

A quince años del ingreso en el nuevo milenio. La inflexión barroca de la postmodernidad y la neutralización del juicio político

))) *Francisco Naishtat*

Ya han transcurrido quince años desde el comienzo del nuevo milenio. No es la perspectiva cósmica, portadora de rasgos sublimes y míticos, de la famosa película de Stanley Kubrick "2001: Una odisea del espacio" (1968), la que define la apertura del tercer milenio, sino más bien aquella más ominosa de una crisis geopolítica que podría asumir las características de una "catástrofe continua". Esta crisis adquirió de inmediato un carácter mundial no desprovisto de rasgos escatológicos. En 2001 tuvieron lugar dos acontecimientos que inauguraron el siglo XXI en el sentido de una catástrofe geopolítica continua: el del 11 de septiembre y el del 22 de diciembre. La primera de estas fechas es bien conocida y remite al ataque al World Trade Center, universalmente designado con el sintagma "9/11"; la segunda solamente es familiar en el Río de la Plata y coincide con el pico de la crisis en Argentina, seguido de la quiebra del país y de la caída del gobierno de De la Rúa.

Pienso sin embargo que estos dos acontecimientos de naturaleza extrema y bastante cercanos en el tiempo forman parte, a pesar de su carácter independiente y heterogéneo, de una misma constelación de signos y podrían ser interpretados como los detonantes de una "explosión barroca de la posmodernidad". No estoy sugiriendo que se trate de una salida de la postmodernidad, sino más bien de la eclosión de una desviación barroca, ya inscrita en el corazón del siglo XX, y cuya propagación anunciaría el fin de la "era lúdica" de la posmodernidad, si se me permite tomar prestada la expresión al filósofo español Félix Duque (2004), quien designa con este término el período inaugurado por la Posguerra Fría. Si la esencia de la era

lúdica fue la fantasmagoría de una culminación de la historia con las características del libre comercio, del multiculturalismo y del juego político liberal bajo el paradigma de una globalización domesticada por las reglas procedurales de las instituciones capitalistas, el momento barroco a su vez quedaría marcado por la banalización de medidas excepcionales en las naciones occidentales tras los atentados del 9/11 y por el desbordamiento de la gobernanza económica de la globalización, con el resultado del estallido del Consenso de Washington y de sus marcos de referencia paradigmáticos. En este contexto, el episodio de la crisis argentina fue un signo premonitorio. Sin pretender de ninguna manera embarcarme en una discusión teórica sobre el barroco, me remito más bien a una cierta constelación de manifestaciones que se pueden oponer inequívocamente al momento lúdico de la posmodernidad. Un extremo de esta constelación es el fenómeno de la catástrofe continua, tal como Walter Benjamin lo sugiere en relación con el drama barroco alemán en su *Trauerspielbuch* (1928). Este fenómeno corresponde a una forma de excepcionalidad imposible de prevenir, de expulsar o de descartar definitivamente (*auszuschließen*) mediante cualquier acción del soberano y que en realidad tiende a inscribirse dentro del marco de vida histórico como un elemento permanente de este último.

Precisamente, uno de los rasgos singulares del fenómeno del terrorismo mundial desencadenado por los acontecimientos del 9/11 es el hecho de que fue definido, por las mismas personas cuya función consistía en prevenir y evitar el evento, como una amenaza que a partir de entonces se instalaría en forma per-

manente de manera que, independientemente del estado de las cosas en el mundo, nunca podremos estar seguros de librarnos de ella. En este sentido el terrorismo global es una suerte de catástrofe continua con connotaciones biopolíticas que solo podemos atenuar en lugar de erradicar, al igual de lo que sucede con los llamados desastres naturales aunque en realidad son inducidos por la actividad humana en el planeta, como el agotamiento de las fuentes orgánicas de energía y el cambio climático. Estas catástrofes nunca desaparecen por completo, pero se manifiestan en forma intermitente e irregular. Por lo tanto, es comprensible que este acontecimiento revista la apariencia de una serie: después del ataque al World Trade Center, el sintagma 9/11 se convirtió en un modelo de designación universal para nombrar eventos catastróficos sumamente diversos. Por otro lado hoy vemos, a quince años de distancia, que la crisis de la deuda de la Argentina, en el pasado confinada a la singularidad de un caso presentado por la prensa mundial como una individualidad teratológica, se ha banalizado como resultado del “Club Mediterráneo de la deuda”, cuyo ejemplo más notable es la crisis en Grecia, país que ya ha empezado a caer por los mismos abismos, si no peores, que los que conoció nuestro país en 2001.

Esta dimensión de catástrofe continua que inauguró el siglo XXI confluye, como consecuencia de los episodios mencionados de 2001, con la crisis de la soberanía moderna inducida por la globalización en el curso de las últimas décadas del siglo XX. En lo que concierne la soberanía nacional, desde el momento en que nos enmarcamos en el contexto de la globalización no es difícil reconocer una dimensión de crisis permanente, que pone en crisis la noción misma de “crisis”. A diferencia de la noción médica de crisis hipocrática, cuyo destino inexorable es la resolución, ya sea por la curación o por la muerte del cuerpo enfermo, las crisis del nuevo tipo se caracterizan por su permanencia y su prolongación en el tiempo, como si la excepción se hubiese convertido en la regla. En lo atinente a la soberanía, Carl Schmitt ya había señalado en su obra clásica *El Nomos de la Tierra* (1950) que la fuente de poder es la posesión de la tierra, en el sentido literal de la territorialidad, y que la idea misma de la ley remite originalmente a una determinada distribución impuesta de la tierra. Schmitt reconoció que este concepto no era válido en el caso del mar: en un principio, el derecho soberano se limita a la posesión de la tierra, mientras que en el caso del mar, este derecho queda a mer-

ced de la piratería. Por cierto, Schmitt admite que esta dicotomía radical entre tierra y mar habrá de experimentar a su vez una evolución significativa hasta el punto que, desde hace ya mucho tiempo, el mar se convirtió en un espacio de jurisdicción disputada y de riqueza soberana al igual que el espacio aéreo, el cual también está protegido por un marco jurídico internacional. Pero desde hace tiempo se sabe que los derechos soberanos marítimos y aéreos derivan de la soberanía sobre el territorio. Esta asimetría entre la tierra y el mar significa que el poder original es territorial: somos soberanos sólo en referencia a un territorio, en referencia al suelo; ningún poder soberano se basa inicialmente en el mar, en el océano y ni siquiera en el espacio aéreo, y si bien en el transcurso del tiempo el derecho internacional, originalmente *ius gentium*, incorporó las famosas doce millas náuticas a la soberanía de un país, este concepto sólo es válido en referencia al territorio y al relieve costero de dicho territorio soberano. Sin embargo, este sistema de soberanía comenzó a debilitarse desde el momento en que la globalización económica del capitalismo generó una fuerza de expansión mundial que obligó a las naciones a enfrentarse a un poder financiero cuya velocidad y masa superan con creces las de la escala territorial. Los poderes del sistema financiero; los grandes monopolios industriales; las *joint-ventures* y todos los epifenómenos económicos de la globalización capitalista, como los sistemas de calificación de riesgo y los epifenómenos del capitalismo institucional mundial, escapan al sistema de soberanía territorial, por lo que el soberano, como lo afirma Walter Benjamin en su *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) refiriéndose a la era barroca del XVII, ya no es el que decide la situación excepcional sino aquel que no puede decidir: el poder soberano, tanto en el contexto del barroco como en el de la hipermodernidad actual, ya no se definiría por la facultad de decisión del príncipe sino más bien por su incapacidad de adoptar cualquier decisión. Esta analogía con el barroco nos permite entender con mayor claridad el fenómeno de la globalización y de la crisis de soberanía contemporánea. En efecto, es posible observar que la topología política, definida por los sistemas de soberanía territorial a través del concepto schmittiano de “Nomos de la Tierra”, es desafiada por la globalización en tanto que época incierta, la cual revela los límites del sistema de poderes territoriales para dejar al descubierto una crisis de soberanía.

Mi segunda premisa, que en este contexto no necesita ninguna justificación, es que el horizonte posideológico y poshistórico hacia el cual se encaminaron nuestras sociedades desde el fin de la Guerra Fría se refleja en la neutralización del juicio (Poulain 1993), lo que a su vez se acompaña de un desplazamiento de las reservas de sentido, las cuales pasan del plano político al plano social (Arendt 1958) en su acepción más amplia en tanto que reservas de motivación y de identidad personal extraídas de fuentes culturales, profesionales o religiosas en detrimento de las fuentes políticas. Un corolario de esta premisa, sólidamente establecida en la sociología contemporánea desde Max Weber, es que el funcionamiento del sistema político en las sociedades complejas, plurales y multiculturales del mundo occidental y la legitimidad secularizada que le corresponde no dependen de una reserva de sentido sustancial y común a toda la sociedad sino más bien de una legitimidad vinculada al funcionamiento burocrático de las normas y los derechos que podría designarse con el término de “burocraticolegal” acuñado por Weber.

Por lo tanto partimos de dos premisas ampliamente evidentes en la facticidad del mundo globalizado: la de la globalización y crisis resultante de las soberanías territoriales por un lado y la de la secularización y “multiculturalismo” por el otro, ambas acompañadas de la neutralización del juicio político. ¿De qué manera estas dos realidades convergentes del mundo contemporáneo interactúan mutuamente? Existe una afinidad selectiva en la forma más bien procedural con la que se tiende a confinar las respuestas a esta situación dentro del marco de la teoría política democrática: cuando hablamos de globalización y de crisis del sistema de soberanía clásico lo hacemos para resaltar el carácter transitorio del orden estatal y soberanista actual y la necesidad de crear una regulación posnacional que permita domesticar gradualmente, sin atentar contra la ley ni contra el principio de la soberanía de las leyes, los aspectos de la globalización económica y al mismo tiempo integrar progresivamente en el marco jurídico de los estados los principios reguladores de los derechos de tercera, cuarta y quinta generaciones, como los derechos sociales, los derechos comunitarios, los derechos ambientales y, en general, todos los derechos relacionados con los aspectos recalcitrantes de una globalización que podríamos definir como desordenada. Ahora bien, cuando hablamos del multiculturalismo de las sociedades

contemporáneas, lo hacemos para señalar que la legitimidad de los sistemas jurídicos del mundo moderno secularizado no deriva de otra forma sustancial que no sea estos propios principios normativos, los cuales deben ser totalmente compatibles con la totalidad de las culturas que conviven regidas por estas leyes bajo la sola condición de obedecer los principios de la tolerancia intercultural y del respeto de las normas comunes. ¿Por qué habríamos de necesitar, como lo suponían Rousseau y Durkheim, una religión civil común a todas las culturas cuando aparentemente a todo el mundo le conviene que el sistema de normas funcione? En un ensayo acerca de este tópico, los sociólogos alemanes Berger y Luckmann (1995) toman como ejemplo las normas de tránsito urbanas: para respetar estas reglas no es necesario abreviar en una fuente de interpretación común. Incluso puedo radicalizar la metáfora y añadir que no es necesario compartir el mismo objetivo ni el mismo destino del viaje y que ni siquiera necesitamos saber adónde se dirige cada persona para suponer que todos van a respetar las normas de tránsito, simplemente porque les conviene hacerlo. Del mismo modo, no necesitamos saber de qué manera cada uno cumplirá con su exigencia simbólica de significación en esta vida temporal para suponer que tendrá interés en respetar las normas comunes de la vida cívica y en convivir pacíficamente con sus semejantes, siempre que haya aprendido a reconocer una forma de vida pluralista y tolerante que ante todo le permitirá satisfacer su propia vocación privada.

En consecuencia, desde esta perspectiva podríamos integrar, sin apartarnos del marco liberal y procesal de los derechos, a la vez la respuesta a la crisis de la soberanía clásica y la respuesta a la crisis de sentido resultante de la secularización posideológica y poshistórica. En lo que concierne a la primera bastaría integrar progresivamente, de acuerdo con el consenso de los estados soberanos democráticos, normas legales que serían cada vez más restrictivas en relación con una globalización considerada salvaje y las nuevas generaciones de derechos surgidos de la dinámica progresista de la globalización propiamente dicha (derechos de las comunidades, derechos ambientales, etc.). En cuanto a la crisis de sentido resultante de la secularización posideológica y poshistórica, la dinámica del pluralismo axiológico y hermenéutico pueden muy bien combinarse con una estabilización del sentido existencial de los ciudadanos, en la medida

que estos no necesitan de ningún modo reconocer un terreno sustancial, religioso, ideológico o histórico común para conferir legitimidad al ordenamiento jurídico de los estados seculares modernos. De esta manera, se establecería una dinámica jurídica y procesal para gestionar las patologías de la modernidad en detrimento del juicio político que se alimenta de una fuente hermenéutica común a los actores involucrados en el entramado de la modernidad.

Me parece sin embargo que la premisa de esta estrategia argumental es que los actores viven una situación normal, ya que sólo una situación normal permitiría que todos ellos conserven un interés común por el respeto de las normas de convivencia que posibilita la gestión de la vida en comunidad. Ahora bien, ¿qué sucede en una situación excepcional? Retomemos brevemente la metáfora de las normas de tránsito e imaginemos una situación excepcional en la que, por ejemplo, nos veamos obligados a abandonar nuestro vehículo privado debido a una saturación sin precedentes de todo el sistema vial. Aún cuando todos conozcan las normas de tránsito, estas serían completamente inútiles desde el momento en que la situación excepcional determina la abolición de la interacción previamente descrita como la circulación de los vehículos en la ciudad. ¿Con qué derecho se puede exigir a cada conductor que sacrifique lo que por definición es lo más importante para él: conducir su propio vehículo? A partir del momento en que se le impide recurrir a otros valores comunes que no sea meramente el hecho de adaptarse a la situación vial, ¿adónde iríamos a buscar los contenidos faltantes de legitimidad para exigir el sacrificio supremo de la conducta individual que por definición es la base funcional del orden legal y normativo creado? En este punto entramos en el terreno de la tensión y de la oposición entre lo que se considera regla y lo que se considera excepción.

Si bien la condición de legitimidad jurídica propia del contexto posideológico puede ser suficiente en el marco de una situación normal de dominación, no parece resistir al estrés de una situación excepcional

en la que el poder soberano se ve en la necesidad de exigir a los ciudadanos sacrificios con visos existenciales. Cuando la situación excepcional se convierte en la regla permanente del juego político, en el contexto de una globalización a la vez incierta en su visibilidad e inestable en su significado político e histórico, el déficit de motivación política impide que los ciudadanos asuman una actitud decisiva que posibilite la construcción de un mundo.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2000) *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, París, Rivages.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Baudrillard, Jean (1981) *Simulacres et simulations*, París, Galilée.
- Bauman, Zigmunt (2003) *La Vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, París, Hachette.
- Benjamin, Walter (2002) *L'origine du drame baroque allemand (Ursprung des deutschen Trauerspiels)* París, Flammarion.
- Beck, Ulrich (2001) *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, París, Éditions Aubier.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (1995) *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh, Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Deleuze, Gilles (1988) *Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit.
- Duque, Félix (2004) *Terror tras la posmodernidad*, Madrid, Abada.
- Durkheim, Emile (1968) *Sociologie et Education*, París, PUF.
- Lippit, Akira Mizuta (2005) *Atomic light (Shadow Optics)*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Lyotard, Jean-François (1979) *La condition postmoderne*, París, Minuit.
- Maffesoli, Michel (1991) *Le Temps des tribus*, París, Le Livre de Poche.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (2011) *Le Manifeste du Parti Communiste*, París, Soleil Productions.
- Poulain, Jacques (1993) *La neutralisation du jugement ou la critique pragmatique de la raison politique*, París, L'Harmattan.
- Rousseau, Jean-Jacques (1961) *Emile, ou De l'éducation*, París, Garnier-Flammarion.
- Rousset, Jean (2006) *L'Aventure baroque*, Genève, Editions Zoé.
- Schmitt, Carl (2006) *Théologie Politique (Politisches Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität)*, París, Gallimard.
- Schmitt, Carl (2008) *Le Nomos de la terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, París, PUF-Quadrige.
- Wallerstein, Immanuel (1980) *Capitalisme et économie-monde*, París, Flammarion.