

Notas sobre la VIOLENCIA > el MAL

Julio **Glockner**

Ojo por ojo y el mundo se quedará ciego.

Gandhi

Quisiera comenzar recordando las investigaciones de una bióloga inglesa, una etóloga, para ser más preciso, Jane Goodall, una especie de Eva moderna que se internó durante muchos años en la selva africana, a la orilla del lago Tanganika, en Tanzania, para observar pacientemente y tomar nota de la conducta de los chimpancés. Primero lo hizo sola y después coordinando un equipo de estudiantes de universidades inglesas y norteamericanas.

Durante la primera década su trabajo se desarrolló en un ambiente de armonía y avenencia con estos primates, que inspiraron en los observadores una creciente confianza debido a que no habían presenciado ningún acto de violencia que pusiera en riesgo la vida de alguno de ellos. Todo se reducía a gritos, gesticulaciones y ademanes amenazantes que a lo mucho culminaban con algún golpe sin importancia. Pero llegó el momento en que comenzaron a reportarse eventos de una intensa agresividad:

En 1971 —escribe Goodall— uno de nuestros investigadores observó un ataque brutal contra una hembra de una comunidad vecina. Unos cuantos de “nuestros” machos la habían golpeado y pisoteado, uno tras otro. Durante el asalto, que se prolongó más de cinco minutos, se apoderaron de su bebé, que tenía unos dieciocho meses, lo mataron y lo devoraron parcialmente. La madre logró escapar, pero había perdido mucha sangre y estaba tan malherida que lo más probable es que muriera.

A partir de ese momento comenzó a declinar la imagen idílica que Jane Goodall se había creado de los chimpancés, es decir, la imagen de un noble y buen simio, algo semejante, digamos, a la idea que tuvo Juan Jacobo Rousseau del buen salvaje cuando pensaba en el hombre primitivo. El desvanecimiento de la imagen de un simio bueno la llevó a escribir lo siguiente: “Un buen día descubrimos que los chimpancés podían ser feroces y que, como nosotros, su naturaleza también tenía un lado oscuro”.

A veces —dice la bióloga— las interacciones entre “nuestros” chimpancés y las hembras “extranjeras” de otras comunidades adoptaban una forma singular. Una de aquellas desafortunadas hembras fue atacada por un grupo de machos adultos que estaba explorando el límite de su territorio. Subieron al árbol donde la hembra estaba alimentándose, con su cría agarrada al vientre. Ella hizo intentos desesperados por apaciguar a los machos adultos que la rodeaban, se acercó a ellos emitiendo sonidos sumisos, agachándose junto a la rama. Por un instante pareció que funcionaba. Algunos machos comenzaron incluso a comer. Pero entonces un macho pasó junto a ella, y cuando ella alargó el brazo para tocarle en un gesto claro de sumisión, él se apartó bruscamente, se miró el brazo que ella había tocado, arrancó un puñado de hojas y las frotó vigorosamente contra su pelaje mancillado. Y entonces, minutos después, todos los machos se unieron en un brutal ataque colectivo. La cría murió, y las heridas de la madre eran tan graves que, aunque no pudimos verificar su muerte, estábamos convencidos de que no se recuperaría.

Pero la violencia no se reducía a una agresión de los machos hacia las hembras, ocurría también la conocida lucha entre machos, pero además el desconcertante enfrentamiento entre hembras. Transcribo lo que relata Jane Goodall:

En 1975 registramos el primero de una serie de actos caníbales perpetrados por una hembra llamada *Pasión*, que ocupaba un lugar muy alto en la jerarquía, y por su hija adulta Pom, contra bebés recién nacidos de hembras de su propia comunidad. Esta es la historia: Una chimpancé de nombre Gilka estaba sentada meciendo a su bebé cuando apareció Pasión, le lanzó una dura mirada y la atacó con el pelo erizado. Gilka trató de huir chillando con fuerza, pero estaba lisiada, tenía una muñeca parcialmente paralizada como secuela de una epidemia de polio. Inválida y con un bebé en brazos no tuvo ninguna oportunidad. Pasión agarró al bebé, lo mató de un fuerte mordisco en la frente, y luego se sentó para compartir el siniestro festín con su hija y su hijo pequeño.

Es importante aclarar que este ataque ocurrió sin que hubiera escasez de comida, de modo que Pasión y su familia no necesitaban la carne de la cría para sobrevivir. Gilka, además, no pertenecía a otra comunidad, ella y Pasión se conocían de toda la vida. En cuatro años (entre 1974-78) nacieron diez pequeños en la comunidad de estudio y solo uno sobrevivió. El grupo de investigadores supo que Pasión y Pom mataron y devoraron a cinco de ellos. Cuando comenzaban a idear alguna forma de prevenir estos ataques, Pasión y Pom dieron a luz y los actos de canibalismo terminaron.

Por último voy a referirme a otra forma de violencia observada por el equipo de Jane Goodall, está relacionada con un comportamiento típicamente territorial y que llegó a convertirse, según la expresión de la propia autora, en una especie de guerra primitiva: Todo comenzó cuando la comunidad de chimpancés empezó a dividirse. Siete machos adultos y tres hembras con sus crías pasaban cada vez más tiempo en la zona sur del territorio, que hasta entonces había sido campo de acción y de vida de toda la comunidad. En 1972 ya era evidente que aquellos chimpancés habían formado una comunidad totalmente nueva y separada. Esta



© Christophe Ducoin, *Toño el frijol López vs el rayo de Cholula*.

comunidad meridional había renunciado a la zona norte del territorio, mientras que la comunidad de la zona norte se veía ahora excluida de lugares del sur que antes había recorrido libremente. Cuando los machos de las dos comunidades se encontraban en la zona intermedia común a ambas, se lanzaban amenazas unos a otros: el grupo con menos machos abandonaba en seguida el lugar y se retiraba al corazón de su territorio.

Dos años después, en 1974, se observó una agresión más seria. Seis machos del norte se desplazaron sigilosamente hacia los lindes meridionales y descubrieron a uno de los jóvenes machos del sur comiendo solo y en silencio. Al verlos intentó huir, pero lo agarraron, lo tiraron al suelo y lo golpearon, lo pisaron y lo mordieron durante diez minutos. Luego se fueron dejándolo tendido en el suelo. El chimpancé herido, de nombre Godi, se levantó lentamente, gritando

aún y mirando cómo se marchaban. Los investigadores suponen que las heridas le provocaron la muerte porque nunca más lo volvieron a ver. El combate duró cuatro años y las víctimas fueron machos y hembras adultas. Todos los ataques duraban entre diez y veinte minutos y acababan con la muerte de la víctima. En total se pudo observar el ataque contra cuatro de los siete machos secesionistas del sur. A otro lo encontraron muerto, con el cuerpo mutilado, en señal de otra agresión de los chimpancés del norte, y los otros dos sencillamente desaparecieron. También presenciaron el ataque a una de las tres hembras adultas y las otras dos desaparecieron. En resumen, toda la comunidad que se había mudado al sur fue aniquilada, con la excepción de tres hembras jóvenes sin



© Christophe Ducoin, *Love monster*.

hijos, que fueron reclutadas activamente por los machos victoriosos.

Los informes de Jane Goodall tuvieron un fuerte impacto en la comunidad científica que se divide en dos grandes campos:

a) Por un lado están quienes piensan que la agresividad es innata, que está codificada en nuestros genes. Uno de los mejores defensores de esta teoría es Richard Dawkins (*El gen egoísta*, 1976) quien afirma que nuestro comportamiento está determinado principalmente por nuestros genes. La idea es esta: dado que el “propósito” o la “finalidad” de estas partículas de proteína consiste en propagarse a sí mismas, una buena parte de las cosas que hacemos está determinada por la necesidad de la supervivencia genética, ya sea a través de nuestro propio éxito reproductivo, o a través del éxito reproductivo de nuestros familiares, quienes comparten una notable porción de nuestros genes. Esto significa que en cualquier circunstancia

tendemos naturalmente a ayudar a quienes consideramos como “nuestros”, sobre todo con quienes establecemos relaciones muy cercanas, como los hermanos y hermanas, con la finalidad de asegurar la preservación de nuestros genes. De acuerdo con esta teoría los humanos somos egoístas innatos, pues todo cuanto hacemos es, en última instancia, por el bien de nuestra propia supervivencia genética. Cuando esta tesis ha sido refutada preguntando por qué en ocasiones ayudamos a personas que no son de nuestra familia, la respuesta ha sido que vivimos también un “egoísmo recíproco”, que consiste en ayudar a una persona desconocida hoy, para que alguien nos pueda ayudar mañana.

b) Por otra parte están quienes afirman que los humanos nacen sin agresividad alguna, que su ser individual es una suerte de papel en blanco en el que se irán grabando, uno tras otro, una serie de hechos familiares y sociales que determinarán el futuro comportamiento de la persona, entre ellos, la violencia. Según algunas versiones de esta teoría, bastaría con eliminar de la vida infantil toda experiencia violenta y agresiva, así como las teorías y prácticas que conducen a ella, como el castigo, la competencia, el nacionalismo y otras semejantes, para hacer posible la construcción de una sociedad sin violencia.

Quisiera hacer dos precisiones. La primera: referir las observaciones de Jane Goodall sobre la violencia entre los chimpancés no significa que pretenda eliminar las fronteras que nos distinguen de ellos, como primates pertenecientes a diferentes especies desde hace aproximadamente seis millones de años. Significa, más bien, afirmar que la parte innata de agresividad que conforma la condición humana viene de muy lejos, de antepasados muy remotos, y que aún la compartimos, como primates que somos y a pesar de las enormes diferencias que nos distinguen de otras especies, con los chimpancés.

La segunda precisión tiene que ver con la diferencia entre lo innato y lo aprendido. Pienso que la aproximación a la verdad no está en ninguno de estos extremos, sino en una compleja combinación de ambos. Es decir, congénitamente y como primates que somos, tenemos una predisposición a la violencia, a la agresividad, aunque estemos orgullosos de haber alcanzado el status

de *sapiens sapiens*, que nos hemos dado a nosotros mismos, en medio del misterioso silencio de las otras especies que habitan el planeta y desde el cual observan la destrucción que hacemos de él, de ellas y de nosotros mismos. Tenemos una propensión innata a la agresividad, pero las formas que esta agresividad ha adquirido a lo largo de la historia y la prehistoria humana es un fenómeno que se debe a la cultura, es decir, al aprendizaje, y no a la naturaleza.

En la vieja discusión por precisar los límites entre natura y cultura no debemos olvidar que la cultura no surge del vacío, sino, como dice Edgar Morin, sobre una primera complejidad precultural que es la de la sociedad de los primates, desarrollada en las sociedades de los primeros homínidos. Una vez que aparece, la cultura no reemplaza al código genético. Por el contrario, es el código genético del homínido desarrollado, y especialmente el del *sapiens*, el que produce un cerebro cuyas capacidades organizativas son cada vez más aptas para el desarrollo de la cultura... Sin embargo, la cultura es indispensable para producir al hombre, es decir, un individuo altamente complejo que se mueve en una sociedad de elevada complejidad, a partir de un bípedo desnudo cuya cabeza aumentará progresivamente de volumen.

Veamos algunos cambios interesantes que se produjeron en la evolución humana. Se trata de un ejercicio de imaginación bioantropológica realizado por Edgar Morin, en el que se plantean, más que secuencias de etapas cronológicas, desarrollos lógicos a partir de una sociedad de homínidos o paleo sociedad.

A diferencia de lo que ocurre en primates como los babuinos, que mantienen una estructura social muy centralizada, organizada en un grupo encabezado por un macho al que siguen las hembras con sus crías, rodeadas para su protección por otros machos. Todos desplazándose siempre sobre un mismo espacio ecológico. A diferencia de ellos, la sociedad del homínido separa ecológica, económica y culturalmente los sexos, que a partir de este momento se convierten en dos cuasi-sociedades en una:

Mientras que la caza lleva a los hombres cada vez más lejos, la maternidad confina a las mujeres en los refugios. Las hembras, convertidas en sedentarias, se

consagrarán a la búsqueda de forraje y a la recolección de frutos para satisfacer las necesidades vegetales del grupo. A partir de este momento toma cuerpo una dualidad ecológica y económica entre hombres y mujeres.

La casta dominante de machos se transformará lentamente en clase dominante de hombres. Entre los monos sociales, la intolerancia entre machos solo podía ser dominada en y por la jerarquía del rango y por una cooperación estrictamente limitada a la defensa del grupo.

La hominización operará un progreso radical al reprimir la intolerancia entre machos por medio de la solidaridad masculina y proyectando sobre la organización de la vida social una cooperación impulsada por las necesidades de la caza.

Lo masculino y lo femenino desarrollarán cada uno por su lado su propia sociabilidad, su propia cultura y su propia psicología. Una mujer tierna, sedentaria, rutinaria y pacífica se opondrá al hombre cazador, nómada y explorador. Dos siluetas –dice Edgar Morin– hacen su aparición en el marco de la sociedad homínido, la del hombre que se yergue empuñando las armas para enfrentarse al animal y la de la mujer reclinada sobre su hijo o para recolectar el vegetal.

Ese hombre que empuña un arma durante la caza, la esgrimirá también contra su prójimo durante una de las invenciones masculinas por excelencia: la guerra.

La guerra, como lo dejó bien asentado Margaret Mead, no es una necesidad biológica, sino una invención cultural como cualquier otra. Entendiendo por guerra un conflicto organizado de destrucción entre dos o más grupos. Existen pueblos que no conocieron la guerra, como los esquimales o los lepchas de Sikkim, en el Himalaya oriental. Pero esto no significa que sean pueblos sin violencia. Los esquimales, dice Margaret Mead, no forman un pueblo dulce y manso: muchos de ellos son turbulentos y pendencieros. Peleas, robos de mujeres, asesinatos y canibalismo ocurren entre ellos; todos los estallidos de hombres apasionados por el deseo o las circunstancias intolerables... Cuando un esquimal

errante entra en un caserío puede pelear con el hombre más fuerte del lugar para afirmar su posición entre los residentes, pero esta es una prueba de fuerza y de coraje, no una guerra.

La violencia humana, en lo que a la guerra se refiere, comprende desde un combate cuerpo a cuerpo con instrumentos rudimentarios, que puede poner en peligro la existencia de una aldea en medio de la selva, hasta la utilización de la bomba atómica, que pone en peligro la existencia misma de la especie humana sobre la Tierra. La bomba lanzada en Hiroshima coloca a la humanidad, por primera vez en la historia, ante la posibilidad de desaparecer como especie.

Roger Caillois intentó una tipología de los conflictos bélicos a lo largo de la historia e hizo la siguiente distinción: en primer lugar la guerra de sociedades poco diferenciadas que hace luchar a tribus con medios e instituciones rudimentarias. En seguida, la guerra de las sociedades feudales o jerárquicas, que aparece como la función de una aristocracia especializada; Luego la guerra imperial, que se produce cuando una nación de cohesión y cultura más complejas extiende por la fuerza su dominación sobre los pueblos que la rodean y los incluye en un conjunto organizado; finalmente, la guerra nacional, que opone los recursos materiales y humanos de Estados poderosos.

La guerra primitiva, dice Caillois, está emparentada con la caza: el enemigo es una presa a la que se trata de sorprender. La guerra feudal tiene algo de ceremonia y de juego: la igualdad de oportunidades se respeta cuidadosamente y se busca una victoria más simbólica que real. Al contrario, en la guerra imperial, la partida no está equilibrada: más bien es la desproporción misma de los recursos y de armamento lo que define esta clase de conflicto. El mejor pertrechado absorbe al más débil, más que combatirlo, lo asimila. Su tarea a menudo es más administrativa que militar. Por último, en las guerras entre naciones, la igualdad se haya reestablecida, pero cada uno de los adversarios se lanza a ella hasta el límite de sus fuerzas y trata por todos los medios de reducir al otro a pedir gracia, de manera que no hay matanza que parezca excesiva o bárbara: esta guerra se halla constituida por una

sucesión de golpes inmisericordes, de los que se exige únicamente que sean eficaces.

La tipología de Roger Caillois no incluye un fenómeno relativamente reciente que fue desconocido por él. Se trata de un conflicto bélico que combina la guerra imperial y la guerra nacional y que históricamente se ubica después de la guerra fría, bajo el dominio económico, político y militar de los Estados Unidos. Estas guerras, que podríamos llamar transnacionales, están orientadas principalmente al control de los recursos petroleros en el Medio Oriente y en general a la protección de los intereses estadounidenses en el mundo entero. Noam Chomsky ha sintetizado bien sus características cuando dice: “El tercer mundo tiene que aprender que nadie puede osar levantar la cabeza. El policía del mundo los perseguirá despiadadamente si cometen este indecible crimen”.

Pero volvamos a intentar la comprensión de la naturaleza de la violencia humana. Basado en las investigaciones de Georges Bataille y Roger Caillois sobre la importancia del exceso, el vértigo, el éxtasis, la risa, las convulsiones, las lágrimas, la fiesta, la danza y la muerte, como componentes imprescindibles de una antropología fundamental, Edgar Morin plantea que todos ellos son de origen homínido e incluso primático, y que en los hombres con cerebro grande se intensifican, crecen, convergen y compiten:

Se observa —dice Morin— que lo que caracteriza al *sapiens* no es una disminución de la afectividad en beneficio de la inteligencia sino, por el contrario, una verdadera erupción psicoafectiva e incluso la aparición de la ubris, es decir, la desmesura. Esta desmesura impregnará también, desde luego, el terreno de las pasiones violentas, del asesinato, de la destrucción. A partir del hombre de Neanderthal se multiplican no solo los asesinatos, sino, con la invención de la guerra, las matanzas y carnicerías.

El *Homo sapiens*, dice Morin, se halla mucho más inclinado a los excesos que sus predecesores, y su reinado viene acompañado por un desbordamiento del onirismo, el eros, la afectividad y la violencia. Entre los primates el onirismo aún sigue circunscrito al terreno del sueño, en cambio, entre los hombres,

prolifera bajo la forma de fantasmas y una efervescente y creativa imaginación. Entre los primates el eros queda circunscrito al periodo del celo y en raras ocasiones escapa del marco de la sexualidad, mientras que en el hombre invade todas las estaciones del año, todas las partes del cuerpo e incluso su imaginario, llegando a impregnar sus actividades intelectuales más sublimes. Entre los animales la violencia queda circunscrita a la defensa y a la depredación en busca de subsistencia, pero en el hombre se desborda mucho más allá de sus necesidades.

Esta inclinación hacia los excesos, como característica humana, fue expuesta por Freud en su libro *El malestar en la cultura*, en los albores del siglo XX, un siglo que añadiría nuevas formas de horror a la violencia, formas que derivaron de un uso perverso y criminal del desarrollo tecnológico, aplicado en muchos casos al exterminio masivo:

La verdad oculta tras de todo esto —escribió Freud— que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explorar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo.

Es decir, el hombre busca ante todo realizar sus deseos y después se pone límites. Es un ser deseante que debe limitar a los demás y autolimitarse. Debe vivir en una dialéctica entre impulso y contención para poder convivir en sociedad.

Este oscuro impulso por el exceso, que en el caso de la violencia puede culminar con la muerte del otro y con la propia, tiene una explícita representación en el mito judeocristiano de la creación en el fratricidio cometido por Caín contra Abel. Este homicidio mitológico es el emblema del crimen en la cultura occidental



© Christophe Ducoin, *In gold we trust*.

y simboliza la aparición del mal radical sobre la Tierra, que antes solo existía bajo la forma de la desobediencia.

El mito judeocristiano que permea la moral occidental nos hace saber que la maldad llegó al mundo con Caín. Según el erudito judío Louis Ginzberg, a quien voy a seguir en este relato, encontrado en escritos rabínicos y patrísticos, después de la caída de Eva, Satanás, con la apariencia de la serpiente, se acercó a ella y el fruto de su unión fue Caín, el antepasado de todas las generaciones impías que se rebelaron contra Dios y se levantaron contra él.

La división del trabajo entre Caín, que se dedicó a la agricultura, y su hermano Abel, que se dedicó al pastoreo, se debió a una decisión tomada por su padre, Adán, quien los separó intentando evitar la trágica muerte de Abel, que se le había anunciado a Eva en un sueño premonitorio.

Teniendo como antecedente la preferencia que Dios mostraba por las ofrendas de Abel, que escogía los

mejores ejemplares de su rebaño para ofrecerlos en sacrificio, mientras que Caín entregaba como ofrenda las sobras de lo que había comido, un desafortunado incidente provocó lo inevitable. Un día, una oveja de Abel pisoteó los cultivos de Caín, lo que provocó reclamos mutuos, reprochando cada uno el beneficio que el otro obtenía del producto de su trabajo. La discusión fue subiendo de todo hasta que Caín dijo: “Y si yo te mato ¿quién exigirá de mí tu sangre?”. A lo que Abel contestó:

Dios, que nos ha traído al mundo, me vengará. Él exigirá mi sangre a tus manos si me matas. Dios es el juez y castigará a los perversos y a los malos. Si tú me matas, Dios sabrá tu secreto y Él te castigará.

Esta respuesta solo aumentó la ira de Caín, que se lanzó sobre su hermano y peleó con él. Abel era más fuerte y estaba venciendo cuando Caín pidió merced y su hermano lo soltó, pero apenas librado atacó de nuevo a Abel y lo mató. Cuando Dios le preguntó por Abel, Caín le contestó:

¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano? ¡Tú eres el que vigila toda criatura, y me pides cuentas a mí! Es cierto, lo he matado, pero tú has creado esa inclinación maligna en mí. Tú lo vigilas todo; entonces ¿por qué permites que le matara? Tú mismo le has matado, porque, si hubieras considerado mi ofrenda como expresión favorable como hiciste con la suya, yo no habría tenido razón para tenerle envidia y no le habría matado.¹

Si consideramos a Dios como una metáfora de la vida, en toda su complejidad circunstancial, encontramos que el mal es el resultado de una inequidad original, primigenia, que resulta inadmisibles para quien siente en ella una desventaja. Se trata de la lucha a vida o muerte por el reconocimiento, que no proviene de la naturaleza salvaje del hombre sino de su espíritu. Se trata de lo que Platón llamó *thymos* o pasión tímótica, que es una aspiración apasionada a diferenciarse mostrándose superior a los demás, para así adquirir un rasgo de distinción frente a ellos. Esta fuerza puede desembocar en la voluntad de coacción y en el

avasallamiento, desatando la voluntad de poder y el dominio sobre el otro.² La pasión tímótica encuentra una nueva formulación en Kant, cuando plantea que al competir nos impulsamos para elevarnos.

Sin la pugna –dice Kant– los hombres, bondadosos como las ovejas que apacientan, apenas otorgarían a su existencia un valor mayor que el de estos animales domésticos; no llenarían el vacío de la creación en lo tocante a su fin como naturaleza racional. Gracias sean dadas, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa y competitiva vanidad, por el insaciable afán de tener y también de dominar. Sin eso, todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en la humanidad sin desarrollarse.³

De esta reflexión se deduce que la historia no tiene por qué terminar en la fatalidad homicida de Caín y Abel. Los hombres pueden y deben aprender a vivir en medio de la competencia en lugar de matarse, pero en una competencia regulada ya no por Dios, sino por un Estado vigilante y con división de poderes para garantizar la mayor equidad posible.

Kant interpreta el mal como una opción de la libertad. El mal no es un impulso de la naturaleza o un apetito ciego. El mal surge de la tensa relación entre naturaleza y razón: es una acción de la libertad. Como seres racionales tenemos en nuestras manos el juego de la decisión, que no es otra cosa que la dimensión de la libertad. La acción mala es aquella que privilegia el “amor a sí mismo” convirtiéndolo en principio supremo, entonces, el otro hombre queda denigrado, reducido a la condición de medio para los propios fines: se le utiliza, se le engaña, se le explota, se le atormenta y se le mata. El mal surge cuando la autoafirmación egoísta ocupa el centro de nuestra vida y no deja lugar a la consideración hacia los demás, a la obligación relativa a una vida común.

Rüdiger Safranski critica, con razón, la ingenuidad de la idea del mal en Kant, quien no se plantea la existencia del mal absoluto, de aquel que opera no en beneficio del “amor propio” sino en función de su propia maldad. El mal bastándose a sí mismo y satisfaciéndose a sí mismo. Aquí comienza a perfilarse la sombría figura del marqués de Sade. Esa maldad sin límites,

que desata una violencia que no reconoce en el otro a un semejante sino a un objeto a destruir, se encarnó en un personaje como Gilles de Rais y se ha multiplicado en nuestro país en los últimos años, poniendo ante nuestros ojos escenas macabras de cuerpos destrozados que revelan una crueldad insondable. El Dios al que apelaba Abel no está más en la Tierra para reclamar la sangre de estas víctimas.

¿Qué sucede con el mal a la luz de la muerte de Dios? En un mundo donde el pensamiento técnico-científico ha desplazado a la vieja idea de un Ser Supremo, un mundo en el que no cabe esperar la ayuda de un ser trascendente, un mundo dominado por el egoísmo y la ambición despiadada y ciega, que ha hecho posible los crímenes más atroces entre los humanos, como el exterminio industrial de los judíos invocando la delirante idea de un hombre superior. Con Hitler, el Estado no reguló la diferencia competitiva, como quería Kant, sino que fue utilizado como instrumento de exterminio de una parte de la humanidad considerada indeseable.

Sin Dios quedamos sujetos únicamente al juicio y a la voluntad humana.

Pero qué sucede si, como todo parece indicar, la maldad no es algo que le sucede al hombre, sino que es una parte sustancial de sí mismo. Qué sucede si la maldad es constitutiva del ser humano y no algo adventicio y ocasional.

¿Qué consecuencias acarrearía para la sociedad –se pregunta Oscar del Barco– el reconocimiento de la igualdad en el mal, el reconocimiento de la diferencia óntica en el interior de la identidad ontológica? Y responde: no se podría juzgar ni castigar sino que habría que proteger. Si reconozco que entre el torturador y yo mismo no hay diferencia, el trato se modifica mediante un giro hacia la piedad y el amor. Pensar que el otro es malo, esencialmente malo, dice del Barco, es distinto a pensar que eso que llamamos “maldad” es algo constitutivo de todos los hombres y que potencialmente todos podemos realizar actos a los que llamamos “malos”. El mal –concluye del Barco– solo se vence aceptándolo, no renovándolo ni transmitiéndolo mediante la venganza. En el mundo judeocristiano es Jesús el prototipo de quien aceptó el mal con la respuesta ilimitada del perdón.

Si puedo suprimir en mí el mal, mediante la aniquilación en mi subjetividad de un contra-mal, que sería la venganza, entonces aquí y ahora, en este instante, ya no hay mal. El no-mal supera por supresión de existencia al mal. Sin premio (porque no hay Dios) el no-mal, es decir, el amor, suprime el mal en un acto sin fundamento. No se trata, por otra parte, de un “deber”, del “deber de amar” en cumplimiento de una ley divina que implicaría un premio o un castigo, se trata más bien de un acto gratuito, de una entrega que es innegablemente absurda.

B I B L I O G R A F Í A

- Goodall J y Berman Ph. *Gracias a la vida*, Mondadori, Barcelona (2000).
- Morin E. *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona (1996).
- Mead M. *La antropología y el mundo contemporáneo*, Siglo veinte, Buenos Aires (1982).
- Caillois R. *La cuesta de la guerra*, FCE, México (1975).
- Chomsky N. *Lo que realmente quiere el Tío Sam*, Siglo XXI, México (2004).
- Freud S. *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid (1984).
- Del Barco O. Consideraciones sobre la violencia, *Nombres: revista de Filosofía* 18 (2003) 7-17.
- Watts A. *Las dos manos de Dios*, Kairós, Barcelona (1995).
- Safranski R. *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona (2005).

N O T A S

- ¹ Citado en Watts, 1995: pp. 137-140.
- ² Safranski, 2005: p. 105.
- ³ Safranski, 2005: pp. 160-161.
- ⁴ Bataille, Georges. El verdadero Barba-Azul (La tragedia de Gilles de Rais), Tusquets, Cuadernos Ínfimos 35, Barcelona, 1983.
- ⁵ Del Barco, 2003.

Julio Glockner
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vález Pliego”, BUAP
julioglockner@yahoo.com.mx



© Christophe Ducoin, *Detalle-Autorretrato in Clint Eastwood*.



© Christophe Ducoin, *Autrortrato in Clint Eastwood.*