
El vaciamiento del sujeto y el regreso del racismo

Pietro Barcellona

La lógica de la identidad y la idea de estado-sujeto

La explosión del nuevo racismo en Europa y la difusión de los nacionalismos a Este y Oeste vuelve a plantear, en formas desviadas e incluso aberrantes, un problema irresuelto: la convivencia de los diferentes. ¿Por qué sucede esto precisamente hoy, cuando el mundo parece abrirse a una perspectiva de pacificación universal?

En mi opinión, para conseguir encontrar una explicación debemos volver a los orígenes del proceso de construcción del estado y del derecho modernos y de las tendencias homologadoras vinculadas al desarrollo de las tecnologías modernas y a la difusión de la forma mercancía.

En esta perspectiva, el racismo y el neo-nacionalismo son los indicios de una contradicción más profunda. Las consideraciones que siguen son un intento de captar sus distintos aspectos, al tiempo que su raíz común.

La cuestión racial está destinada a convertirse en una cuestión central de este fin de siglo. Pero no estoy convencido de que pueda ser reducida a un fenómeno puramente degenerativo y externo.

El racismo como discriminación y como violencia persecutoria pertenece a los resultados posibles del paradigma de estado y sociedad expresado por Occidente. Está dentro de nosotros como un nudo no resuelto del "vínculo social", y, por lo tanto, constituye el test más dramático a que estamos sometidos; una verdadera puesta a prueba de nuestra civilización.

Como en los tiempos de la Roma imperial, la invasión de los "bárbaros" está ya en marcha. Y en los próximos años centenares de millares de hombres y mujeres de color vendrán a vivir a nuestros "territorios"

y a prestar testimonio ante nuestros ojos de la “diferencia” y de la “pobreza” del sur del mundo. Nadie podrá decir ya que se trata de un problema lejano: la *verdad* de Occidente se encuentra puesta a prueba en lo que respecta a sus teorías políticas del derecho, del estado y de la ciudadanía por la presencia creciente de otras razas y religiones instaladas en su tejido social y urbano.

¿Sabrá el derecho de la igualdad dar cuenta de las diferencias étnicas, religiosas, culturales y económicas, y reconocer ciudadanía plena a los inmigrantes de color? ¿O bien el miedo a “mezclarse” hará que surjan nuevos límites y obstáculos a su lógica aparentemente incluyente? ¿No será quizá la “neutralidad” del estado y del derecho occidentales, fundado sobre la lógica del parecido/identidad, lo que tiende a rechazar las diferencias no domesticables y a rechazar cualquier posible mezcla con lo diferente?

Aquí, en el “terreno” occidental del derecho, de la técnica y del mercado, se verifica la efectividad de la igualdad jurídica y de la democracia política, ya que se trata de ver si la violencia hacia los negros, así como esa otra tan frecuente hacia las mujeres y los niños, es un mero “accidente” o bien un “fenómeno” potencialmente ligado a nuestra concepción de la vinculación social como pura relación jurídica, mediada por normas abstractas y generales, y de la identidad subjetiva como puro reflejo de la uniforme aplicación del único ordenamiento jurídico vigente en el estado.

En realidad, más allá de esta unidad formal que convierte a todos los sujetos en idénticos para el derecho, no hay esferas sociales o vínculos de solidaridad que se puedan hacer valer autónomamente.

El estado moderno neutraliza las diferencias internas y los vínculos de pertenencia comunitaria y proyecta hacia el exterior la instancia de la *exclusión del diferente*. Basta recordar que la *reductio ad unum*, que constituye a su vez un presupuesto del concepto moderno de estado, es expresión de una lógica de la identidad, de la homologación, que tiende a neutralizar las diferencias o, cuando menos, a convertirlas en contingentes y sin embargo igualmente reductibles a una única medida cuantitativa. Hay algo más que un parecido de familia entre ciertas formas de totalitarismo históricamente experimentado en el Este y en el Oeste y la lógica de la identidad y de la exclusión del otro, del diferente, del extraño. No es casual que cuantos se han interrogado seriamente sobre la posibilidad de reconocer y salvaguardar el “ser otro del otro”

han combatido fuertemente la idea de totalidad que anida en las concepciones de la política y del estado modernos.

Por ello es de temer que el germen de la violencia hacia el “diferente” pueda brotar fácilmente de la aparente unificación jurídica de los ciudadanos en el estado, que lleva consigo el rechazo del no-homologable.

La violencia racial manifiesta, en efecto, una perversión vinculada de algún modo con la estructura de nuestra concepción del sujeto moderno que “impone” reconocer sólo al idéntico, al parecido a uno mismo, y transforma automáticamente al otro, al diferente, en objeto e instrumento del propio deseo y de la propia necesidad de disfrute.

En esta violencia hacia los diferentes hay un *surplus* de agresividad, una gratuidad que impide reducirla a mera figura delictiva. En ella aparecen un odio y una angustia más profundos que proceden de la misma constitución subjetiva del agresor: la necesidad coactiva de reducir al otro, al diferente, a objeto de dominio absoluto.

No es casual que dos autores distintos por formación y cultura como Agamben (1978) y Enríquez (1986) hayan asociado el *sadismo* y el *fetichismo* a la *falta de reconocimiento del otro* como “persona”. Es precisamente la incapacidad de reconocer al otro como absolutamente diferente lo que conduce a Sade a “encontrar ante sí sólo un cuerpo, un objeto que sólo se puede consumir y destruir sin satisfacerse jamás”.

La destrucción del otro/distinto como persona lleva consigo que el cuerpo ajeno sea considerado como “máquina de trabajo” o como “máquina erótica”, y que se instituya, como subraya Enríquez, una analogía perfecta entre la producción de mercancías y la producción de emociones. En el mundo de la racionalidad instrumental, de la producción ilimitada de mercancías, todo puede ser contabilizado y lo no relevante para el cálculo queda fuera del campo de visión: allí donde cada uno es considerado únicamente por lo que tiene y por lo que consume, donde todo es reductible a equivalencias de cantidad, no es posible el reconocimiento del “diferente”. Por el contrario, el otro es perseguido y destruido como todo lo que no resulta reductible a una medida igual.

En estos términos —y comparto la tesis de Enríquez— el paradigma del *racismo* es siempre, en el fondo, el *antisemitismo*. En efecto: el judío ha sido históricamente el emblema de la alteridad irreductible; de una alteridad “demasiado evidente” que, como la de las mujeres, provoca miedo y voluntad de posesión y aniquilación. En la tradición judía no hay estado y mercado: la individualidad y la comunidad están mediadas

por el libro sagrado y por ello son ambas extrañas a la lógica del monopolio estatal de la violencia y a la homologación formal de la abstracción jurídica. La reciprocidad está ya injertada en la relación entre *individuo y comunidad*. El pueblo judío es nómada y no violento y por eso no posee un territorio nacional; se constituye como diferencia y por eso no se mezcla, sino que conserva su propia raíz aun esparciéndose por toda la tierra. La solidaridad entre individuos está inscrita en la trama de los vínculos comunitarios que realizan la solidaridad sin la mediación estatal. Efectivamente: la diferencia es también alusión a una comunidad distinta, que no sea la pura sociedad de los “negocios”.

No es casual que, apenas nacido, el estado de Israel se haya transformado también él en perseguidor de los otros y haya fomentado guerras: también el estado de Israel se ha convertido en estado total, la única forma de una ciudadanía jurídica hecha de censos, certificados y documentos de identidad.

Paradójicamente, la construcción del estado de Israel, por un lado, y la occidentalización de la economía mundial bajo la forma del capitalismo salvaje, por otro, han generalizado el paradigma del judío como “otro” a destruir. Cuanto más ha crecido la homologación de los modelos económicos y de vida y la reducción coactiva de la diferencia al denominador común del dinero y de la mercancía, tanto más ha reaparecido la voluntad persecutoria del otro en cualquier forma que se presente. Cuanto más se convierte el judaísmo en un símbolo de la alteridad, en contraste con la realidad del estado, tanto más asume la violencia racial las connotaciones “generales” de manifestación del dominio de una parte de la sociedad sobre otra. Por esto el judío asume hoy el rostro del negro, del niño, de la mujer, del drogadicto, del homosexual, del pobre, de quien reclame un universalismo del reconocimiento recíproco.

Nacionalismo y racismo versus dominio tecnocrático

Si con el racismo retorna, aunque sea de una forma nueva, el antiguo miedo de lo diferente y el terror de una “mescolanza” que destruye la identidad, la cual se presenta cada vez más confiada exclusivamente a la frágil envoltura de la identidad jurídica, también la vuelta de los empujes nacionalistas parece ubicarse dentro del mismo cuadro, aludiendo al problema de la relación entre el sí y el otro, entre el nosotros y los demás. Racismo y nacionalismo son, bajo este perfil, dos fenómenos

que a menudo están en interacción y que tienden a agudizarse en las fases en que los procesos de homologación parecen apuntar hacia formas *más* abstractas y universales de “unificación”.

Intentaré asociar libremente algunos fenómenos que en alguna medida parecen operar en la fase actual:

a) El derecho proclama la renovada universalidad de los derechos de todo hombre en cuanto perteneciente al género humano y propone de nuevo una fundamentación iusnaturalista de la libertad.

b) La economía se internacionaliza, sea a través de la constitución de poderes económicos *supranacionales*, sea —de forma más llamativa— a través de la extensión de las *relaciones dinerarias de mercado*. También la crisis del Este se lee en esta clave, como éxito inevitable de la forma mercancía y del dinero en cuanto mediadores universales de la cooperación económica.

c) La nueva relación de compenetración entre el capital y la investigación científica aplicada ha determinado una aceleración sin precedentes de la capacidad productiva. *La organización técnica de la técnica* (de las tecnologías productivas) ha modificado la fisonomía del proceso productivo y se presenta como un gran flujo informático que atraviesa indiferentemente espacios y lugares tradicionales.

A pesar de la aparente heterogeneidad de los “fenómenos” señalados, todos parecen dar lugar a una *situación paradójica*: las funciones de producción y reproducción de la vida humana aparentan ser realizables sin la mediación de las relaciones sociales y, por consiguiente, sin producir y reproducir simultáneamente la “comunidad” de las formas de vida en cuyo seno las prácticas productivas semejaban adquirir sentido. El “objetivo común” que parece ya necesario para determinar las formas de la producción y de la reproducción. En particular, la producción excedentaria que, como pensaban los economistas clásicos, legitimaba la cooperación social con el fin de crear riqueza nacional y garantizar el futuro de las generaciones.

Viceversa, hoy parece posible reproducir al individuo sin producir forma alguna de comunidad, de cooperación consciente y activa. El universalismo de las formas jurídicas de los derechos individuales parece vincularse a la expansión de la forma mercancía y de las relaciones de intercambio monetario. Pero, inevitablemente, el crecimiento de estas formas “universales”, que hacen abstracción poderosamente de la peculiaridad y originalidad de las formas de vida individual y colectiva, debi-

lita el papel de los grupos intermedios, de las formas de “pertenencia social”, y anula todo espacio intermedio entre individuo y estado.

La *vuelta de los nacionalismos*, de los localismos e incluso del racismo se encuadra en este marco.

En él aparece de nuevo la angustia de lo indiferenciado, de lo indeterminado, de la homologación sin residuos. Al mismo tiempo, se manifiesta la percepción más o menos consciente de una subordinación a una forma imperialista del dinero, de una abstracta convertibilidad de todas las diferencias a términos monetarios, la cual no hace precisamente más visibles las diferencias económicas, la pobreza de gran parte de la población mundial, la explotación por parte de los países más ricos, etc. Los nacionalismos tratan de poner de nuevo en juego las diferencias étnicas, religiosas, culturales: todo lo que puede producir elementos de cohesión interna y de defensa externa, incluso en la forma extrema y aberrante de la exclusión y persecución del otro/distinto.

A pesar de los cambios radicales y profundos que han tenido lugar en el curso de este decenio en el ámbito económico y tecnológico y que hoy están provocando la disolución de las formas político-estatales nacionales, también esta nueva oleada de nacionalismos parece inscribirse en las premisas de la razón ilustrada y de los universales que esa razón ha evocado, en su evolución hacia la forma de *racionalidad tecnológica* y en las varias “crisis” que la han acompañado.

De hecho, la razón tecnológica es la heredera del universalismo liberal: tecnificación y economización de la vida parecen no precisar de la participación consciente de los individuos concretos.

Debe hablarse de esto para comprender el resurgir de los nacionalismos en la fase actual: la racionalidad tecnológica y la expansión del cálculo monetario han liberado sin duda recursos y potencialidades insólitas, pero el marco de referencia en el que se han desarrollado sigue produciendo homologación sin socialidad y diferencias sin relevancia. La pérdida de realidad del mundo hacia la que parece impulsarnos la cultura del espectáculo y la difusión de los *media* erosionan cualquier terreno sobre el que puedan medirse recíprocamente identidad y diferencia: la patria se ha convertido en una enorme red televisiva que lanza signos e imágenes y que tiende a destruir la *más potente especificidad nacional*, es decir, la *lengua*.

El neo-nacionalismo contiene elementos regresivos y arcaicos, pero expresa también un intento extremo por recuperar el control de la indi-

vidualidad declinante en la indeterminación general del hacer individual y colectivo. Frente al empuje nacionalista y la explosión racial remergen también en la época de la tecnología más avanzada las aporías del universal jurídico.

Las contradicciones del universalismo jurídico

Una vez más el universal jurídico, que aparentemente se muestra capaz de acoger todas las *diferencias* y de instituir al individuo particular como titular de derechos, acaba en realidad neutralizándolas, transformándolas en *diversidades* reductibles al esquema de la transacción de los intereses.

De hecho, el universal jurídico moderno es demasiado débil para soportar el peso de las diferencias irreductibles y para definir las modalidades de una cooperación entre “diferentes” que no se resuelva en la neutralidad aparente del intercambio. Y al mismo tiempo es demasiado fuerte, pues se atribuye la función de ser el único criterio de visibilidad, de representabilidad del individuo y de la colectividad, dejando fuera todo poder real de hecho y toda desigualdad efectiva.

Para captar en profundidad el alcance de esta “paradoja”, hay que detenerse más analíticamente en los elementos contradictorios que caracterizan desde el principio la estructura del derecho moderno y la teoría que capta mejor sus íntimas conexiones con las estructuras materiales de la sociedad: el *formalismo jurídico* (el auténtico heredero de la fundamentación kantiana del estado de derecho).

El formalismo jurídico, esto es, la idea de un tratamiento normativo igual de todos los ciudadanos, no es en realidad la manifestación de una iluminación universalista de la conciencia en la coyuntura histórica de 1789, sino una gran estrategia de neutralización de la guerra civil y del conflicto político ligado a la personalización del poder característico de las estructuras sociales anteriores.

Con el estado de derecho el poder se despersonaliza; el gobierno de los hombres es sustituido por el “gobierno de las leyes”. La esfera política se separa de la esfera económica y se convierte en un ámbito autónomo y limitado que tiene frente a sí a la sociedad civil y a los derechos de los ciudadanos. La afirmación de la igualdad formal representa el gran expediente o, mejor, *el gran artificio* con el que la burguesía, tras vencer en la revolución, renuncia a una toma directa del poder.

uno puede recurrir a ella, pero deja a la puerta las condiciones materiales que convierten en efectiva esta posibilidad.

Las "diferencias" sociales, económicas, de sexo y de raza resultan "domesticadas" porque son puros accidentes de la vida que siempre es posible reconducir a la medida común del derecho. Es como decir que se es negro o parado por "azar", ya que todos pueden participar en la lotería del mercado y ganar al menos algún premio de consolación.

En el estatuto del derecho a la igualdad jurídica no hay lugar para las diferencias irreductibles que pondrían en duda la posibilidad de reconducir a todos a un único criterio de medida (también la muerte tiene un "precio", es un daño indemnizable).

La abstracción del derecho, la artificialidad del orden jurídico, nos entrega, pues, a la realidad de las relaciones de fuerza que expresan las condiciones materiales de nuestra existencia (pobreza, riqueza, especialización profesional, etc.). El artificio nos libera de la responsabilidad de tomar partido sobre la justicia (hacia el otro), pero nos vincula a la necesidad de los poderes fácticos.

Esta dependencia del artificio respecto a una "contingencia organizada" fuera y más allá de la forma jurídica es lo específico del derecho moderno, ya que en última instancia la norma jurídica recibe el imperativo político que implica e impone el intercambio, como modalidad única de solución de los conflictos.

Un orden desencantado, pues, que al mismo tiempo apela a la "teología" de la mano invisible del mercado, de la racionalidad de la igualdad y del "contrato social" y que se subordina, sin embargo, a una contingencia organizada para reproducir las desigualdades: la forma del derecho está impregnada del contenido de la economía capitalista, de los presupuestos de esta economía: la propiedad privada (de la que se habla en los códigos), la exclusividad y el carácter absoluto de la apropiación individual de la naturaleza.

Sin embargo, la artificialidad corroe la teología de la igualdad formal de los derechos y de la mano invisible del mercado. Hay otra contingencia desplazada que vuelve a presentarse y explota como un conflicto sin límites y que en los "hechos" tiende a "relegitimar" la violencia absoluta, el aniquilamiento del otro. Contra la indiferencia del artificio moderno está el Octubre rojo, el nacionalismo de los fascismos y de dos guerras mundiales; el holocausto y el exterminio de los campesinos rusos.

Quizá también a causa de esto nos encontramos hoy frente a una nueva operación de desplazamiento, frente a una nueva organización del artificio que sofoque para siempre la irrupción de la contingencia no organizada, que nos exonere del todo de la responsabilidad de actuar (también de hacer la revolución o la reforma).

Tenemos ante nuestros ojos la última neutralización: el éxito del capitalismo moderno, de ésta que ha sido llamada su tercera fase, y que tiene su cantor en el teórico de la teoría sistémica, Niklas Luhmann. El sistema no se construye ya sobre la relación entre artificio y contingencia, sino sobre la base de la capacidad de dar sentido y orden a la permanencia y turbulencia del ambiente; un proceso de institucionalización e innovación permanente según la inspiración que procede de la antropología negativa de Arnold Gehlen (1990): el hombre como plasticidad, como sujeto al peligro; lo informe que obliga continuamente a inventar códigos que impongan un orden y reduzcan el campo de la experiencia posible. No es casual que el "tiempo" de Gehlen, como el de Luhmann, sea el tiempo cero. Hay aquí un punto de convergencia con el apocalipsis inmanente. La teoría sistémica priva al derecho de su especificidad y el derecho se convierte en un subsistema, en una articulación en la que el carácter exorbitante de los problemas únicamente lleva al sistema a diferenciarse en subsistemas capaces de responder a todos los problemas del mundo circundante.

¿Es esto una teología? Massimo Cacciari (1981) ha puesto en evidencia claramente que este sistema es profundamente teológico; se presenta, en efecto, como un "eterno natural".

La operación realizada ha sido extraordinaria. El sistema de Luhmann ha transformado el riesgo de un terremoto, de una catástrofe (como la que podría suceder cuando se libera energía de improviso), en un millón de terremotos que, precisamente porque se suceden en milésimas de segundo, dispersan la energía y hacen posible que la misma cantidad de energía liberada no produzca un cambio brusco en el ambiente: las colinas y los paisajes permanecen intactos.

El sistema racionaliza la violencia y la divide en violencia legítima y violencia culpable, en un flujo continuo que metaboliza la *contingencia* diseminándola en los conflictos y las transgresiones ocasionales. La circularidad del sistema y su flexibilidad parecen instituir una correspondencia plena entre problema y respuesta, entre artificio y contingencia: la contingencia queda "bloqueada" en la eternidad del artificio.

El monismo del funcionalismo sistémico aparece, pues, como el cumplimiento del destino teológico del derecho moderno: el sistema es el nuevo valor inmanente que controla y conserva la infinita y caótica turbulencia del ambiente humano-social.

El sistema extiende el ámbito de la "fuerza cogente" a toda la realidad: todo lo real es teológico; la secularización ha realizado el milagro de una teología inmanente a los hechos.

La contingencia se metaboliza, pero en el interior del espacio irreal del orden desencantado reaparece lo "diabólico". Piénsese en la forma que asume la violencia, su difusión, su ser cada vez más innombrada, sin objeto y sin sujeto, como en una carrera desesperada hacia una identidad de la transgresión; piénsese también en la política, cada vez más invisible pero más omnipotente.

¿Qué oponer a este proceso de neutralización que elimina cualquier tensión entre derecho y justicia, entre política y ética?

En el punto al que hemos llegado no puede haber recuperación de la dimensión de la solidaridad si no se pone sobre bases nuevas el reconocimiento recíproco del nosotros y de los otros, si no se descubre el "territorio" de una convivencia fundada en la interdependencia y en el cada vez más evidente destino común de la especie humana.

Por ello, más allá de las medidas inmediatas que habrá que adoptar en el plano normativo, se hace necesario avanzar hacia una innovación cultural que haga explícitos los límites del universalismo jurídico y de la expansión de las relaciones monetarias de mercado.

Bibliografía

- Agamben, G., 1978, *Infanzia e storia*, Einaudi, Turín.
- Baratta, A., 1966, *Positivismo giuridico e scienza del diritto penale*, Giuffrè, Milán.
- Calamandrei, P., 1995, *Costruire la democrazia*, Vallecchi, Florencia.
- Cacciari, M., 1981, "Diritto e giustizia. Saggio sulla dimensioni teologica e mística del moderno Politico", en *Il Centauro*, núm. 2, pp. 88 ss.
- Enríquez, E., 1986, *Dall'orda allo Stato. Alle origini del legame sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Gehlen, A., 1990, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milán (trad. cast. de F. C. Vevia Romero, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980).

- Luhmann, N., 1971, *Politische Planung*, Westdeutscher, Köln-Opladen.
- Luhmann, N., 1980-1981, *Gesellschaftsstruktur und Semantik I-II*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Schmitt, C., 1931, *Der Hüter der Verfassung*, Mohr, Tübingen, (trad. cast. de M. Sánchez Sarto, *La defensa de la Constitución*, Temas, Madrid, 1983).
- Schmitt, C., 1950, *Ex captivitate salus*, Greven Verlag, Köln.
- Wiethölter, R., 1975, *Le formule magiche della scienza giuridica*, Laterza, Roma-Bari (trad. cast. de M. A. Extreoz, *Las fórmulas mágicas de la ciencia jurídica*, Edersa, Madrid, 1991).

Traducción: Juan Carlos González Pont y Héctor Claudio Silveira Gorski