



LA CONSTRUCCION NEORRACISTA DEL OTRO

Gabriel BELLO

Desde finales de Junio de 1996 hasta bien entrado agosto del mismo año, los medios de comunicación (prensa, radio y TV) se hicieron amplio eco de la expulsión —en aviones militares y sedados con Haloperidol— de 103 inmigrantes ilegales procedentes de diversos países africanos, retenidos previamente en Melilla durante varios meses. Estos 103 no son más que la punta de un iceberg. En la misma Melilla (y en Ceuta) ya se habían producido incidentes con anterioridad, lo mismo que a lo ancho de la costa andaluza entre Almería y Algeciras (1). O en el aeropuerto de Barajas, donde por las mismas fechas 16 nigerianos fueron inmovilizados y amordazados con cinta de embalar, habiendo de forzar su desembarque el pasaje normal del avión de Iberia en que iban a ser de-

(1) Situación que parece repetirse en Malta y en el sur de Italia.

portados. En fechas posteriores siguieron llegando a la frontera del Estrecho otros grupos más o menos numerosos que fueron devueltos sistemáticamente al país de procedencia inmediata: Marruecos. La edición de *El País* de 15 de agosto contabiliza más de 1.000 apresados durante el último medio año, de los cuales 500 lo habían sido entre ese día y el 27 de julio anterior. En dos semanas.

Por la misma época —ocho de agosto— aparece la noticia de que el Gobierno francés crea una oficina especial para combatir (en este contexto no se puede olvidar el significado militar de este término) la inmigración ilegal, y pocos días después se hace público que la última tierra de asilo en Francia es una iglesia, Saint Bernard, en la que se han encerrado 300 inmigrantes ilegales —allí los llaman *sans papiers*: «sin papales» o indocumentados, denominación menos prejuiciosa que la de «ilegales»—, diez de los cuales estuvieron en huelga de hambre para protestar por la amenaza de expulsión. Protegidos por un numeroso grupo de personas solidarias, son desalojados por la fuerza el 23 de agosto, después de que la policía rompiera a hachazos la puerta de la iglesia. La izquierda política protesta y pide que se deroguen las «despiadas leyes Pasquá» (el nombre del ministro del Interior derechista que las promovió) (2). El Gobierno francés reaccionó en doble dirección: con el anuncio de una modificación de la legislación sobre extranjería y con unas declaraciones del Presidente francés, Jacques Chirac, nada menos que desde Auschwitz, en el contexto de un viaje oficial a Polonia, en contra de «las doctrinas de exclusión». Se refería, sin mencionarlas, a unas declaraciones del Presidente del Frente Nacional, J.M. Le Pen, en las que afirmaba la desigualdad de las razas (3). Por esas mismas fechas, el Frente Nacional convocaba en Marsella una manifestación (2.000 personas) «contra la emigración y la inseguridad» a raíz del asesinato de un adolescente francés blanco por otro adolescente también francés pero de origen magrebí, con el lema: «Los extranjeros no son asesinos, pero el asesino era un extranjero» (tomando sólo su pertenencia étnica, y silenciando su adscripción jurídico-política).

Pero volvamos al caso de los 103 expulsados por el Gobierno español. Fue denunciado por un dirigente del Sindicato Unificado de Policía (SUP), debido a que algunos policías que

(2) Los datos que anteceden se remiten a ediciones de *El País* de los días 8, 16 y 24 de agosto de 1996.

(3) En *Le Monde*.

tomaron parte en la operación se contagiaron de paludismo en alguno de los países de destino (Mali, Guinea Bissau, etc.), y tuvo una amplia repercusión mediática y política. Los diarios *El País* y *El Mundo* se ocuparon del asunto de forma intermitente entre el 9 y 30 de julio, y le dedicaron editoriales, el primero los días 24 y 30 y el segundo el 19. Los dos, además, dieron cabida a artículos de opinión de intelectuales y políticos de la oposición y mereció la atención de columnistas habituales (4). El asunto tuvo consecuencias políticas en forma de diversas declaraciones autojustificadoras de miembros del Gobierno, alguna intervención ocasional de miembros de la oposición, y una comparecencia en el Congreso, a petición propia, del ministro del Interior, que adoptó un tono autocrítico. Al final no pasó nada distinto de seguir con la misma política de inmigración, sólo que poniendo más cuidado en su modo de ejecución. Por ejemplo, los 16 nigerianos que habían sido inmovilizados con cinta de embalar, y retenidos en el aeropuerto de Barajas durante tres semanas, pudieron ser devueltos a su país de origen, vía Guinea Española, sin mayores problemas.

Atención aparte merecen las declaraciones subsiguientes al hecho relatado, justificatorias o acusatorias, respectivamente. Y aunque la mayoría de ellas estaban hechas desde un punto de vista jurídico, a partir de ahí podemos alcanzar la significación moral, que es la que interesa aquí. El Presidente del Gobierno recurrió a la eficacia de la racionalidad instrumental: «Había un problema y hay una solución», que el dirigente del SUP que hizo la denuncia calificó así: «lo que dice Aznar... es lo que decía Hitler de los judíos» (5). El portavoz del Gobierno, por su parte, apostilló: «Garantizo que no se ha hecho nada especial que no se viniera haciendo antes; se haya hecho lo que se haya hecho» (6). El portavoz alude a la continuidad de la política de inmigración del Partido Popular con la del PSOE: la política de expulsión. Ello explica que las críticas del segundo en este asunto se hayan limitado al *modo de ejecución* de esa política —su racionalidad instrumental—, pero no a la política de inmigración como tal ni a su modo de deci-

(4) Entre los primeros, D. López Garrido («Nuestro verdadero problema») y J. Solé Tura («El problema y la solución»), ambos en *El País*, 29-6-96, y C. París («La escandalosa expulsión de los emigrantes») en *El Mundo*, 29-6-96. Entre los segundos, F. Umbral («El Gal Negro», *El Mundo*, 24-7-96), Martín Prieto (Ib., 19-7), y E. Haro Tecglen («103 Negros», *El País*, 27-6-96).

(5) *El País*, 26-7. De hecho, la conexión sistemática de la racionalidad con el Holocausto no es nueva. Cfr. J. Aranzadi, «Racismo y piedad», *Claves de la razón*, N° 13 (1991), y Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*.

(6) *El Mundo*, 23-7-96.

sión: la legalidad vigente sobre extranjería (7). El diario *El País*, en su editorial de 24-7, sin exculpar al Gobierno pretende redistribuir la responsabilidad implicando a Marruecos que, para presionar en el contencioso sobre Ceuta y Melilla, incumple un convenio con España de 1992, que «compromete a ambas naciones a readmitir ciudadanos de terceros países que hubieran utilizado el territorio marroquí (o español, en su caso) para entrar ilegalmente en el país vecino». Si Marruecos hubiera cumplido el convenio, habría readmitido a los 103 inmigrantes, y éstos no habrían tenido que ser expulsados de España. La argumentación del periódico tampoco va al fondo del asunto: la cobertura legal última de la expulsión de los 103 africanos.

Esta cobertura es sugerida, sin embargo, en las primeras declaraciones de un miembro del partido del Gobierno sobre este asunto, el alcalde de Melilla, en las que se tocan dos puntos de interés. Felicita al Ministerio del Interior por «la rapidez en la aplicación de la Ley de Extranjería», pero enseguida introduce una perspectiva global al declarar que:

«el problema implica a largo plazo a la Unión Europea. Si no quiere importar *inestabilidad política* tendrá que exportar ayuda económica... Melilla está en la encrucijada entre dos mundos y tenemos que soportar un triple filtro de emigración, droga e infecciones. Este trabajo *sucio* que nos vemos obligados a ejercer debe tener la compensación de las ayudas económicas» (8). (La cursiva es mía.)

Esta declaración apunta al núcleo del asunto, y la voy a tratar como un texto susceptible de dos lecturas: una convencional, interna al espacio lógico del declarante o autor del texto, y otra crítica, desde fuera.

La capa más visible (de la cebolla o de la muñeca rusa) del texto del alcalde es la estructura mercantil como matriz política: si (los de la UE) quieren algo, que lo paguen; siendo el objeto de la transacción un trabajo de *limpieza (étnica: esta connotación pertenece al subtexto, pero por eso el trabajo es sucio)*; si el vendedor del servicio es la autoridad político-legal melillense-española, el comprador es la Unión Europea, la beneficiaria potencial. ¿En qué consiste el *valor* de cambio

(7) El ex-bi-ministro de Interior y Justicia, J.A. Belloch, se limitó a decir que en su etapa no se expulsaba de ese modo. El había sido responsable directo de la expulsión de un grupo de kurdos.

(8) En una entrevista publicada por *El País* el día 9-7.

del trabajo sucio en cuestión, hasta el punto de que haya de pagarlo la UE? En que es un trabajo de *filtrado* de población entre dos mundos: el del Norte, la UE, y el del Sur, Africa. La conclusión que se deriva de esta primera lectura es que Melilla se convierte, así, en la nueva Marca Hispánica, la frontera sur entre la Europa cristiana, rica, civilizada y limpia, y el Africa ayer sarracena y hoy fundamentalista, miserable, primitiva, sucia y contagiosa (desplazando de este cometido a Cataluña, que, en el imaginario pujolista, conserva este título desde los tiempos del Sacro Imperio Romano-Germánico). La segunda lectura es más compleja y, en la medida en que consiste en mirar el texto desde fuera, desde un contexto, es preciso construir éste mínimamente. Lo introduciré mediante la hipótesis de que la *suciedad* del trabajo a que se refiere el alcalde no está tanto en la asociación de la emigración indocumentada, el objeto del mercadeo, con las drogas y las enfermedades infecciosas —a veces es así, debido a la miseria de la emigración ilegal—; sino que está, sobre todo, en que el trabajo en cuestión es la ejecución o instrumentalización de una decisión política *moralmente sucia*. Para lo cual no es necesario que lo sea totalmente, como sugiere el alcalde de la inmigración ilegal, sino que basta que lo sea en cierta medida. La hipótesis también plantea que esta decisión es la que dió origen al *racismo de Estado* o, si se prefiere, de los Estados-semi-Unidos de la Unión Europea, cristalizada en la Convención de Schengen de 1990. Según el juez J.A. Belloch (9), esta Convención es la clave jurídica de la política de extranjería de la UE, que los estados miembros —incluidos el español— adaptan en sus respectivas políticas de extranjería (lo cual explicaría que esta política sea la misma en tiempo del PSOE y ahora, con el PP, con todas las diferencias que se quieran en el modo de ejecución). En España había una Ley de Extranjería desde 1985, pero fue completada con otros textos legales entre 1991 y 1994: Instrucciones de la Dirección General de Migraciones para la Regularización de los permisos de trabajo, y la Ley de Asilo y Refugio de 1994.

La caracterización de la política de extranjería de la UE como «racismo de Estado» o de «Estados Unidos» es una acusación moral seria que debe ser justificada en alguna medida, para lo cual voy a emplear dos tipos de argumentos. Uno de *autoridad*, y otro «hermenéutico» imponiendo a esta palabra dos restricciones. Distanciarla, primero, de la hermenéutica

(9) J.A. Belloch, «Xenofobia y racismo en Europa», *Claves de la razón práctica*, Nr. 31 (1993).

gadameriana, que acaba remitiéndonos a una autoridad (moral: la tradición europea) y, segundo, de la hermenéutica apelinana, que disfraza esta autoridad de transcendentalidad. De este modo, se puede aproximar la hermenéutica a la radicalización que adopta en sus versiones genealógico-deconstructivas que algunos consideran ya abiertamente posthermenéuticas.

El argumento de autoridad es sencillo. Por un lado, la Convención de Schengen ha sido calificada de «xenófoba y racista» por J.A. Belloch. Desde un punto de vista jurídico, la acusa de «no haber legitimado su asociación de la inmigración ilegal al tráfico de armas y de drogas y al terrorismo». En otras palabras, la acusa de haber *ensuciado* a la inmigración ilegal para justificar leyes de extranjería restrictivas y duras como aquellas a las que apela el alcalde de Melilla. En este sentido, la sección española de la Organización SOS-Racismo extiende esa calificación a la legislación de extranjería en España, en tanto que la prensa española da cuenta de la calificación, en Francia, de las Leyes Pasquá (de extranjería) como «despiadadas» (10). Por otro lado, expertos de procedencia diversa sostienen la existencia social de una cultura y unas prácticas racistas, institucionales y no institucionales, crecientes en Europa, a las que se atribuye la inspiración misma de la legislación de extranjería. En ello coinciden sociólogos y filósofos como Weviorka, Targuieff y Balibar en Francia, y, en España, juristas como el citado Belloch y De Lucas, y sociólogos como P. Alvite. Este último argumenta, para España, que el discurso racista fue puesto en circulación por instancias oficiales próximas a los medios policiales para legitimar el tratamiento jurídico-penal de la emigración, una actitud paralela a la que subyace a la Convención de Schengen. El periodo comprendido entre 1991 y 1993 habría sido la época clave (11).

Viniendo al segundo argumento, es preciso comenzar señalando —a diferencia de algunos de los expertos del grupo anterior— que se trata de un racismo de Estado parcial o fragmentario, no total, según la terminología de Weviorka (12). Si

(10) *El País*, 24-8. La «piedad» animal ante el sufrimiento físico constituye el límite moral mínimo que, según H. Arendt, transpasaron los nazis en su tratamiento de los judíos.

(11) P. Alvite, «Racismo e inmigración», en P. Alvite, comp., *Racismo, antirracismo y emigración*, Donostia, 1995.

(12) M. Weviorka, *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós, 1992, págs. 206 y 207.

fuera total estaríamos en el caso de un estado totalitario como el nazi. Pero aun así, este racismo parcial produce cuando menos un efecto políticamente nocivo: la fragmentación de la identidad moral de la sociedad y de los individuos entre los valores de una moral ilustrada —o lo que queda de ella—, la igualdad, la justicia y la dignidad, y la práctica efectiva de la desigualdad inherente a la segregación. De este modo se implanta, en Europa, una situación análoga a la que Gunnar Myrdal denominó —en los años cuarenta, en su clásico estudio sobre el racismo norteamericano (13)— «el dilema americano»: la escisión moral de la sociedad y de los individuos norteamericanos entre el credo democrático y la práctica de la segregación racial.

M. Foucault —viniendo al núcleo del argumento— caracteriza el racismo de dos modos: situándolo en el contexto histórico-teórico del «biopoder» o poder sobre la vida (en el que no voy a entrar aquí), y definiéndolo por su *funciones* político-estatales e históricas (no como prejuicio psicológico, ni como conjunto de creencias o ideología, ni como práctica de la sociedad civil). Entre las primeras destaca: introducir en el *continuum* biológico —de que se ocupa el poder— la ruptura entre lo que debe vivir, las razas superiores o «más evolucionadas», y lo que debe morir, las razas inferiores, primitivas o degeneradas; extender e intensificar la ruptura anterior mediante el principio biológico de que cuanto más vida inferior, degenerada o anormal sea eliminada —se mate— más vida superior y evolucionada se potencia (este principio puede aplicarse por el Estado racista a su propia sociedad: cuanto más vida inferior o degenerada de la propia sociedad se mate, mejor para la parte de vida superior de dicha sociedad; por ejemplo en la guerra o en lucha de clases); justificar el matar (a otro, naturalmente) no ya por razones políticas o militares, como adversario o enemigo, sino biológicas: apelando a una ética evolutiva en la que el otro aparece como inferior, primitivo o degenerado. Su eliminación hará la vida superior (del yo o del nosotros) más sana y más pura (14). En este punto Foucault introduce algunas aclaraciones complementarias del mayor interés. Por «matar» no hay que entender únicamente el asesinato físico directo, sino todo lo que puede ser una forma de «muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simple-

(13) G. Myrdal, *An American Dylemma*, Nueva York, Harper and Row, 1944.

(14) M. Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, Ed. de La Piqueta, 199..., págs. 266 y 267.

mente la muerte política, *la expulsión*». Además, el racismo se desarrolló en primer lugar, históricamente, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador», con lo que Foucault está diciendo que la función histórica del racismo fue su contribución a la colonización. Teoría que puede complementarse con la opinión de E. Dussel, para quien el Holocausto de seis millones de judíos a manos de los nazis no fue más que un episodio local menor del racismo colonialista europeo, que exterminó a 15 millones de indios y esclavizó a 13 millones de negros (15).

No hace falta un gran esfuerzo de imaginación para advertir que en el caso de los 103 africanos, tal como aparece en las declaraciones del alcalde de Melilla —desde el prisma europeo— encaja sin problemas en el «espacio (lógico) del racismo» abierto por Foucault. Esos 103 emigrantes frustrados son un ejemplo vivo y próximo de «vida sucia», primitiva o anormal, que hay que eliminar del espacio bio-social de la vida «limpia», civilizada y superior: el espacio europeo. (Y allí donde no es posible, queda la segregación étnica para que los dos tipos de vida no se mezclen o lo hagan en la menor medida posible (16).) Por otro lado, la separación estricta entre «dos mundos» —como dice el alcalde; «mundos de vida» en la expresión de Husserl, para aludir a la vida no precisamente biológica—, el Norte europeo y el Sur africano, nos recuerda que aún seguimos en el interior del cronotopo colonialista, sólo que ahora bajo la modalidad de «neo» o «post-colonialismo» (en el sentido análogo al que da Vattimo a la expresión «post-moderno»: el de una larga despedida, de la modernidad en su caso y, en el nuestro, del colonialismo, la cara oscura de la primera). Por último, la clave ética o moral de todo este asunto: la *inferiorización moral* del otro mediante el recurso a una ética evolutiva implícita en el discurso de la suciedad y las infecciones, etc., que justifica la exclusión o expulsión del otro del mundo de la vida o de lo vivo (que en el caso de los vivientes humanos es un «mundo-de-vida» en el sentido husserliano del término: allí donde se puede *hacer* la vida; en comunidad de significación o socio-simbólica). Cuando el alcalde se refiere el «trabajo *sucio*» está dando lugar, sin pretenderlo formalmente en su intencionalidad, pero de forma pragmáticamente eficaz, a dos efectos combinados:

(15) E. Dussel, *The Underside of Modernity*, New Jersey, Humanities Press, 1996, pág. 185, nota 83.

(16) Cfr. las tasas de matrimonios mixtos en E. Todd, *El destino de los emigrantes*, Barcelona, Tusquets, 1992, varios capítulos referidos a Inglaterra, Francia y Alemania.

introduce la *suciedad* en el núcleo mismo de la significación, al asociarla a los inmigrantes indocumentados; y como la suciedad es, tradicionalmente, un símbolo del mal (17), asociarla a los inmigrantes ilegales en figuras simbólicas o *símbolos del mal*. El recurso retórico-textual que permite esa figuración combina la metonimia por contigüidad —de la inmigración indocumentada e ilegalizada con la ilegalidad de las drogas y la marginalidad de las infecciones sin recursos económicos— con la metáfora (falsa) que asemeja la suciedad química de las infecciones (debidas al efecto de estabilización en la miseria, provocada por la ilegalización), con la suciedad químico/jurídica de las drogas, y a ésta con la suciedad jurídico-moral de los inmigrantes. De este modo, la situación que los Estados no receptores comienzan definiendo —indebidamente— mediante algunos de sus funcionarios-narradores o constructores de ficciones oficiales, como (si fuera realmente) *sucia*, acaba siéndolo, de hecho, en los comportamientos de sus funcionarios ejecutores —trabajo sucio— cuyo resultado final es la exclusión mediante la expulsión.

En este punto hay que salir al paso de una objeción. Acabo de hacer una lectura racista del texto declarativo del alcalde de Melilla, pero en él no entran para nada términos biológicos o biólogos, tal como ocurre, por ejemplo, en la caracterización de Foucault, y en cualquier otra más o menos convencional. De donde pudiera deducirse que la construcción racista del otro que acabo de imputar al alcalde de Melilla pudiera ser gratuita dado que está totalmente limpia de terminología biológica. La respuesta no es difícil. Es verdad, para empezar, que Foucault habla de racismo en términos biológicos, pero en un contexto de significación histórico-político que es el que le da significado al léxico biológico. Por lo demás, la objeción queda resuelta si se hace entrar en juego el *neorracismo*, también denominado *racismo simbólico* o *racismo implícito*, categoría que fue acuñada por algunos psicólogos sociales norteamericanos de los años setenta y ochenta, McConahay, Petitgrew y Sears (18), y utilizada después, en los noventa, por sociólogos franceses como Taguieff y Weviorka. Se trataba de explicar un fenómeno común a ambos lados del Atlántico, la emergencia de prácticas y actitudes que únicamente podrían ser calificadas de racistas, en un contexto cultural en

(17) P. Ricoeur, *La simbólica del mal*, Madrid, Taurus, 1971. Y M. Douglas, *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza, 1973, cap. 7.

(18) Una excelente panorámica sobre el neorracismo en P.A. Katz, D.A. Taylor, eds., *Eliminating Racism. Profiles in Controversy*, Nueva York y Londres, Plenum Press, 1988.

el que el discurso racista al viejo estilo —la defensa de la desigualdad biogenética como legitimación de la desigualdad social— había perdido credibilidad intelectual, y hasta el mismo concepto de raza carecía ya de cualquier legitimidad teórica o empírica. De ahí que Taguieff califique las actitudes antirracistas que aún se apoyan en el antibiologismo de «antirracismo conmemorativo» (19).

Pero ¿en qué consiste el neorracismo o racismo simbólico? ¿Qué es lo que cambia y qué lo que permanece del viejo racismo? Cambian las categorías y el léxico biológico, que son sustituidos por categorías culturales, las razas —salvo excepciones— lo son por culturas o etnias, cambia también el léxico de la desigualdad biológica, sustituida o por el vocabulario de la *diferencia* étnica o cultural. Y permanece la *esencialización* o absolutización de esa diferencia como antes ocurría con las razas, al ser presentadas una y otras como cerradas sobre sí mismas y resistentes a la apertura y al cambio. De donde se infiere que las diversas etnias o culturas son inconmensurables entre sí, o, dicho de otro, *inasimilables* unas a otras. De aquí a la exclusión del otro en nombre de la incontaminación de la diferencia cultural o nacional propia no hay más que un paso, que es el que da la ultraderecha racista en Francia. Naturalmente, la exclusión o expulsión del otro lleva adosada de forma más o menos visible su inferiorización moral y su devaluación humana. «No todos los extranjeros son asesinos, pero el asesino era un extranjero», con que el Frente Nacional legitima su manifestación del 14 de septiembre de 1996, convocada contra «la extranjería y la inseguridad» con ocasión del asesinato de un adolescente francés blanco bien situado por otro adolescente francés de origen magrebí y marginal. De forma que lo que es un incidente típico de la marginalidad de una ciudad moderna (20), se transfigura en un asunto racista.

Para el Frente Nacional francés los extranjeros son inasimilables. Si permanecen dentro de la nación (francesa), acabarán por socabar su identidad cultural propia (hacia dentro) y diferente (hacia fuera). Es preciso expulsarlos, practicando una limpieza étnica preventiva generalizada, no fragmentaria o parcial como la que el Gobierno lleva a cabo de hecho. Según algunas encuestas, el 51% de los franceses comparte «alguna

(19) P. Taguieff, «Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo», en P. Alvite, comp. cit.

(20) En las fechas en que escribo —21-10-96— se celebra en Madrid el juicio sobre el asesinato de dos taxistas a manos de dos magrebíes. Ni en la prensa ni en la TV he visto pretensiones de explotación racista.

idea» del Frente nacional (21). J.M. Mendiluce asimila el racismo francés y europeo en general —que parece responder más al perfil del neoracismo, «racismo simbólico» o «racismo implícito»— al de la ex-Yugoslavia, que va más por lo clásico. Y no le falta razón. Ya hemos visto que entre ambas modalidades subsiste un núcleo duro constituido por la diferenciación e inferiorización del otro mediante el uso de recursos simbólicos diversos como paso previo a su exclusión de un ámbito de humanidad —particular o universal— considerado normativo o superior.

Al eliminar el vocabulario abrupto del racismo clásico por otro culturalista o indirecto el neoracismo produce dos tipos de efectos. Diluye o disimula su defensa de las desigualdades sociales y económicas como base de una jerarquía moral bajo la creencia en que son esenciales al ser social y de que se expresan como diferencias culturales, y evita las reacciones de rechazo visceral que suscitaba el discurso biologista y provocativamente desigualitario del racismo clásico.

Lo dicho hasta aquí podría pasar como descripción interpretativa de una forma de construir (o, si se prefiere, representar) moralmente al otro, difundida hoy por toda la Unión Europea, y considerada a veces cosa de un pasado que retorna por sorpresa y para nuestra desgracia: el otro es construido o representado por todas partes como *símbolo del mal*. Debería añadir ahora, en un contexto como éste cuyo horizonte es *normativo* de partida, una segunda parte en la que apareciera alguna forma normativa de construir al otro como lo contrario, como *símbolo del bien*. Por ejemplo, dándole la vuelta al imaginario ético del alcalde de Melilla y acabar presentando a los inmigrantes indocumentados («sans papiers») como los buenos y a nosotros como los malos de la película. Pero esta salida tan fácil no se identificaría con el alcalde en el modo de construir moralmente al otro: habríamos adoptado su modelo sólo que dándole la vuelta, para situar en el interior del «nosotros» la cualificación moral que él situaba en el exterior del «ellos» y viceversa. Pero este procedimiento de dos caras, este *binarismo axiológico* que, bien mirado, constituye la matriz ética más arcaica y persistente entre todas las que tenemos a nuestro alcance, es rechazable. Me estoy refiriendo a que lo que lo que hay que rechazar es el *maniqueísmo* y sus raíces teológico-metafísicas, presentes y actuantes tanto en el racismo como en algunas formas ingenuas de antirracismo.

(21) Artículo de J.M. Mendiluce en *El País* del día 20-9-96.

Al fin y al cabo, este binarismo axiológico es el que, bajo la modalidad del binarismo onto-lógico, «ser/no-ser», constituyó nuestra identidad de filósofos. ¿O no es verdad que «ser» emite una connotación axiológica positiva, mientras que «no ser» la emite negativa? Y, ¿no lo es que ocurre lo mismo con «ser» y «no ser» europeo, como deja bien claro el alcalde de Melilla, buen metafísico aplicado, esto es, «buen político»? Y, ¿no es verdad, asimismo, que el «ser bueno» es el que *es* (idéntico a sí mismo), o *está* presente (a sí mismo), como la idea-en-sí platónica o como la encarnada a modo de identidad o presencia de-sí-a-sí europea? ¿No es verdad, igualmente, que de esta presencia-de-sí-así queda *excluido* (por prescripción metafísico-eleática entonces, hoy por Ley de extranjería) cualquier modalidad de «no ser» (europeo), lo cual la *excluye* del ser (europeo) y, por eso mismo, de la presencia-a-sí y de la identidad-con-sigo que caracterizan el ser (europeo)? ¿Cómo un ser que no se identifica con el modelo de identidad o de presencia a sí puede ser considerado siquiera un ser? ¿Cómo un ser bueno? ¿Cómo un ser por el que merece la pena gastarse unos cuartos, a no ser en haloperidol o en policía, y un poco de esfuerzo a no ser el de expulsarlo del ámbito del «ser»? ¿Qué problemas —morales, políticos, filosóficos, etc.— plantea el emplazarlo en «tierra de nadie» como ciertos espacios exteriores a Ceuta y Melilla u otras zonas especiales de los aeropuertos? ¿No existe una cierta similitud formal entre este *no man's land* y los campos en los que los nazis encerraban a quienes no «eran» seres humanos? ¿No es verdad que la identidad entre ser *humano* y ser *europeo* (u *occidental*) — como entonces entre ser humano y ser ario— aún es una identidad que sigue funcionando a poco que se rasque nuestra caspa cultural?

En estas circunstancias, la única posición coherente es la erradicación del binarismo axiológico esencializado u ontologizado, así como del narcisismo implícito en él. Y el único método disponible es la deconstrucción de la matriz filosófica de ambos, el sistema de oposiciones binarias y la metafísica de la presencia, clave de nuestro sistema de significación: filosofía primera. El binarismo, para empezar por él, se organiza en diversos estratos. Se puede comenzar por el binarismo lógico, que prescribe operar solo con dos posibilidades o valores, reforzado por el principio de tercero excluido; lo cual da lugar a la figura de la disyunción excluyente: «O “x” o “y” pero no ambos», que se puede traducir a lenguaje ordinario por «o verdadero o falso, pero no ambos». Se puede seguir con el binarismo onto-lógico que identifica las dos variables lógicas originarias con el par excluyente ser/no ser, presencia/ausencia, interno/externo, alma/cuerpo, masculino/feme-

nino, europeo/no-europeo, blanco/no-blanco, occidental/oriental, etc. Se puede continuar con el binarismo axiológico, en el que uno de los dos elementos del par adopta la inocente posición aritmética, ordinal, de primero dejando al otro la de segundo, para, al final, primero acabar significando, de hecho, primario y segundo secundario; con lo que la posición ordinal estrictamente aritmética se convierte en estructura axiológica de valoración moral. No hace falta escarbar demasiado para encontrar que la dualidad primario/secundario significa positivo/negativo y, en último término, bueno/malo. El esquema maniqueo. Esta mutación de lo aritmético en axiológico probablemente tenga que ver con el binarismo político, la última transfiguración del sistema binario. En él, en efecto, el elemento «primero» del par está unido al «segundo» mediante una relación de *dominio* o, más precisamente, de *pre-dominio*, dominio previo, estructural, que es la matriz estructuradora de las diversas formas o figuras del sistema binario.

Ahora bien, esta matriz política que configuró nuestra forma de significar y de pensar más arcaica tiene su génesis en un contexto más amplio, exterior al ámbito de la significación y el pensamiento. Venimos, de este modo, a la metafísica —mejor, al mito metafísico— de la *presencia* originaria e inmediata: privilegiada. Presencia de la Realidad, del Ser o de la Esencia, de Dios, de la Razón, de la Bondad, del Derecho, de la Cultura, del Progreso, la Europeidad, la Occidentalidad, etc., en el *primero* de los elementos del par o sistema binario, que convierte a su segundo, por necesidad, en derivado o secundario. A la presencia que se hace presente al primero corresponde, en el segundo, como contraparte negativa con la que forma par binario, la ausencia, carencia o negatividad igualmente inmediata u originaria. Como no es difícil de adivinar, la presencia o ausencia de que se trata es la del Poder, y el binarismo que subyace al mito de la presencia pura e inmediata de algo a sí mismo, nada distinto de la dualidad poder/no-poder. Dominar y ser-dominado.

¿No hay, entonces, modo alguno de escaparse del binarismo axiológico, que se disimula hasta en el individualismo narcisista, paradigma clásico del modelo monádico? Me parece que sí, al menos como hipótesis de trabajo. Se trata del proyecto levinasiano de relación con el otro que se asienta sobre una matriz *triádica*. Ni monádica o mológica, ni diádica, dialógica o binaria lo cual vuelve su elaboración compleja u problemática. Una de sus raíces está en la tradición de la filosofía judía que Levinas recoge de F. Rozensweig, pero hay otra menos atendida y estudiada si bien más arraigada en nuestra tradición filosófica reciente. Me refiero a la semiótica pragmática del

norteamericano Ch. S. Peirce, cuyo núcleo es la categoría lógico-semiótica de *triadicidad*. Por azares diversos, esta categoría está incorporada en la matriz del pensamiento de Levinas (22). De este modo, dada la continuidad lógica que establece Peirce entre la tríada (a la que recurre Levinas) y la díada y la mónada (de las que se distancia Derrida), habría una secuencia lógica clara entre los proyectos filosóficos de ambos que los vuelve complementarios más allá de las apariencias (23).

En el espacio de esta complementariedad está el germen de la filosofía de Levinas. En el supuesto de que la relación con el otro —relación cara-a-cara, relación de alteridad o relación ética originaria— es anterior no sólo a la metafísica sino también a la política predemocrática, inspiración de aquélla. La relación cara-a-cara es anterior a la metafísica del ser exterior (contra la ontología greco-heideggeriana del Ser), y a la metafísica del ser interior, la subjetividad (contra la metafísica cristino-moderna del yo, idealista o emotivas). Este es uno de los lados de la filosofía levinasiana: su distanciamiento crítico de las tradiciones anteriores en bloque y de su matriz política y ética: el dominio de unos sobre otros y su interiorización como autodomínio (de una parte del yo sobre la otra). El dominio es, también, la matriz de la Teología, que la utiliza como clave de la relación con el otro divino. Y sigue siendo, aún, la que aún organiza las relaciones Norte-Sur en su estado postcolonialista actual. Sin embargo, la relación cara-a-cara anterior a la matriz del dominio político y su transfiguración filosófica puede ser recuperada si uno se imagina el encuentro

(22) La convergencia de la tradición judía —H. Cohen y F. Rosenzweig— con la del pragmatismo ha sido reconstruida de forma solvente por R. Gibbs en su lúcido y bien informado trabajo *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1992. No se trata únicamente del pragmatismo de Austin, el de los actos de habla no serios o decolorados, marginales, para dar cuenta del lenguaje teológico, sino también del más clásico de Peirce, a través de la mediación de G. Marcel —judío, como Levinas, sólo que convertido al catolicismo— y de J. Royce, albacea intelectual de Peirce. Según Gibbs, Levinas asistió durante bastante tiempo a una tertulia en casa de G. Marcel, durante los años treinta. Para entonces, Marcel había estudiado y puesto en práctica «el método de Royce» (pág. 222). Lo que Gibbs no dice es que «el método Royce» es, en realidad, el «método de Peirce», la triadicidad y su estructura asimétrica, que utiliza como matriz filosófica irreductible y aplica, por ejemplo, a la semiótica. Sobre la conexión Peirce-Royce puede verse J. Brendt, *Charles Sanders Peirce. A Life*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1993, pág. 216 y todo el cap. 6.

(23) En este punto es preciso remitirse al trabajo de S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction* (Oxford, Basil Blackwell, 1992) centrado, precisamente, en la continuidad entre Derrida y Levinas en clave ética.

entre dos extranjeros que se miran frente a frente. El segundo acto puede ser la lucha, seguida de victoria/derrota, de esclavización, dominio, etc. (el reconocimiento y la cooperación han sido hasta ahora bastante menos frecuentes). Esta secuencia — que adquirió con Hegel solera filosófica— forma parte de una historia aún abierta: el encuentro entre españoles y aztecas en México y entre africanos y europeos (cazadores de esclavos, misioneros, exploradores, colonos, etc.) en Africa; a la inversa, el encuentro entre emigrantes, refugiados, exiliados y los autóctonos de los diversos países europeos de acogida. Añádanse todos los ejemplos que se encuentren a mano, ampliando la mirada hacia atrás, en el tiempo, y hacia todos los lados del espacio globalizado o planetizado.

¿Será éste el «pasado nunca definitivamente ido» que constituye una de las fuentes de inspiración —y de respiración— de la elaboración filosófica de Levinas?
