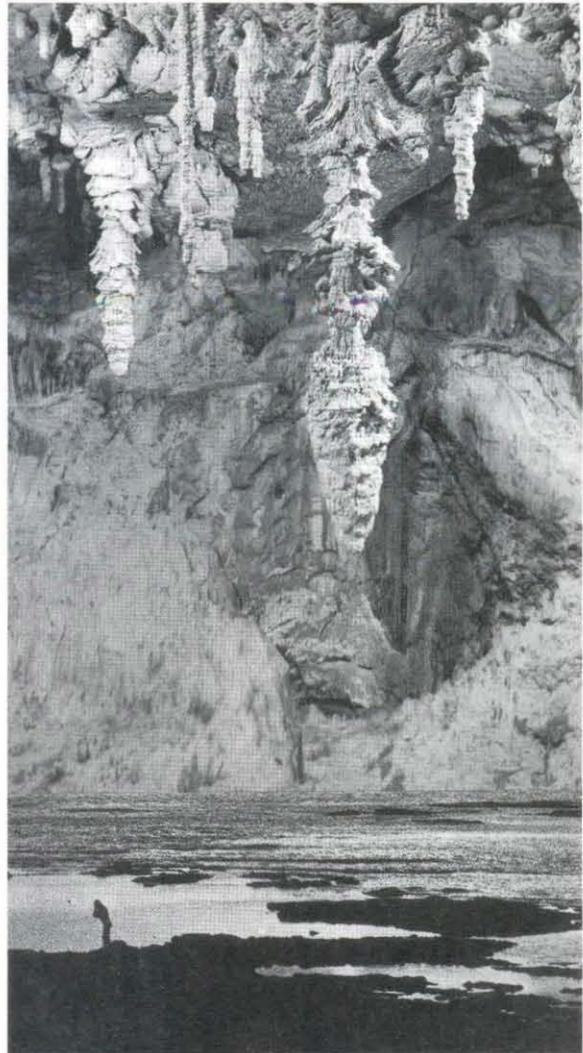
El discurso sobre el espacio público está asociado inevitablemente a la figura del filósofo alemán J. Habermas, cuya primera obra lo aborda frontalmente iniciando una reflexión larga, sistemática y compleja que ha ejercido una enorme influencia en la filosofía política y en las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo pasado. Habermas reflexiona sobre la sociedad europea desde mediados del siglo XVIII hasta su transformación a cargo del desarrollo económico y tecnológico durante la primera mitad del siglo XX. Consideraré brevemente dos precedentes de Habermas, J. Dewey y H. Arendt, cuyas reflexiones aportan matices que

merece la pena retener, y prestaré más atención a F. Jameson, cuya perspectiva modifica radicalmente la de Habermas en varios sentidos que se analizarán en su momento. La reflexión de Jameson –y los acontecimientos posteriores del 11 de Septiembre de 2001– proporcionan una plataforma conceptual inmejorable para introducir sin estridencias el concepto autocontradictorio de "democracia imperial".

*El espacio público
antes de Habermas:
Dewey y Arendt*

Si no estoy mal informado –y puede que lo esté– el primero que se preocupó formalmente de los problemas del espacio público en el s XX fue el filósofo norteamericano J. Dewey en un libro publicado en 1926⁴, cuya traducción castellana podría ser *El público y sus problemas* o *Lo público y sus problemas*. Mientras en Europa se gestaba y se desarrollaba el totalitarismo en sus dos variantes, el nazi–fascismo y el estalinismo, Dewey abordaba en Norteamérica el problema de una democracia radical y participativa nueve años después del final de la primera postguerra mundial. Afrontaba el incremento del peso social del poder empresarial y financiero agigantado por la industria de guerra, que suponía una amenaza seria a la democracia política. Dewey, del ala izquierda del partido demócrata norteamericano próximo a la social–democracia europea clásica –anterior ala tercera vía– creía estar asistiendo a la constitución de una Gran sociedad, una enorme maquinaria técnico–económica y administrativa, y estaba empeñado en convertirla en una Gran Comunidad (democrática). Desde esta preocupación aborda el problema de *lo público y del público*.

¿Qué significado tienen estas dos expresiones? Lo público es el conjunto de instituciones públicas: el Estado y su administración, el sistema jurídico, el sistema de enseñanza, y el sistema cultural, incluida la opinión pública, y se contrapone a lo privado (los intereses económicos, la familia, etc.). El público, en cambio, es el conjunto de personas capaces de gestionar lo público de forma directa (funcionarios o empleados diversos), o de forma indirecta (por ejemplo los votantes que eligen a un Gobierno; o quienes toman parte activa en la opinión pública: el público como audiencia pero también como el electorado. Ahora bien, ¿cuál es la "razón de ser" de lo público y de su gestión por



Acanitlato, 2002. Carmelo Vega

parte del público? El control de las *consecuencias* de la acción social, es decir, de la acción de los individuos en sociedad; sobre todo las consecuencias no deseadas como: la masificación urbana, la producción de residuos, la movilidad de cientos de miles de individuos sobre un espacio relativamente reducido, la comunicación de opiniones distintas, etc. Estas consecuencias y las consecuencias de las acciones llevadas a cabo para controlar las primeras, etc. también forman parte de lo público. Pues bien: el control democrático de *lo público* –instituciones y consecuencias– exige la participación activa de *un público* activo y organizado como tal, capaz de actuar de forma coordinada. Esta coordinación se puede llevar a cabo mediante la formación de una opinión pública bien informada: alimentada por la investigación y configurada por la educación. En caso contrario, no hay control democrático posible. Ahora bien, el problema –de lo público y del público– es que el espacio social está fragmentado y cada uno de esos fragmentos actúa a su manera: sin coordinación con los otros. Cada uno de estos fragmentos pueden ser: grupos de presión, corpo-

raciones económicas, etc., más respectivos partidos políticos, cuya acción no se lleva a cabo en función del control público sino de intereses económicos privados. Aun así Dewey deja en el horizonte la necesidad (y la esperanza) de que la Gran Sociedad —la maquinaria técnico-económica— se llegue a transformar en Gran Comunidad, preocupaciones sobre las que volvió una y otra vez hasta la Segunda Guerra Mundial. ¿En qué dirección ha ido el espacio público norteamericano desde entonces: en el de la Gran Sociedad o en el de la Gran Comunidad? Que cada uno/a responda como mejor pueda.

Del concepto de espacio público de H. Arendt⁵ llama la atención, primero, que se trata de un *espacio de aparición* de acontecimientos y personas/personajes. De los acontecimientos que hay que afrontar y de acciones mediante las que se afrontan esos acontecimientos; los primeros ocurren, las segundas son iniciadas intencionalmente. De personas y, sobre todo, de personajes como agentes de las acciones mediante las que se afrontan los acontecimientos (el héroe, el líder, etc.). En este sentido, el espacio público es, ante todo y sobre todo, el espacio político que es, también, el espacio de la gloria, el prestigio o capital simbólico (hoy el espacio político es, sobre todo y por encima de todo, el mundo de la televisión y de Operación Triunfo). Segundo, el espacio público en tanto que espacio de aparición es lo que está *en medio* y que, por lo tanto, es mirado y visto desde diversos lugares o puntos de mira. situados en torno a lo que está en medio. De este modo, lo que aparece en medio es lo mismo para todas las miradas y, a la vez, diferente en la medida en que es visto desde puntos de mira diversos. De ahí que esencia de lo público sea el debate sobre lo común, lo que está en medio, desde las diversas perspectivas, y en eso consista, precisamente, lo político y que lo político coincida con la estructura más radical de la democracia. Lo que está en medio —común o público— es imposible verlo desde una perspectiva sola o única, el debate es inevitable a no ser que sea suprimido junto con las perspectivas diversas, por una de ellas que, utilizando la violencia, se instituye a sí misma en la Única Manera de ver la Realidad, y excluye por la violencia a todas las demás. Más aún la pretensión va hasta identificar *su* imagen de la realidad con *la* realidad en sí misma: con Toda la realidad o con la realidad como un Todo, incluida la realidad humana y la realidad política. En esta apropiación violenta del Todo por una de sus partes, y en su administración igualmente violenta consiste el Totalitarismo, que Arendt fue la primera en investigar. Y si el despliegue pluralista del espacio público constituye la trama misma de la humani-

dad, su apropiación violenta implica su opuesto: la trama de la inhumanidad, que se lleva efecto en los campos en forma de tortura y muerte.

Los modelos históricos de Arendt son la democracia ateniense, y episodios políticos muy puntuales como la Comuna de París y la República de los soviets justo después de la Revolución de Octubre de 1917, aplastada por el leninismo; y la democracia republicana norteamericana que por la época en que comienza a escribir Arendt, era el modelo a imitar: había salvado a la escasa democracia europea (Inglaterra y algo de Francia) del nazismo y comenzaba a defenderla del estalinismo. Esta defensa habría de llevar a la Guerra de Vietnam y a proseguir la Guerra Fría hasta la victoria final en 1989 y 1992 con la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética. La reflexión de H. Arendt tiene lugar en este mundo debido a su condición de judía exiliada a los Estados Unidos, pero tiene como objeto la Europa anterior a la Segunda Guerra Mundial, la Europa del nazismo y el estalinismo pero también del imperialismo colonialista. Esta atención exclusiva a Europa anterior a la de aquella Guerra, le impidió ver lo que comenzaba a ocurrir en los Estados Unidos justo después. Es cierto que los norteamericanos derrotan en Europa el totalitarismo nazi-fascista lo cual implica la preservación de la democracia europea donde la había (sobre todo en Inglaterra y Francia) y su extensión por países como Alemania e Italia primero y España, Portugal y Grecia años después. Pero la segunda Guerra Mundial también supone la expansión del Imperialismo debido, por un lado, al ascenso del estalinismo a la condición de Imperio Soviético en la estela del imperio zarista, y, por el otro, a que EE. UU recoge la antorcha del Imperialismo Inglés (que sí había tenido en cuenta Arendt), condición que comunica al mundo al hacer explotar dos bombas en Japón justo en 1945. De la confrontación entre estos dos imperios nació la Guerra Fría, en cuyo contexto instituciones norteamericanas teóricamente democráticas como la CIA adoptaron métodos y contaron con expertos nazis en su guerra de propaganda⁶. La Guerra Fría fue, en realidad, la Tercera Guerra Mundial, cuyo final habría de tener lugar entre 1989 y 1992 con la caída del Muro de Berlín y la implosión de la Unión Soviética, hechos que dan comienzo a la globalización y a la asunción explícita por parte de los EE.UU de su autoidentidad Imperial Única tanto en el panorama contemporáneo como en el histórico. Sin embargo, la lógica de la Guerra Fría había hecho que esta imagen Imperial de Norteamérica, iniciada en 1898 en su guerra contra el aun Imperio

Español en la Cuba de 1898, permaneciera emboscada, al menos en el Occidente europeo, bajo la imagen de una potencia democrática al servicio de la libertad. La misma H. Arendt, una europea de pura cepa histórica y cultural, construye su obra en torno al imperialismo y el totalitarismo europeos, a los que se enfrenta en términos de la tradición filosófica igualmente europea, y no se ocupa del poder imperial emergente al otro lado del Atlántico.

Habermas: el espacio público moderno y sus transformaciones

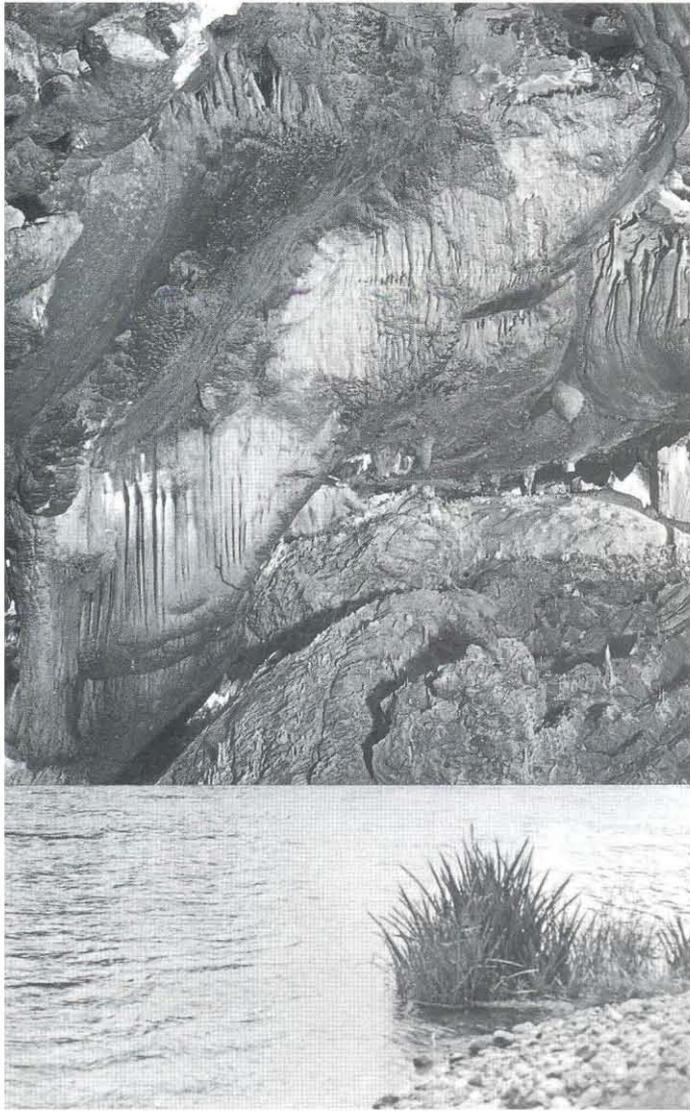
El período comprendido entre la Segunda Guerra Mundial y el final de la Guerra Fría, habría constituido la época más floreciente de la (social)democracia liderada por los EE.UU. La reflexión de Habermas⁷ sobre el espacio público se contextualiza, precisamente, en esta época "dorada" de la Guerra Fría, ya que en ella la democracia y los demócratas "contra la dictadura estalinista vivíamos mejor". Históricamente, la "esfera pública" de Habermas coincide con la sociedad y la cultura burguesas en la Europa que se despliega durante los dos siglos que van desde comienzos del XVIII hasta la primera mitad del XX. El hilo conductor del análisis de Habermas es la estructura de la comunicación. La época que analiza es aquella en la que el medio de comunicación es, sobre todo, la *imprensa* y sus productos libros y periódicos con sus respectivos círculos de lectura y debate: espacios más bien reducidos para los libros y revistas científicas: ateneos, academias, círculos de arte, teatros, y un espacio más amplio para la prensa, que absorbe a los anteriores, y que constituye más propiamente el *espacio público*: el ámbito de influencia, lectura y discusión, de la imprenta. Esta modalidad de esfera pública experimenta una transformación estructural con el desarrollo de los medios de comunicación no escritos a partir del surtimiento de los medios de transmisión electrónica: la radio, el cine, el teléfono, el telégrafo, etc. (más tarde televisión e internet). Con la radio, por ejemplo, aparece el primer medio de comunicación *de masas* sustituyendo a la prensa como el medio de comunicación más masivo y rápido hasta entonces.

Conceptualmente, la esfera pública burguesa se caracteriza por una estructura muy compleja algunos de cuyos rasgos son los siguientes. Constituirse en una diferenciación continua y tensa con la

esfera privada (la familia y la vida personal, económica y cultural de los individuos). Ser un espacio intermedio o mediador entre la moral privada y las instituciones políticas y la administración del derecho, que constituye el rasgo fundamental de la comunicación y sus medios pero también del mercado incluido, sobre todo, el mercado de bienes culturales o mercado de la comunicación. Dentro de esa condición *mediadora* cabe destacar su función pedagógica o educativa y su función crítica formadora; la primera, de la identidad cultural y de la voluntad moral y política de quienes actúan en ella o reciben su influencia, y evaluadora, la segunda, de la moral privada y sus vicios que influyen negativamente en lo público, y de los abusos y corrupciones de la política estatal.

Ahora bien, el desarrollo económico y, sobre todo, el tecnológico, induce ciertas transformaciones en este modelo de espacio público. Seleccionando mucho los análisis de Habermas podemos mencionar: la interpenetración progresiva de lo público y lo privado, los intereses económicos, en detrimento de lo primero; transformación de la cultura discutida (filtrada por el juicio crítico) en cultura consumida: la esfera pública, como ámbito del debate y la opinión pública se transforma en publicidad en el sentido del "marketing", y del público que discute la cultura en un público que consume. La consecuencia inmediata de esto es que el lenguaje literario y periodístico —el lenguaje público o de la esfera pública— se va transformando lentamente en lenguaje publicitario o el que puede ser comercializado del modo más eficaz (*best-seller*); el periodismo literario se transforma en *mass media*, es decir, en "medios de masas". En este contexto se produce una subversión del "principio de publicidad"⁸ en un doble sentido: la publicidad económica subvierte el principio de información objetiva y lo transforma en principio de valoración imaginaria (en función de la realización efectiva del beneficio máximo posible). Esta subversión se transfiere a la esfera de la opinión pública en la que el principio de intercambio de opiniones argumentadas sobre realidades se subvierte en intercambio de valoraciones imaginarias de programas y, sobre todo, de personas: el marketing político y la fabricación de candidatos-fetiches.

El efecto final es que de la esfera pública burguesa clásica, de su estructura cultural y de sus funciones pedagógicas y críticas, ya no queda nada. Esta esfera pública clásica, organizadora de la realidad social, ha sido absorbida por la publicidad económica y su productividad generalizada: de deseos, de identidades, etc.⁹ Estas transforma-



Acanalado, 2002. Carmelo Vega

ciones habrían comenzado entre las dos guerras mundiales y se habrían desarrollado durante la tercera (la Guerra Fría).

Estos breves apuntes sobre la estructura y las transformaciones de la esfera pública burguesa clásica, permiten comprender otras dos líneas de desarrollo de la reflexión habermasiana: una sobre las patologías de la esfera pública, exploradas mediante una metodología sociológica, y otra filosófica, normativa, sobre el sentido y la dirección en los que podrían orientar la resolución de las patologías anteriores. Entre ellas sobresale la distorsión sistemática de la comunicación pública, por la influencia del poder económico y el poder político en los medios de comunicación, es decir, en la esfera pública; esta distorsión afecta negativamente a todos los efectos positivos de la esfera pública burguesa: formación de la identidad, de la voluntad, del juicio crítico, de la deliberación, etc. Una segunda patología es la crisis de legitimación o justificación axiológica de las sociedades de

capitalismo tardío que, por otro lado, son las más avanzadas: aquellas en las que parece querer vivir todo el mundo (si nos atenemos al sentido de los flujos migratorios). Esta crisis se caracteriza por el incremento de actitudes no participativas: absentismo, abstencionismo, automarginación, etc., cuando no en conductas autodestructivas como el consumo de drogas. Esta doble patología supone una crisis profunda de la esfera pública burguesa, lo que Habermas denomina "crisis de la modernidad", de su cultura y de sus ideales provocada por la colonización de la vida cotidiana a cargo de los valores técnicos y económicos. Pero ello no implica su deslegitimación absoluta como sostiene el pensamiento postmoderno (y el premoderno) contra los que Habermas no se ha cansado de discutir¹⁰. Esta situación crítica constituye la motivación profunda del intento de Habermas de rescatar la orientación axiológica de la "modernidad normativa" susceptible de inspirar un nuevo modelo de espacio público y de recuperar los valores de la esfera pública moderna: intercambio de argumentos como base de la formación de una voluntad política racional capaz de imponerse a una voluntad irracional propiciada por los medios de comunicación distorsionados por el poder, y por movimientos irracionales como las nuevas mitologías vinculadas a religiones viejas o nuevas. De este modo Habermas pretende domesticar el mundo de los mas media, pero sin pretender restaurar la esfera pública burguesa tal como era antes de las transformaciones a las que acabo de referirme muy esquemáticamente. De ahí que, para recuperar su inspiración y algunos de sus rasgos, se vea obligado a construir un modelo normativo que los recoge e incluye pero en una configuración del espacio público diferente.

El marco general de este modelo es una teoría de la *acción comunicativa* o intersubjetiva, cuyo objetivo es la construcción del vínculo social entre unos y otros; de este modo, se supera, por un lado, el individualismo: el modelo del agente individual y autónomo y, por el otro, el modelo de la acción tecnológica o estratégica, la acción como medio para alcanzar un rendimiento. Y el núcleo normativo de este modelo es el *consenso racional*: el que se logra mediante el intercambio de argumentos sobre las pretensiones de validez de las diversas opciones vitales. Este Consenso sólo se puede lograr en una Situación Ideal de Diálogo, en la que todos los interlocutores tienen las mismas oportunidades comunicativas (como ahora: que están distribuidas de forma desigualitaria: entre unos pocos poseedores de medios de emisión y las "audiencias"... Esta situación imaginaria se caracteriza por ser el doble

positivo de la esfera pública real con sus patologías negativas, contrafáctica y normativa en relación con las situaciones de comunicación reales, etc. Este modelo ha tenido enorme repercusión pero también ha sido muy criticado, lo cual se debe, según creo, a su condición de ideal. Ideal quiere decir, imaginario o ilusorio, pero también utópico. Todos estos términos remiten a dos significados unidos como la cara y la cruz de una moneda. Por un lado se refieren a aquello que puede alimentar la esperanza y movilizar la participación y el compromiso con su realización efectiva. Por el otro, se va revelando progresivamente como irrealizable y, en fin de cuentas, frustrante. Ante ello, el Habermas de los últimos tiempos sustituye el modelo del consenso racional en una SID, por la propuesta más realista de una *democracia deliberativa*¹¹ en situaciones de comunicación efectivamente reales, como alternativa a la democracia del espectáculo y a la democracia publicitaria. En suma, a la democracia autoritaria que supone el imperio de la lógica tecnocrática.

Pero asunto no es tan sencillo como veremos enseguida.

Jameson, el espacio postmoderno y el espacio global

En un librito pequeño en el que condensa una obra más amplia, F. Jameson, uno de los integrantes más consistentes de la izquierda académica norteamericana, ofrece el esbozo de una imagen nueva del espacio postmoderno al que por lo que se irá viendo, dudosamente se podría calificar de "público", en el sentido habermasiano del término.

Hiperespacio y espacio global. Una primera diferencia no solo con Habermas sino con Arendt y con Dewey es que el espacio del que habla Jameson no entra dentro de los límites de la vieja categoría de "espacio público", sino que la excede. Por eso él lo denomina "*nuevo hiperespacio*"¹². Por lo que yo puedo saber, que es poco, este término se emplea en Matemáticas y Física para referirse a un espacio de cuatro dimensiones, resultante de añadir el tiempo a las tres que incluía el espacio newtoniano clásico: altura anchura y profundidad. Se trata, en gran medida, de un espacio imaginario (irrepresentable) del que ha hecho uso la ciencia-ficción y el cine al tomarlo como la base para viajes en el tiempo como por ejemplo en películas como *Regreso al futuro*.

Jameson usa aquí el término "hiperespacio" metafóricamente para referirse al un espacio que excede las dimensiones históricas y sociológicas de la esfera pública moderna y neomoderna reconstruida por Habermas. Si bien es real y cognoscible (el menos en su existencia) este nuevo espacio es, sin embargo, *irrepresentable*. Por "representación" Jameson entiende la construcción de una imagen analógica como un mapa respecto al territorio que representa. La conclusión inmediata es que lo que excede a la representación, lo irrepresentable, significa la imposibilidad de una configuración similar a la que Habermas había reconstruido de los espacios moderno y neomoderno. Y un ejemplo de esta irrepresentabilidad aparece cuando Jameson se refiere a "ese espacio *global* de la época postmoderna", para añadir inmediatamente que "por el momento no puede haber verdaderos mapas". Un mapa del globo terráqueo o *mapa-mundi* no sería una "representación adecuada" del espacio postmoderno porque "global" se refiere, en principio, a un rasgo geográfico (el globo terráqueo), mientras que la globalidad del espacio postmoderno va más allá de la espacialidad geográfica. Deben entrar en consideración otros rasgos que no son estrictamente geográficos o geológicos: las dimensiones políticas y culturales que, si bien se localizan en un espacio, también se proyectan en el *tiempo* histórico. De donde resulta que el espacio no es solo un territorio sino también un "espacio de tiempo", un período o época, lo cual es más difícil de definir o delimitar. De hecho, la expresión "espacio postmoderno" incluye esta connotación temporal: la época que viene *después* de la moderna. Ahora bien, ¿significa eso que nos estamos refiriendo al espacio que se sitúa después del fin de la historia tal como se veía desde el espacio moderno o neomoderno, que la tomaba, desde su origen culpable hasta su final feliz como su horizonte temporal inevitable? Una respuesta coherente debería decir que sí, que si el espacio postmoderno *excede* al moderno al neomoderno también excede al horizonte temporal de ambos. Pero dejo este asunto aquí para añadir que el espacio global incluye, como fragmentos, a los diversos espacios que antes se consideraban "diferenciados" por fronteras políticas o culturales relativamente cerradas sobre sí mismas, como las naciones y los estados nacionales o plurinacionales con sus respectivas culturas o civilizaciones.

Globalidad tecnológica, económica y política. A partir de estas referencias iniciales sobre el espacio postmoderno como espacio global, Jameson introduce otras que complementan el significado del término "global" como la de una "inmensa red

informática y comunicacional", a la que otros se han referido como "aldea global" (McLuhan), "Telépolis" o la ciudad a distancia (J. Echeverría), o "sociedad de la información" (M. Castells). Esta inmensa red proporciona al término "global" un contenido que va más allá del estrictamente territorial para abarcar lo que Echeverría denomina la trama tecnológica centrada en la tecnología de las comunicaciones en sus últimas etapas de desarrollo a partir de la tecnología del transporte. Habiendo comenzado como transporte de soldados y mercaderes, de armas y mercancías, la tecnología de las comunicaciones ha sido la verdadera palanca de la globalización, y su sofisticación tecnológica significa ha dado lugar a una desterritorialización del espacio público desde las rutas marítimas y ferroviarias hasta Internet, pasando por los primeros medios electrónicos.

Ahora bien, esta red tecnológica, "oscura, amenazadora, y sólo oscuramente perceptible" posee una significación *temporal* ya que incide directamente en la periodización de la historia: abre una nueva época que el autor caracteriza siguiendo a un autor marxista, E. Mandel¹³ que divide el desarrollo histórico del capitalismo en tres períodos caracterizados a partir del desarrollo tecnológico: la producción mecánica de motores de vapor desde 1848; la producción mecánica de motores eléctricos desde la última década del siglo XIX, y la producción mecánica de ingenios electrónicos y nucleares a partir de los años cuarenta del siglo XX, entre los que podemos encontrar la TV, los ordenadores e Internet, claves tecnológicas de "esa inmensa red informática y comunicacional". La novedad es, pues, ante todo, una novedad tecnológica, y de ahí deriva todo lo demás que, por su parte, no es más que "una figura distorsionada" de esa otra "inmensa red de poder y control casi imposible de concebir con nuestro entendimiento y con nuestra imaginación".

Ahora bien, esta realidad tecnológica global, que sólo podemos representarnos de forma muy imperfecta, considerada en sí misma no es más que "una figura distorsionada de algo más profundo: todo el sistema mundial del capitalismo multinacional de nuestros días"¹⁴. De este modo, concluye Jameson, la tecnología y, sobre todo, la tecnología de la información y la comunicación nos ofrece un "esquema de representación privilegiado" de "esa red de poder y control que resulta casi imposible de concebir para nuestro entendimiento y nuestra imaginación: toda la nueva red global, descentralizada, de la tercera fase del capitalismo". Jameson considera a esta red "inmensa, amenazadora, y sólo oscuramente perceptible".

Consecuencias morales y políticas. Por último, se trataría de preguntarnos por las consecuencias de este espacio de redes tecnológicas, económicas y políticas para nuestros dos temas: el espacio público y el espacio democrático.

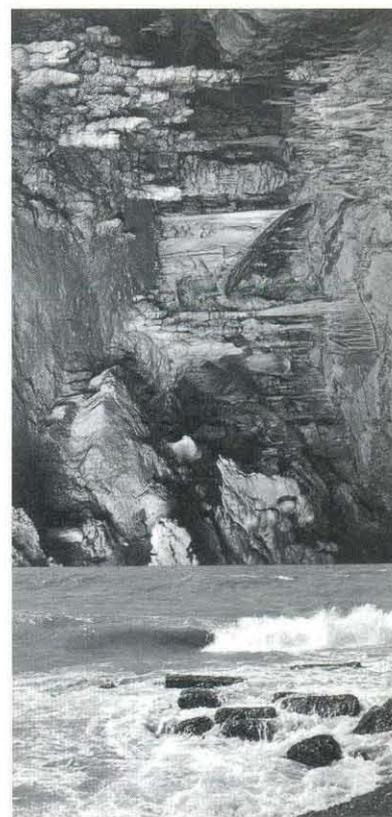
La primera consecuencia tiene que ver con el hecho de que el espacio postmoderno es *multinacional* lo cual nos proporciona una pista hacia la postdemocracia: lo multinacional abre un horizonte que ha absorbido a los horizontes nacionales que en cada caso se configuraban mal que bien como "espacio público" o "estado democrático". ¿Abolición, pues, del espacio público como espacio democrático? Creo que este es uno de los riesgos reales: el espacio global hoy por hoy no solo no es democrático, sino que parece haberse constituido y estarse consolidando fuera del espacio democrático. ¿Sigue siendo espacio público en el sentido clásico, habermasiano, del término? La respuesta a esta pregunta es una de las claves de la era postdemocrática, a la que se refieren también otras consecuencias.

La segunda tiene que ver con lo que podríamos denominar la antropología postmoderna, expresión que no usa Jameson, pero cuyo contenido está sugerido en su texto. Se trata de que el espacio postmoderno en tanto que "inmensa red de poder" tiene una dimensión si no constitutiva al menos transformadora en el sentido antropológico del término. Jameson se refiere a ello cuando escribe que "todos nosotros" estamos "tan profundamente inmersos en el espacio postmoderno, tan afectados e infectados por sus categorías culturales" que no nos podemos separar de ellas¹⁵. De aquí se sigue una consecuencia de alcance ético y político: si no podemos separarnos de él, no somos sujetos autónomos al estilo de los que poblaban el espacio público clásico (el sujeto de la teoría ética y política liberales: ilustrada y neoilustrada). Y si no podemos separarnos de él, tampoco podemos convertirnos en sus críticos morales hasta el punto de que un "juicio moral o moralizante" debería identificarse como un "error categorial". No nos podemos permitir el lujo de la crítica ideológica *autónoma* según el modelo de los moralistas clásicos (por ejemplo Dewey, Arendt o Habermas).

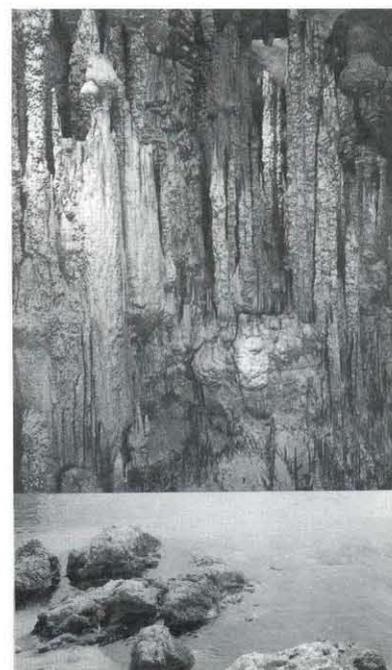
Esta abolición de la distancia crítica afecta de lleno a dos tradiciones entre las que solemos movernos. Una es la democracia liberal, en la que el juicio crítico constituye uno de los rasgos estructurales del espacio público en su dimensión de *opinión* pública inspirada por la cultura que se produce en y circula por ese espacio (la esfera pública burguesa reconstruida por Habermas). La abolición de la distancia crítica supone la cancelación de la autonomía del espacio cultural y sus funciones pedagógicas y críticas. Otra es la tradición de la izquierda en la que la "cultura de izquierda" no sólo se pensaba como autónoma, sino como radicalmente crítica y, como tal, políticamente transformadora. Pues bien, lo que viene a plantear Jameson —desde la militancia en la izquierda académica norteamericana— es, precisamente, que el espacio postmoderno supone una modificación estructural del "espacio público" y en él queda modificada la cultura radicalmente. ¿En qué sentido? Acaso en el que la cultura ha sido absorbida por la esfera técnico-económica y, como tal, constituye un factor de producción y de consumo, de lo cual el ejemplo vuelve a ser la publicidad económica: no solo constituye un factor de e consumo, sino también de producción en el sentido de que constituye una inversión productiva, una mercancía más y no ya sólo el anuncio de información sobre las mercancías. ¿O es que no existen las empresas de publicidad y las emisoras de televisión privadas?

Comprensión dialéctica. Este análisis puede parecer herético a los antiglobalizadores, sus precedentes y sus simpatizantes, pero hay que procurar no precipitarse, para lo cual conviene recuperar con Jameson a Marx y su modelo de comprensión dialéctica del capitalismo. Consiste esta en pensar afirmando la tesis y la antítesis o unidad de contrarios. Aplicado al capitalismo se trata de pensar al mismo tiempo lo positivo y lo negativo que hay en él, sus rasgos más crueles y denigrantes y los más cargados de potencial emancipador; que el capitalismo es, a la vez, lo peor y lo mejor que le ha ocurrido a la especie humana. De este modelo metódico se siguen dos consecuencias decisivas para la crítica moral y política que estamos considerando. Que no se puede aplicar el esquema maniqueo según el cual el capitalismo es lo mejor que le ha ocurrido y puede ocurrirle a la humanidad, y sólo eso, o que el capitalismo es lo peor que le ha ocurrido y puede ocurrirle a la humanidad y sólo eso. Ni una valoración ingenuamente neoliberal ni una valoración ingenuamente antiglobalizadora. En otras palabras, la comprensión dialéctica de Marx que Jameson retoma impide colocar al capitalismo como un todo al otro lado de una línea imaginaria, como lo negativo, situándonos "nosotros" a este lado de esa línea, en lo positivo: ¿quiénes somos "nosotros"? Sin embargo eso es lo que suele hacer el pensamiento maniqueo. Y tampoco podemos cortar el capitalismo por la mitad, separando por un lado sus aspectos negativos y por el otro los positivos, situándonos nosotros mismos en este, y haciéndonos la ilusión de nos distanciamos de aquel: ¿no formamos parte activa de la sociedad de consumo, es decir, del mercado capitalista? Sin duda es así. Sin embargo, lo que solemos hacer es construir una identidad ficticia, con el material de nuestros sueños y nuestras fantasías morales y estéticas, e instalados en ella nos olvidamos que tenemos otra identidad (u otra parte de nuestra identidad) construida mediante nuestra pertenencia a la sociedad de consumo aunque no nos tengamos por "consumistas perfectos"; entre otras cosas de imágenes televisuales con lo cual formamos parte de la audiencia y generamos dividendos publicitarios. Lo cual nos fuerza a reconocer que (en parte) somos lo que no creemos ser y hacemos lo que no queremos y no hacemos lo que nos gustaría.

El efecto más notorio de esta situación y, sobre todo, de que no sea reconocida por el esteticismo y el moralismo abstractos es la pérdida sentido de la realidad y la orientación en ella, en la que va incluida la pérdida del sentido y la función de la cultura postmoderna y de nuestra "posición" en ella. Para



Acantilado, 2002. Carmelo Vega



Acantilado, 2002. Carmelo Vega

evitarlo y contribuir a clarificar el estatus de la cultura en el espacio postmoderno –y con ella nuestra posición ética, estética y política– es imprescindible la elaboración de nuevos *mapas cognitivos* ¹⁶. Estos mapas podrían permitirnos identificar y situar la cara horrorosa del capitalismo multinacional y, al mismo tiempo, su cara positiva, de progreso y emancipación. Lo primero es relativamente fácil, y Jameson la identifica con "la nueva ola de dominación económica y militar de dimensiones mundiales: en este sentido, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituyen la sangre la tortura, la muerte y el horror"¹⁷. En cambio, a la hora de señalar los aspectos positivos y emancipadores, Jameson no tiene las cosas tan claras. Está convencido de que ni es posible ni deseable la vuelta atrás igual que no lo era en tiempos de Marx y sus análisis del capitalismo clásico, sino el avance hacia un modo de producción nuevo, el socialismo, que en gran medida solo era posible gracias al capitalismo y el desarrollo tecnológico que impulsó. La pregunta es: ¿cuál es, ahora –una vez que el socialismo histórico queda atrás– la cara positiva, progresista y emancipadora del capitalismo en su desarrollo multinacional? Esta pregunta solo se podría responder si dispusiéramos de un mapa cognitivo adecuado del espacio postmoderno, no sólo en su dimensión extensa o geográfica, sino también en su dimensión intensa o temporal. Y esto es lo que falta. Aun no tenemos una representación adecuada que nos permita atisbar no sólo en qué consiste el capitalismo global sino, sobre todo, lo que podría venir después de este capitalismo, el equivalente del socialismo que Marx entreveía como lo que habría de suceder al capitalismo de su tiempo. Hoy, sin embargo, no somos capaces de distinguir en el capitalismo global qué fuerzas o tendencias podrían ser reconvertidas en una síntesis superadora y cuáles otras no¹⁸.

En conclusión: el análisis del espacio postmoderno acaba con toda una imagen histórica del espacio público, de nuestra posición en él, de nuestra identidad y de nuestra actividad estética, ética y política. Y abre un profundo interrogante.

El espacio imperial y el horizonte postdemocrático

En el vacío abierto por este interrogante, se inscribe la oscura y siniestra representación del espacio imperial. Pero quiero dejar claro desde el principio que, aunque las reflexiones que van a seguir pueden complementar en algo las de Jameson sobre el hiperespacio postmoderno, en modo alguno constituyen el mapa cognitivo que el autor norteamericano echa en falta. Entre otras cosas, porque estoy convencido de que este secreto no lo tiene nadie: ni siquiera San Chomsky (con lo cual no pretendo negar el valor de sus análisis del imperialismo norteamericano; sólo alejarlo de la figura del "salvador"). Como Wittgenstein, hace tiempo que estoy convencido de que la "salvación" del mundo, si este término tiene algún sentido no teológico, no vendrá de la medicina inventada por un sólo hombre. Y soy consciente de que convicción choca de frente con el mesianismo, una de las formas clásicas que adopta la imaginación colectiva en tiempos de crisis. El mesianismo no solo había desaparecido del espacio público moderno –sustituido por la crítica pública– sino que no creo que tenga nada que hacer en el espacio postmoderno, a no ser para empeorar las cosas, lo cual no quiere decir que no esté presente en el reflujo generalizado de las actitudes religiosas y sectarias.

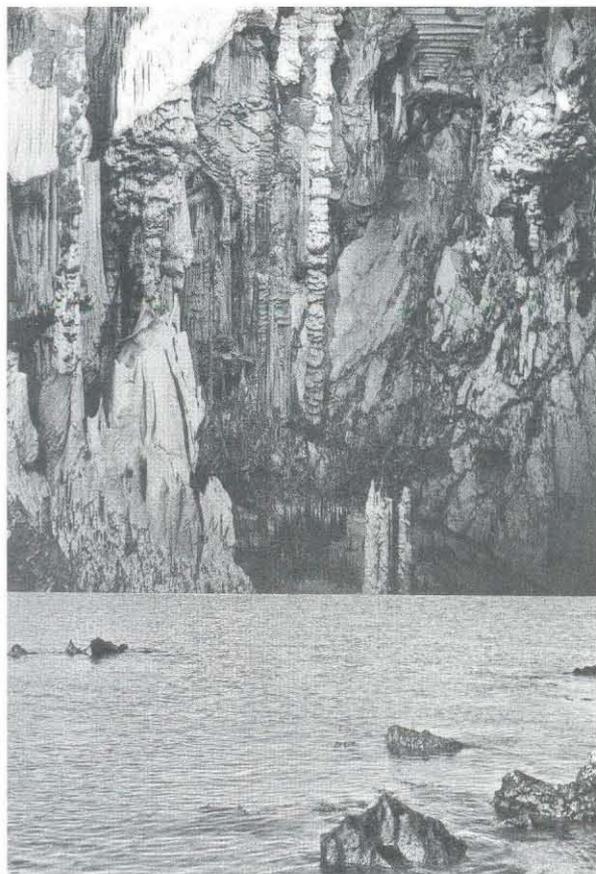
El espacio global como espacio imperial. La imagen del espacio global como un *espacio imperial* viene tomando fuerza después del 11 de Septiembre del 2001, cuyos acontecimientos han provocado una masa de artículos y libros dedicados al análisis del nuevo fenómeno: el Imperio. Por eso conviene dedicar este último punto a un análisis introductorio e incompleto de este fenómeno, comenzado por su modo de *aparición* en el espacio postmoderno, televisualmente globalizado y virtual, ese día de Septiembre del primer año del siglo XXI. Para lo cual viene bien recordar la imagen de H. Arendt del espacio público como "espacio de aparición": del acontecimiento terrorista en su materialidad tecnológica y en su dimensión simbólica, y de las personas y personajes implicados (los muertos y sus familias, los bomberos de Nueva York, los pilotos suicidas, Bin Laden, Bush, periodistas de todo el mundo con sus respectivas audiencias). En el contexto de la presente narración, habrá

que considerar cuatro momentos o aspectos: físico, mediático, simbólico y político. Voy a limitarme a los dos últimos.

El análisis simbólico debe tener en cuenta dos tipos símbolos, el fuego y los edificios incendiados derrumbándose. El fuego presenta una doble dimensión simbólica, como llamarada y como consunción. Como llamarada el fuego ilumina un espacio físicamente local pero mediáticamente global en el que aparecen tres edificios en las siguientes condiciones: (a) como símbolos norteamericanos de un poder global (económico y militar) que va más allá del espacio norteamericano local. Como consunción el fuego destruye esos símbolos del poder, lo cual remite a lo simbolizado: el poder económico y militar globalizado, cuya destrucción o consunción se realiza virtualmente bajo la forma de una fantasía global.

Esta fantasía también alcanza al poder norteamericano que se moviliza para negarla y conjurarla con lo cual surge el momento *político*. La pregunta es: ¿de qué hablamos cuando hablamos del poder norteamericano? Del económico y del militar, por supuesto, y también del mediático (la red global norteamericana); pero esta no es toda la verdad. Sea lo que sea el poder norteamericano está organizado y representado *políticamente*. Es, precisamente, esta representación política la que permite que el poder norteamericano se exprese de forma unificada y global, mediante *decisiones* tomadas por un individuo o un grupo pequeño de individuos. Ese papel correspondió, según una metodología democrática —considerablemente adulterada en las últimas elecciones; pero corregida en las que acaban de tener lugar— a George W. Bush y su entorno republicano más inmediato¹⁹. Este fue el núcleo de "representantes" que, directamente aludido por la destrucción simbólica del 11 de Septiembre, salió a la palestra a tomar decisiones en nombre del poder norteamericano.

Planteadas así las cosas la gran cuestión es: esas decisiones ¿fueron las de un poder democrático o la de un poder imperial? Creo que la respuesta es: de los dos. Democrático en la medida en que ese núcleo de representantes era el resultado de unas elecciones democráticas con todas las restricciones que se quiera. Imperial en la medida en que tales decisiones tenían como escenario no el territorio norteamericano, sino todo el globo terráqueo convertido en espacio global por el poder mediático norteamericano; en este sentido eran decisiones imperiales. Estaban dotadas de un *plus* político que excede los límites de la democracia en dos sentidos: (i) tienen un alcance



Acanalado, 2002. Carmelo Vega

global en sus efectos, mucho más allá del espacio democrático *nacional* que operó de circunscripción electoral, en la elección de quienes las toman; y (ii) afectan con sus efectos a una población mucho más amplia y extensa que su propio electorado de base (incluida la abstención). En conclusión, las decisiones del poder norteamericano exceden los límites del mandato nacional norteamericano democráticamente expresado. Parte de este exceso de poder puede definirse en términos del poder económico global norteamericana, representado no democráticamente por el mismo núcleo de poder que representa la voluntad democrática norteamericana. Esta doble dimensión de poder es la que convierte a la democracia norteamericana en una *democracia imperial* con toda la carga paradójica de la expresión.

Lógica imperial. Desde el 11 de Septiembre de 2001 hay unanimidad en la inmensa masa de análisis de la conducta política norteamericana posterior, tanto dentro como fuera de Norteamérica, en interpretar la política norteamericana como política imperial, y en que, por lo tanto, el poder que comienza a tomar decisiones el mismo 11 de Septiembre es un Poder Imperial. El Imperio. No es que antes de ese día no lo fuera —en lo cual basan algunos el argumento de que el 11 de Septiembre no ocurrió nada distinto del 10 o del

9. Esto no es verdad lisa y llanamente. Cambió la actitud norteamericana: comenzar a asumir de forma explícita su condición de Superpotencia Única (lo era ya después de 1989), y a definir su política de forma *unilateral* al margen de, o por encima de la ONU y la legalidad Internacional. A lo cual hay que añadir: la adopción de medidas excepcionales que recortan las libertades democráticas con la excusa de la eficacia antiterrorista; el no reconocimiento del Tribunal Penal Internacional (exigiendo inmunidad para sus soldados y su personal diplomático); el rechazo al protocolo de Kyoto sobre el medio ambiente; la detención de prisioneros afganos sin tener en cuenta las convenciones internacionales al respecto; el discurso de Bush en septiembre de 2002 anunciando que se trataba de sacar todas las consecuencias políticas del hecho de que Norteamérica sea la Única Superpotencia; la amenaza obsesiva de que atacarán a Irak con o sin un pronunciamiento de la ONU y su Consejo de Seguridad. Todos los analistas coinciden en señalar que ese conjunto de medidas supone una abolición del orden internacional anterior al 11 de Septiembre, laboriosamente construido al menos desde la Segunda Guerra Mundial. Y esta modificación es de signo abiertamente Imperial. Estados Unidos se identifican a sí mismos explícitamente como un Imperio.

Este cambio de actitud complica el problema pues obliga a plantearse la pregunta de cuál de las dos formas de poder norteamericano, la democrática y la imperial, prima sobre la otra, o qué tipo de relación opera entre ambas. Voy a abordar este problema de forma indirecta, dando un rodeo por la "lógica imperial", que voy a abordar en términos históricos dando por supuesto que esta lógica es, en todo caso, predemocrática parademocrática o anti-democrática. En los artículos de prensa más recientes sobre el Imperio Americano se mencionan algunos libros sobre el tema escritos uno o dos años antes del 11 de Septiembre, lo cual da una idea de que él formaba parte de lo que en otra época se llamaba el "espíritu del tiempo". Me refiero a los de T. Michel Hardt y Tony Negri, J. Galtung y R. Kaplan²⁰. Un examen muy rápido de esta bibliografía —considerablemente escasa— permite distinguir dos líneas de enfoque. Una histórico-económica, y otra histórico-ideológica o histórico-política. La primera coincide con los análisis del marxismo clásico, que ve al imperialismo como la última fase del capitalismo (estamos en el primer tercio del siglo XX), o los de H. Arendt del imperialismo es la proyección colonialista del capitalismo²¹. La segunda, por su parte, se limita a constatar que el

imperio y la lógica imperial son anteriores a la lógica capitalista, aunque esta incluya a aquella como uno de sus ingredientes. Basta con mencionar el Imperio Romano que, según la canónica marxista de los modos de producción, estaba localizado en un modo de producción muy diferente y anterior: el modo de producción esclavista. Quizá la decisión de Hardt y Negri de distinguir el Imperio del imperialismo vaya en esa dirección, aunque no sé si, desde la imagen del Imperio que estoy utilizando, vinculada al poder político norteamericano y su centro político, podría estar de acuerdo del que ellos cuando hablan del Imperio, en un sentido que recuerda a Jameson, como un inmensa red de poder *sin un centro estable ni fijo*²² (la red del poder multinacional), una estructura supercompleja que funciona por sí misma, aunque incluye su espacio imperial sus propios puntos críticos que, hoy por hoy, parece incapaz de controlar (por ejemplo las turbulencias de Oriente Próximo cuyo epicentro es el conflicto palestino-israelí; el terrorismo, los flujos migratorios, etc.).

Aunque lo deseable sería combinar las dos lógicas, la histórica y la capitalista, en lo que resta me limitaré a la primera teniendo en cuenta dos aspectos tan inevitables como contradictorios de la lógica imperial: su continuidad y su discontinuidad.

Continuidad. J. Galtung, un sociólogo noruego que conoce muy bien la sociedad norteamericana sobre cuya estructura racista escribió un libro ya clásico²³, proporciona una imagen del Imperio Norteamericano de raíz *teológica*. Esta imagen deriva de un análisis muy preciso del "fundamentalismo teológico" de la política exterior norteamericana —anterior al Presidente Bush—, que podría ser parafraseada como la del Sacro Imperio Norteamericano—Israelí, es decir, cristiano y judío o judeo-cristiano, doble ascendencia del Dios Bíblico, israelí, que invocaban los colonos norteamericanos blancos y protestantes cuyos descendientes ocupan la cúpula del poder norteamericano (con la incrustación de algunos negros como C. Powel y C. Rice asimilados a los "anglosajones blancos" con los que ejercen el poder y que, como el mismo presidente Bush, pueden tener simpatías "hispanas"). Este Dios parece ser —aparte del Becerro de Oro Negro— la única Autoridad que reconocen los diversos actores de la política exterior norteamericana. Es el Dios en cuyo nombre se desplazaron los israelíes por el desierto de Judea en busca de la Tierra Prometida (que aún siguen disputando a los paganos), y los primeros colonos europeos al continente *norteamericano*: en busca

de su propia tierra prometida, y en su nombre siguieron colonizándolo, situando la frontera cada vez más allá, en dirección Oeste, hasta llegar a las costas del Pacífico. Y en cuyo nombre—no sólo en el de la democracia y los derechos humanos— amplían ahora la "frontera" al planeta en su conjunto y trazan el "eje del mal". Esta es, aproximadamente, una versión del "destino manifiesto" de la nación norteamericana que, si es así, nace ya con vocación imperial: salvar al mundo de sí mismo nombre de Dios, el Dios del antiguo testamento que, conviene reiterarlo, es el mismo Dios de los israelíes desde hace más de 3.000 años, y de los protestantes europeos que colonizaron Norteamérica con el rifle en una mano y la Biblia en la otra.

Esta imagen teológica del Imperio Norteamericano debe ponerse en relación con la de sus raíces históricas. Una es el Sacro Imperio Romano Germánico que constituyó el ideal político de la Europa Católica desde Carlomagno, en el siglo IX, hasta el último Emperador de Austria, Francisco José, y el último Zar de Rusia, cuyos respectivos Imperios, de varios siglos de duración, acabaron con la Primera Guerra Mundial (1917). Conviene recordar que el nazismo y el estalinismo fueron, cada uno a su modo, intentos de restaurar sino estos dos Imperios como tales, sí la lógica imperial subyacente a ambos. Especialmente significativa para nosotros fue la versión española de ese modelo Imperial, tal como fue encarnado en la persona del Emperador Carlos I de España y V de Alemania, cuyo hijo Felipe II, al incorporar Portugal con todo su imperio colonial, logró situarse a la cabeza del territorio Imperial más grande jamás conocido hasta entonces. Los restos de este Imperio, Cuba y Filipinas, fueron el objeto de la guerra entre España y EE.UU. que supuso el fin formal del Imperio español y el comienzo formal del imperialismo norteamericano.

El modelo del Sacro Imperio Romano Germánico fue el Imperio Romano aliado con el Cristianismo, en sus dos versiones, la Occidental, constituida con el Emperador Constantino con Sede en Roma, y la oriental, con sede en Constantinopla (después Bizancio, hoy Estambul). El modelo occidental duró, con todas sus discontinuidades, entre el año 313 y el año 1917 (1600 años, dieciséis siglos); el oriental, por su parte, duró, por un lado, hasta 1453, en que los turcos otomanos tomaron Bizancio, poniendo fin al Imperio Bizantino, pero sobre su lógica sentaron las bases de un nuevo Imperio, el Otomano. Este, por su parte, habrá de durar hasta la Primera Guerra Mundial para dar paso a la democracia militarista turca actual, que,

con la inestimable ayuda de los imperios coloniales inglés y francés, ya interesados por entonces por los pozos de petróleo persas y árabes, no logró detener la desmembración de partes del territorio imperial entre las que se encontraban, causalmente, Palestina e Irak. De allí salió el mapa actual de Oriente Medio que pretenden modificar Bush y su entorno, con el señuelo de implantar allí una "democracia (¿petrolífera?)". Además del Otomano, surgido en su mismo espacio físico y simbólico, el Imperio Romano Oriental engendró otro *phylum* imperial en el Imperio Zarista, una mezcla del despotismo oriental y de la férrea ortodoxia del catolicismo oriental (la Iglesia Ortodoxa: rusa, serbia, griega, etc.), de cuya matriz habría de salir el Imperio Soviético cuyo final nos ha sorprendido a todos unos más desalentados que otros. Con este Imperio disputó el Imperio Americano la Guerra Fría²⁴.

Evidentemente, la historia no acaba aquí. No debe olvidarse que los dos Imperios Romanos Cristianos, proceden de un único Imperio, el Romano, pagano, que, si no estoy desorientado del todo, proporciona otro modelo para el Norteamericano como antes para los imperios europeos. La analogía del Imperio Americano con el Imperio Romano comienza poco después del primer acto imperial norteamericano en el exterior: la Guerra con España en 1998. En 1906, ocho años después, el Presidente Henry Adams ya alude directamente a la similitud entre los momentos en que Roma y Norteamérica se convierten en Imperios, cosa que no parecía hacer gracia a los norteamericanos²⁵ (muy pagados de que la suya era la única democracia nacida sin el pecado original de haber sido antes una monarquía absoluta o un imperio al estilo napoleónico). Si bien Kaplan añade por su cuenta que quizá el momento del Imperio en que surge el Imperio Americano no es el comienzo del s. XX sino el del XXI. Otro periodista, Carlos Mendo, cuenta la siguiente anécdota. En 1963 se celebró en las Bermudas una reunión entre el Presidente Kennedy y el primer Ministro inglés Harold McMillan. El primero preguntó al segundo qué futuro tendría el Reino Unido después de la pérdida del Imperio (después de la independencia de la India, primer acto de la independencia de las colonias inglesas, y de su hegemonía Imperial). El primer ministro inglés respondió: "Solo aspiramos a ser lo que Grecia fue para Roma", asignando a EE.UU. en el mundo contemporáneo el papel que Roma jugó en el antiguo.

No deja de ser irónico, sin embargo, que el Imperio Romano sea, también, el modelo del nazismo alemán, del fascismo italiano y del

falangismo franquista ("por el Imperio hacia Dios"). ¿Dónde está la diferencia con el modelo anglonorteamericano? En un par de datos. Aun cuando el modelo remoto del Imperio Americano es el romano, el modelo inmediato es el Inglés, en cuya formación confluyeron dos circunstancias. Que su cultura de base es la protestante moderna, no la católica, por lo cual no puede tomar como modelo al Sacro Imperio Romano Germánico en el que el Vaticano, centro jerárquico del catolicismo, desempeña un papel fundamental. Y que la cultura protestante se caracteriza por la libertad de interpretación de la Biblia. Esta actitud es decisiva para el segundo dato: su organización democrática interna, de donde surge un modelo inédito en la historia: el que se caracteriza por adoptar el liberalismo democrático en el interior y el despotismo imperial en el exterior. Mientras que el modelo derivado directamente del Sacro Imperio Romano Germánico era Imperio tanto en el interior como en el exterior, en lo cual lo imitaron las dictaduras del siglo XX. Ahora bien, visto desde el exterior ¿cuál es la relevancia de que un Imperio sea, en el interior, una democracia? Parece que no mucha. De hecho la relevancia de la democracia también tiende a disminuir en las "relaciones exteriores"...

Aún queda, sin embargo, una última vuelta de tuerca. El Romano no es, pese a su inmensa influencia en Europa y Norteamérica, el modelo originario de Imperio. Antes de un imperio Roma era una república, y lo que la convirtió en imperio fue el contacto, el de Alejandro Magno que, centrado en Macedonia, se extendió por Grecia, Turquía, Egipto, Siria, Persia y Mesopotamia (el actual Irak), y lo que hoy es Israel y Palestina. Gran parte de esa misma área habría de ser ocupada primero por el Imperio Romano de Oriente o Imperio Bizantino y después el Imperio Otomano, etc. Pero antes del Imperio de Alejandro habían existido en esa misma área el Imperio asirio-babilónico –Saddam Hussein se considera a sí mismo un descendiente de los emperadores mesopotámicos– y el Imperio Persa, con el que habían guerreado los atenienses (el último emperador de Persia, el Sha Reza Palhevi, fue depuesto por la Revolución islámica de Jomeini en los años ochenta). Con la única excepción de Israel, cuyo estado es democrático en el interior e Imperialista en el exterior (igual que sus modelos: el inglés y el norteamericano) en el escenario histórico de Oriente próximo nunca se ha roto el modelo imperial, que hoy encarnan los gobiernos despóticos musulmanes que surgieron como efecto del colonialismo sobre la sociedad tribal.

La guerra abierta en esa área del mundo (con independencia de que se lleve o no a cabo la de Irak²⁶; antes: las del Golfo y Afganistán; antes: las de Israel contra Palestina; antes: la de Suez, de las potencias coloniales declinantes contra Egipto; antes: las de los árabes, apoyados por el Imperio Inglés, contra un Imperio Otomano tambaleante para independizarse de él; antes: la expedición de Napoleón a Egipto; antes: la batalla de Lepanto; antes: las Cruzadas; antes: la conquista romana de Oriente Próximo; antes: las guerras de los griegos contra los persas), pone al descubierto una tremenda ironía histórica. La Potencia Imperial contemporánea, vencedora *a priori* en el terreno militar y económico –en el Golfo, en Afganistán y el Caspio, etc.– allí no actúa como una democracia sino como un Imperio o, si se prefiere, como una *democracia imperial*. Aquí está la ironía: ¿no es el Imperio el modelo político que se acuñó precisamente en oriente Medio y más concretamente aún en Mesopotamia, la actual Irak²⁷. ¿Qué prevalece sobre qué? ¿La forma política específicamente "occidental", en cuyo nombre vuelven los ejércitos cristianos a esos "lugares santificados" (por el Becerro de Oro Negro) a hacer la guerra?

Discontinuidades y diferencias: el final del Imperio. Este último punto tiene que ver con el final del Imperio, hoy por hoy pura fantasía, alimentada por el hecho de que la Historia registra diversos finales de Imperios, empezando por los más significativos, como el Romano o el Inglés. Ya han aparecido algunos libros y columnas de prensa sobre este tema²⁸. Un argumento similar utiliza R. Kaplan sólo que en el aspecto geopolítico y cultural: la penetración por el Sur de un poderoso flujo migratorio mexicano está diluyendo la frontera cultural entre México y EE.UU. de tal modo que el Sudeste de Norteamérica se acerca al Norte de México al mismo ritmo que se aleja del Norte de los EE.UU. De forma análoga, tanto en el Noreste como en el Noroeste de EEUU, los dos lados de la frontera con Canadá se parecen más entre sí que con el resto de sus respectivos países. Por otro lado, el Oeste lejano hasta la costa del Pacífico, teatro de la "colonización" por parte del Este y su frontera móvil durante todo el siglo XIX, guarda memoria histórica de esta situación en forma de un sentimiento de "territorio colonizado" por el Este, que

podría propiciar una política de "independización" respecto del poder federal (de hecho eso es lo que propugnan ciertos grupos de extrema derecha que protestan contra el intervencionismo de ese poder, etc.). Estas diversas agrupaciones geopolíticas podrían activarse si llega a producirse la secesión de Québec del resto del Canadá; dada la debilidad estructural del estado canadiense, podría producirse un "efecto dominó" que acabaría afectando a los EE.UU.

¿Es esto una premonición del final del Imperio Americano? Aunque es política ficción no es fantasía pura. Como no lo es el hecho de que Kaplan, sea o no consciente de ello, imagine un final de Imperio básicamente análogo al final de otros imperios: por desintegración o fragmentación. De hecho, la configuración actual del mundo en cerca de 200 estados nacionales es –en gran medida, no en su totalidad– el resultado de la desintegración de media docena de Imperios: el romano, el español, el austrohúngaro, el otomano, el inglés y el zarista–soviético. La desintegración del Imperio Romano dio lugar a que sus provincias –Britannia, Hispania, Lusitania, Gallia, Germania (e Italia) se convirtieran primero en estados nacionales y, andando el tiempo, en imperios similares a aquel de cuya desintegración provenían. Algunas de esas naciones, como Francia e Inglaterra, también llegaron a convertirse en democracias imperiales, precedentes de la norteamericana actual. De la desintegración del Imperio Español nació el nacionalismo hispánico: los estados nacionales que ocupan el continente americano desde el estrecho de Magallanes hasta la frontera de México con EE.UU (México y Brasil llegaron a convertirse en Imperios por un tiempo escaso); más el nacionalismo españolista y los nacionalismos periféricos, en todos los cuales es reconocible el "aire" de la familia" imperial. El mismo proceso ocurrió con el Imperio Inglés de donde nacieron EE.UU., convertido a su vez en Imperio, y estados–nación como Canadá, Australia, la India, Sudáfrica y tantas otras en África. Lo propio vale decir del resto de los Imperios: el austrohúngaro, que dio origen a las naciones centroeuropeas; el otomano, de cuya desintegración nació el mapa actual de Oriente próximo y los Balcanes; finalmente el Soviético que, por un lado, ha liberado a los estados–nación centroeuropeos que había absorbido y, por el otro, a otros cuanto en los Balcanes y en el Cáucaso.

Conclusiones

De estas realidades históricas cabría inferir algunas cosas. La primera es la extraña dialéctica entre imperialismo, nacionalismo y democracia, cuyas conexiones histórico–políticas habría que reconstruir de forma más sistemática. Por ejemplo: ¿cuál es la significación histórico–política de que se produzca, de forma sincrónica o simultánea, un movimiento nacionalista vigoroso, que implica llevar la desintegración imperial hasta sus consecuencias extremas, y, al mismo tiempo, la mayor concentración o integración de poder jamás conocido bajo la forma del Imperio Americano? En lugar de arriesgarme en una respuesta imposible a este interrogante prefiero plantear otro. Estos diversos fragmentos de imperios que son los estados–nación actuales están vinculados a culturas localizadas en nichos históricos diferenciados, y desde tales nichos culturales surge la voz de la diferencia reclamando reconocimiento. No otra es la aspiración profunda que recoge el movimiento multiculturalista²⁹. El interrogante es: este reconocimiento ¿bajo qué forma se producirá? ¿Bajo *una* con pretensiones de validez universal, al estilo europeo declinante, cuyo espacio de legitimidad se ha hecho coincidir, en buena medida, con el espacio de desarrollo del *phylum* imperial (imperialismo cultural), corregido y aumentado hoy en el Imperio Americano y su cultura, o bien bajo otra que habrá que *negociar*, junto con sus propias pretensiones de validez, con lo que hay fuera de dicho espacio: con lo otro o, mejor, con *los otros*, aunque sean árabes y musulmanes (entre otros *otros*)? Me sumo a la opinión del escritor nigeriano Chinua Acheve según la cual "no se conseguirá una verdadera civilización universal sin diálogo... que incluya a todas las culturas del mundo, no únicamente a la europea y la norteamericana"³⁰.

El destino del diálogo intercultural que propone Acheve es incierto. Lo único seguro es que ese espacio dialógico no podrá ser el espacio público monocultural que conocemos, y que el discurso que haya de circular por él no podrá ser un *discurso único*, aunque incluya a los derechos humanos y la democracia. Estos o son recreados interculturalmente o, de lo contrario, asegurarán la continuidad de la democracia imperial.

- 1 R. Dahrendorf, *Después de la democracia*, Barcelona, Crítica, 2002 (vers. cast. del italiano *Dopo la democrazia*, Roma, Laterza, 2002, una larga entrevista con A. Polito).
- 2 O.c., pp.8-9.
- 3 "Visiones del fin de siglo XVII en España", en R. Carr, ed., *Visiones del fin de siglo*, Madrid, Punto de Lectura, 2002, p. 93.
- 4 J. Dewey, *The Public and Its Problems*, Nueva York, H. Holt, (J. Dewey, *The Later Works*, vol. 2)
- 5 S. Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, The Liberal Tradition and Habermas", en C. Calohum, ed., *Habermas and The Public Sphere*, Cambridge, Mass, The MIT Press, 1992.
- 6 F. Stonor Saunders, *La CIA y la guerra fría cultural*, Barcelona, Ed. Debate, 2001.
- 7 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Verlag, 1962, traducida al cast. como *Historia y crítica de la opinión pública* (Barcelona, Gustavo Gili, 1981), y al francés como *Archeologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (París, Payot, 1978). Treinta años más tarde esta obra de Habermas es rememorada y complementada mediante una serie de estudios recogidos en C. Calhoun, ed., *Habermas and The Public Sphere*, cit.
- 8 La palabra "publicidad" es ambigua, pues aunque hoy significa mayoritariamente la incitación al consumo de mercancías mediante un tipo especial de lenguaje, el "publicitario", también significa el espacio o la esfera de la opinión y de las instituciones públicas: lo que no queda circunscrito al ámbito privado.
- 9 Cfr. todo el cap. VI. En este contexto habría que situar la transformación de las identidades históricas y culturales diferenciadas en una identidad única: la consumista, la identidad del consumidor universal.
- 10 Por ejemplo en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- 11 J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1998.
- 12 F. Jameson, *La lógica cultural del capitalismo tardío*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 88. Este libro viene a ser un compendio de *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, 1991 (vers. cast., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1992). Para una perspectiva general sobre Jameson cfr. E. Grunner, "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek", Introducción a F. Jameson y S. Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona Paidós, 1998.
- 13 E. Mandel, *El capitalismo tardío*, México, Era, 1972.
- 14 F. Jameson, o.c., p.85.
- 15 F. Jameson, o.c., p.103.
- 16 F. Jameson, o.c. p.111.
- 17 F. Jameson, o.c., p.19.
- 18 El ejemplo más llamativo de esto es el movimiento antiglobalización puesto que, por un lado, se construye en buena medida gracias a fuerzas que constituyen la trama de la globalización como internet, y, por el otro, sabe lo que no quiere (la deshumanización global) pero no sabe lo que quiere; el "mundo alternativo" o la "altermundialización" que se reclama, está falta de una representación clara o mapa cognitivo de la alternativa que propone; de aquí su propia modestia reformista a diferencia del delirio revolucionario clásico.
- 19 Integrado por personajes que en conjunto reúnen dos condiciones: promovieron y dirigieron la Guerra del Golfo (Cheney y Powel) y presidieron empresas petrolíferas (Cheney y el mismo Bush)
- 20 M. Hardt y A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2002 (vers. cast., Imperio, Barcelona, Paidós, 2002); J. Galting, *Fundamentalismo Usa. Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Barcelona, Icaria, 1999; y R. Kaplan, *An Empire Widernees*, 1998 (vers. cast., *Viaje al futuro del Imperio*, Madrid, Punto de Lectura, 2001). Hay muchos más, como es lógico. Estos solo son los que ha puesto a mi alcance una lectura azarosa.
- 21 Este es el imperialismo del que pretenden distanciarse autores como R. del Águila en su análisis del 11 de Septiembre de 2001. Dice del Águila: "Acaso sobren referencias gastadas a la lucha de clases o al imperialismo de Occidente (ancianos fantasmas que sacamos a pasear cuando no se nos ocurre mejor explicación)", en "Tras el 11 de Septiembre. Dilemas y paradojas de la globalización", *Claves de la razón práctica*, nº 118 (diciembre 2001), p. 20.
- 22 M. Hardt y A. Negri, o.c., pp. 15-17. Allí se dice, por ejemplo, que Estados Unidos no constituye el centro de ningún proyecto imperialista, y mucho menos cualquier otro estado-nación. Véase el análisis crítico del libro de Hardt y Negri de F. Vallespín, "Manifiesto contra el Imperio", en *Claves de la razón práctica*, nº 127 (noviembre de 2002), y la exposición más bien apologética de N. Kohan, *Toni Negri y los desafíos del Imperio*, 2002.
- 23 J. Galting, *An American Dilemma*, Nueva York, Harper and Row, 1944.
- 24 No es casual que a la caída del Imperio Soviético haya emergido la cultura ortodoxa, zarista, en Rusia (igual que en otras repúblicas postsoviéticas como Georgia y Azerbaiyán) lo cual pone ante nuestros ojos la evidencia de que la joven democracia rusa es una variante de democracia "postimperial"
- 25 R. Kaplan, o.c., pp. 584-585.
- 26 A día de hoy, 11-2-2003, en que reviso este texto, aun no hay nada decidido (salvo en la Voluntad Imperial de Bush), aunque ya se han producido fracturas significativas.
- 27 En el Telediario de mediodía de hoy, 4-02-2003, TV1 daba la "noticia" de que Saddam Hussein se considera heredero de Saladino, y se citaba como uno de los precedentes de su "régimen" el Imperio Asirio, "uno de los más expansionistas y sanguinarios de la Historia".
- 28 fr. la columna de J. Vidal Beneyto, "¿Fin del Imperio Americano?" (*El País*, 5-10-2002), donde se hace eco del libro de E. Todd, *Après l'Empire* (París, Gallimard, 2002). Según el resumen de Vidal Beneyto, la hipótesis de Todd es que ya ha comenzado el fin del imperialismo económico norteamericano, lo cual se apoya en el hecho de que la globalización también ha afectado a la economía norteamericana para peor: la habría hecho más dependiente de las otras economías del mundo. El resto del argumento consiste en un conjunto de datos que reflejan esa dependencia, como que el déficit comercial pasó de 100.000 millones de \$ en 1990 a 450.000 millones de \$ en 2000.
- 29 He tratado de articular la exigencia de reconocimiento en el escenario multicultural en la entrada "Reconocimiento", del volumen coordinado por J. Conill, *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002.
- 30 Palabras recogidas por *El País*, 1-11-2002, en el reportaje sobre el debate "Puentes para un mundo dividido" en el contexto de la Feria del Libro de Francfort.