

E I mal en la dialéctica de la alteridad

Franco H. J. Catalani Muguero

Universidad Carlos III
Madrid, España
francohj@yahoo.com

Resumen

Este artículo pretende ser una indagación acerca de la idea del mal y de la función que cumple en ella la figura de "el otro". La construcción se articula en tres partes. La primera, intenta proveer de herramientas analíticas para abordar el tema principal, a saber: un concepto simple de dialéctica, la dialéctica de la conmensurabilidad y la dialéctica de la percepción-representación. La segunda parte llama la atención sobre la virtud significadora del hombre y algunos de los efectos que se pueden derivar de la autoconciencia de esa habilidad. La tercera y última sección discurre respecto del encuentro entre dos identidades, individuales o comunes, y las ideas que de dicho encuentro se deducen. Esta argumentación, a su vez, se estructura de acuerdo con dos criterios: el otro similar y el otro radical. Aquí se acude a la obra de Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, como recurso didáctico. Dicha novela ilustra la experiencia subjetiva del encuentro con un otro radical. Por otra parte, el libro de Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, se utiliza como referencia teórica de primera importancia. El trabajo se cierra con una síntesis que recoge las principales conclusiones.

Palabras claves: filosofía – alteridad – mal - Conrad – *El corazón de las tinieblas*

Keywords: philosophy – otherness – evil - Conrad - *Heart of Darkness*

Fecha de recepción: 05-04-2003

Fecha de aceptación: 12-12-2003

1. Introducción

Este artículo pretende ser una indagación acerca de la idea del mal y de la función que cumple en ella la figura de "el otro".

La construcción se articula en tres partes. La primera intenta proveer de herramientas analíticas para abordar el tema principal. Estas herramientas son tres: un concepto simple de dialéctica,¹ la dialéctica de la commensurabilidad y la dialéctica de la percepción-representación.

La segunda parte llama la atención sobre la virtud significadora del hombre y algunos de los efectos que se pueden derivar de la autoconciencia de esa habilidad.

La tercera y última sección discurre respecto del encuentro entre dos identidades, individuales o comunes, y las ideas que de dicho encuentro se deducen. Esta argumentación, a su vez, se estructura de acuerdo con dos criterios: el otro similar y el otro radical. Aquí se acude a la obra de Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, como recurso didáctico. Dicha novela ilustra la experiencia subjetiva del encuentro con un otro radical. Por otra parte, el libro de Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, se utiliza como referencia teórica de primera importancia.

El trabajo se cierra con una síntesis que recoge las principales conclusiones.

a. Dialéctica de la commensurabilidad

En el nivel teórico, se entiende por dialéctica una relación entre dos ideas o representaciones que se caracteriza por su conflictividad. Dicha conflictividad está dada porque esas dos ideas se implican y se rechazan simultáneamente. Desde el punto de vista rigurosamente racional, nos

sería imposible pensar en esa dialéctica, puesto que se estarían contradiciendo los axiomas de la lógica:

A es A. No a la vez y No-A. A o B.

Aunque no es pertinente a este trabajo entrar de lleno en la propia dialéctica implícita en los axiomas de la lógica aristotélica, convendría mencionar sólo un punto con el fin de señalar que aún aquí, en el terreno de la lógica rigurosa, la relación dialéctica está presente aunque tienda a ser ocultada o negada.

En efecto, si se adoptara una postura herméticamente cabal con los tres principios de la lógica, jamás se podría arribar a conclusión alguna a partir de premisas cualquiera que sean. Se esfumaría toda posibilidad de silogismo. Si A es sólo A o no-A, entonces cualquier commensurabilidad con un término B se presenta imposible, y de allí que una conclusión C corra la misma suerte.

La estructura básica del silogismo, inductivo o deductivo, implica un juicio sintético *a priori* que, por lo mismo, contradice los tres principios básicos de la lógica aristotélica. En efecto, si fuéramos coherentes con ellos, las conclusiones serían inaccesibles. Dadas premisas A y B, aún cuando se diera por aceptada la certeza de ambas, en la conclusión C se habría de admitir una intersección de la premisa A con la B; y en la consecuente acción del intelecto que la identifica como C se manifestaría una contradicción con aquellos principios. Sólo se concibe C bajo la convicción momentánea de que A es a la vez —al menos parcialmente— A y B. O, lo que es lo mismo, que tanto A como B no son, en el caso, sólo A y sólo B.

Pero por otro lado, una ciénaga en la que no hay límite ni distinción alguna entre términos haría imposible cualquier tipo de relación, por el simple hecho de que no habría nada que relacionar, puesto que no habría entidades distinguibles. Tampoco en este extremo, el pensamiento y la palabra serían posibles.

En consecuencia, parece que no queda otra salida que suponer una yuxtaposición de términos distinguibles sobre un fondo de indistinción, si es que queremos representarnos la forma cómo el pensamiento, la palabra y, en definitiva, la significación, es posible. Sólo por contraste con lo indefinido, lo definido se hace patente.

Como se ve, también esta relación es dialéctica, en el sentido de implicación conflictiva de términos.

Y se podría volver a aplicar aquí la misma matriz de análisis, ¿conforme a qué yuxtaponemos lo definido sobre lo indefinido? Este es el punto donde la argumentación refluye sobre sí misma y no cabe más que responder a esta pregunta con una creencia, con una convicción, con un axioma. Sin esa yuxtaposición, la significación del mundo por el hombre sería sencillamente imposible.

En otras palabras, no podría darse relación alguna entre términos X, sino suponiendo expresa o implícitamente que hay un trasfondo común en el que ambos son indistinguibles. Sin dicha yuxtaposición, pensamiento y palabra quedarían cancelados.

Al fin y al cabo, esa capacidad, la de yuxtaponer en forma contingente dos términos, no es más que el módulo operativo que ha

hecho posible la cultura. Es la base misma de lo simbólico y, como tal, de la numeración y de la palabra.

En efecto, contar tanto como definir, no parece ser otra cosa que conmensurar dos series de elementos cualesquiera: X significa P; o movimientos del sol en términos de movimientos de la tierra; o codos (pulgadas, pies) en términos de caminos. No cabría suponer esta conmensuración como determinada o fatal, so pena de cancelar toda posibilidad de cambio cultural y, en consecuencia, de historia.

Como se puede ver, la perspectiva dialéctica pretende incluir en una unidad interpretativa tanto la logicidad como la ilogicidad, como condición de posibilidad de la comprensión del mundo y de su significación.

Desde el punto de vista de la cultura occidental, la proposición precedente es absolutamente inválida. Es inválida porque presupone términos en forma incluyente y contradictoria a la vez, cosa que rechaza el módulo interpretativo científico occidental, que tradicionalmente tiende a ver sólo una parte y desechar el resto: el de la lógica. En términos de Castoriadis (1995), la lógica conjuntista-identitaria.

Aunque en cánones científicos no quepa hablar de malo o bueno, en el sentido moral, está claro que lo indistinguible, lo confuso, lleva una carga negativa y es tachado de "inválido". Por otro lado, la ciencia no consistiría en otra cosa que hacer inteligible lo confuso. Pero se ve muy pronto que esta presunción, por momentos, no pasa de ser una jactancia injustificada. En efecto, frente a un mismo hecho puede haber muchas explicaciones posibles, todas muy bien fundadas: ¿cuál es la válida?

Una piedra cae al vacío. Aristóteles da una explicación A; Galileo, una B; Newton, una C; Einstein, una D. ¿Con cuál nos quedamos?

Si todas son igualmente válidas, no se ha superado la confusión. Si sólo una es canonizada como válida, ¿cuál es su derecho que no tienen las otras?

En consecuencia, el pensamiento racional que se piensa a sí mismo con un mínimo de principio de realidad no puede menos que llegar a un punto de autonegación, en el sentido de presuponer esa yuxtaposición de distinción-indistinción, como principio a partir del cual aquel es posible. Y este principio violenta los moldes de la lógica racional. Ha de ser aceptado o rechazado de acuerdo con convicciones individuales, del todo contingentes.

b. Dialéctica de la percepción-representación

Otro tanto se puede postular de la relación del hombre, ya no con su propio pensamiento, sino con el mundo. No es el caso de solventar aquí una posición escéptica, en el sentido de postular la imposibilidad de conocer "La Verdad", cualquier cosa que por ella se entienda. Sino más bien, de señalar el escepticismo como corriente de pensamiento válidamente fundada y, sobre todo, como perenne estímulo del pensamiento.

Tomémoslo como punto de partida. Según postuló Hume, nada hay en el mundo de las cosas de lo cual se pueda derivar un X sentido de las mismas. La relación de causalidad, por tomar la piedra fundamental del

cientificismo naciente, no se encuentra en el mundo, sino que es puesto en él, o mejor dicho en la representación que de él hace el hombre.

Toda sucesión o simultaneidad de eventos, cosas y relaciones es contingente.

A partir de allí, Kant da el paso siguiente: que todo en el "desorden" de las cosas sea contingente, no significa que no puedan ser pensadas, si no como cosas en sí, al menos como fenómenos. En consecuencia, el sentido, los sentidos, no son inmanentes al mundo sino asignados a él por el hombre. Nada puede ser pensado sino enfundado en un orden, en un *logos*, independientemente de que el objeto como tal carezca de orden alguno o, al menos, nada podamos aprehender de él en sí. Al fin y al cabo el cosmos, un cosmos, no es otra cosa que la infusión de un *logos* en el caos. ¿Qué mito queremos poner como piedra angular de su fundación?: ¿el de la cópula entre Gea y Urano, o el del *Big Bang*?

La conciencia a la que ha arribado la modernidad, al menos cierta corriente de pensamiento, se podría resumir en las siguientes palabras: nada, absolutamente nada en el mundo tiene un sentido dado, salvo aquel que el hombre quiera darle.

Y aquí se deja ver la médula de la dialéctica percepción-representación. No es posible pensar lo mundano sino en términos de unidad-diferencia, en términos lógicos; pero el principio de realidad, la percepción, la experiencia, la empiria, violenta sin prisa y sin pausa los moldes intelectivos. En términos de Kuhn, la experimentación termina por llevar el paradigma cognoscitivo hacia el límite de sus potencialidades. Una vez agotada la ciencia normal, se inicia el camino de la revolución,

de la sustitución del paradigma. En tanto que la intelección es conjuntista-identitaria, gracias a la percepción se filtra una objetividad sin orden y sin límites.

Dicho en otras palabras la forma intelectual de formular algo, por diferenciación, sólo es posible si la pensamos ensamblada con otra no intelectual, por con-fusión.² Dentro de la unidad de la aprehensión hay una integración de la dualidad diferenciación-indiferenciación. Eso es lo que Szilasi llamará momento de trascendencia subjetiva, en una evidente convocatoria de Kant, la que implica necesariamente creación.³

Es muy probable que la razón funcione como lo sostuvo Aristóteles en sus tres principios de la lógica, pero no significa más que eso, es decir, todo lo que no es intelecto en el universo es probable que no funcione así. Que algo sea analizable lógicamente no quiere decir que sea lógico. Sin embargo, esta particular relación, análisis-lógico—universo-no-lógico, parece de lo más atinada. Si no se diferenciaban de alguna manera esencial, la identidad entre ambos términos de la relación anularía uno y otro y el conocer no sería posible.⁴ Se podría decir que, así como "conocimiento", es una forma de existir lo objetivo en lo subjetivo, "acción", o mejor "conducta"⁵ (en tanto acción conducida, y por lo tanto también, la particular conducta de "conocer"), es una forma de existir lo subjetivo en lo objetivo. Entre dos cosas dadas cualesquiera, les atribuyo identidad, las identifico y las distingo, por sus diferencias. Pero por otro lado, sólo me es posible diferenciarlas si en algún momento o respecto de alguna propiedad particular, las supongo idénticas. En el fondo de todo

ello subyace la dualidad "unidad y conflicto de partes",⁶ creación, en suma.

2.

a. El momento de la autosignificación

En la medida en que el ser humano reconoce en sí la fuente irradiadora de sentido del mundo, dicha conclusión constituye una bisagra en la autopercepción que, históricamente, el hombre ha tenido de sí mismo. Se deducen de aquí, dos efectos importantes. Por un lado, ya no es una criatura más del mundo. Por otro, se asimila al creador. De lo cual se derivan a su vez otras consecuencias. En función de su "separación del mundo" percibe su soledad. En función de su virtud creadora de sentidos percibe su responsabilidad. Él es ahora el demiurgo capaz de hacer, para sí, de la nada el ser, y del ser la nada. Ambas actitudes, soledad y responsabilidad, suelen derivar en un ácido sentimiento de angustia frente a su existencia.

Hay todavía más. Como hombre, es fuente de sentido, pero también materia acogedora de él. El mundo de las cosas sólo puede ser objeto de sentido, nunca sujeto. Pero el hombre, no puede dejar de ser tanto sujeto como objeto de sentido. En consecuencia, frente a sí mismo, como sujeto-objeto, ha de optar por darse o negarse un sentido. No sólo puede crear o aniquilar instituciones, cultura; insuflar un *logos* al cosmos. Además de ello, no puede librarse de la opción entre darse o no darse un sentido a sí mismo, como sujeto concreto, sociohistóricamente condicionado. Desde el punto de vista biográfico, el propio hombre es

quien se da o se niega un sentido a sí mismo. Él es quien se realiza o se frustra. El punto cúlmine de su poder lo es también de su terror, de su angustia.

Hasta entonces, hasta que el ser humano cobra conciencia de su rol como ser significador en la historia, los mitos fundacionales del tiempo histórico se encargaron de encubrir tal conciencia, remitiendo a una entidad ultramundana la fuente de significación del mundo, y liberándolo así de la angustia de la soledad y la responsabilidad frente a sí mismo y a su entorno.

La Ilustración inició el proceso que acabó con esos mitos, y acabó también, sin dudas, con un tipo de hombre. Toda nueva obertura de conciencia trae consigo mayor poder pero por lo mismo, mayor sentido de responsabilidad, mayor culpa, mayor angustia.

Aquello que lo coloca al borde de la creación lo coloca también al borde de la nada. El abismo ya no está allá lejos y, sobre todo, ya no está en otras manos.

En aquella perspectiva previa al Iluminismo, el mal remitía a un *topos* repulsivo. Repulsivo en función de dos caracteres; no sólo por carecer de significación, la nada, el caos; sino por ser aquello que amenazaba el cosmos en el cual el hombre temeroso se situaba. Lo amenazaba con invadirlo con su poder des-significador. De hecho, los símbolos del mal que referían ese poder amenazante lo describían como lo invertido, lo monstruoso, lo confuso, lo subversivo. Claro, invertido y monstruoso tomando como parámetro el orden establecido.

Si la "comunidad de los santos" era una utopía-ucronía, aquella esfera donde el orden es perfecto y donde, por ello, no cabe cambio posible, el infierno es también una utopía-ucronía en sentido inverso: todo es confuso y se confunde vertiginosamente.

Se ve aquí claramente la contradicción fundamental que subyace a toda construcción cultural del orden. Aún lo no-significador, lo amenazante, lo subversivo ha de ser investido con una significación que procede del propio orden desde el cual se le teme. Y en tal sentido, es imposible no implicarse con cierta participación en la construcción del mal. No es nombrable sino a partir del contexto del sujeto. Pero si se lo nombra, se lo adjetiva, se lo significa, se le da vida. No deja de ser un otorgamiento de sentido a lo que se percibe sin sentido y amenazante de privar de sentido al cosmos.

Aquí cabría una inquisición obvia, ¿acaso, entonces, no sería mejor la ignorancia? Quizá sería la salida más deseable, ¿pero es esa una opción real? Una vez que ha conocido, ¿la conciencia puede negarse a sí misma, puede volver a su estado preconciente, a dormir su sueño de animalidad?

Por otro lado, ¿por qué se percibe el caos como acechante, como posibilidad de reconducir el cosmos a la nada? Probablemente la respuesta sea sencilla. Si conocemos otras culturas, presentes o pasadas, nos damos cuenta de que nuestro cosmos no es el único. Y si pueden coexistir dos órdenes del mundo, ello quiere decir que ninguno de los dos es fatal. Por ende, todo orden es contingente. El orden propio, en consecuencia, no ha de ser fatal, hubo un momento en que no fue, en

que surgió de la nada, y habrá un momento en que dejará de ser, como todo evento contingente.

A partir del iluminismo, el flujo se invierte. Ya no hay una defensa del cosmos frente al acecho del caos sino una progresiva invasión del caos por el nuevo *logos* de la Ilustración. Cada vez más y más círculos de nada, parcelas de realidad sin sentido (sin sentido para el nuevo *logos*, pero con un sentido según el antiguo paradigma), la materialidad de los cuerpos, el misterio de sus relaciones, las geografías ignotas, van siendo incluidos en el cosmos occidental y cobran la significación que en su centralidad se genera. Las cosas se miden, se pesan, se nombran, se clasifican, se esquematizan, se sistematizan, se transforman, se reubican. La Tierra ya no es el centro del universo, ya no está quieta, el origen del hombre ya no está en el paraíso. El espíritu humano salta las murallas que lo protegían y lo limitaban y va a la conquista de una nueva porción del universo. Lo significa, lo descubre, lo explica y lo implica, lo incluye.

b. El mal en la dialéctica de la alteridad. El otro similar y el otro radical.

Si pasamos de la relación del hombre con el mundo a la relación con otro hombre, cabría distinguir dos tipos de relación: con un "otro similar" y un "otro radical". Y aquí es posible volver a utilizar el módulo interpretativo identidad-diferencia, o la dialéctica de la conmensurabilidad.

Si el otro al que se enfrenta el sujeto pertenece al mismo cosmos que éste, esta alteridad no es radical sino similar.

Un buen ejemplo para explorar la relación con el "otro similar" son los nombres propios y los patronímicos. Murallas adentro de la ciudad, prevalece el círculo familiar, como institución primaria de donde surge la identidad. Si la organización familiar es de tipo patriarcal, el patronímico consiste en el nombre del padre (X hijo de Y), en tanto que el nombre de pila denota la identidad propia.

La familia es el fondo indiferenciado respecto del cual el sujeto se diferencia para adquirir su identidad. Y aquí el otro más allegado, el otro similar más cercano es el hermano. El hermano es el umbral de diferenciación mínima entre sujetos de una misma comunidad. De allí también que los conflictos más frecuentes, y también más sanguinarios, se den entre hermanos. El mito de Caín y Abel ilustra suficientemente esta relación, en los extremos del amor y del odio.

El hermano es el ser más próximo a la identidad propia, hijo del mismo padre y parido de la misma matriz. De ahí que revista también, el vínculo fraterno, un carácter dialéctico. Por un lado, es el ser mejor provisto —por la cercanía sociogenética— a conjurar la conciente soledad en el mundo de cada ser humano. Por otro, esa misma cercanía constituye a la hermandad en el polo más acechante al desarrollo de la identidad propia.

Por asimilación, un miembro del mismo grupo pero de otra familia es considerado "como si fuera" un hermano. La comunidad no es más que la familia ampliada. De allí que las comunidades artificialmente creadas adquieran muchas veces la nominación de "cofradías",

La maldad del otro similar no es capaz de romper el cascarón que amalgama una cultura, porque esa misma cultura provee de una significación mítica, y puede el mal, así, ser neutralizado, remitido a su propia nada. En cambio, la novedad absoluta, nos retrotrae a nuestra naturaleza más descarnada y sólo nos queda el ataque o la huida. No hay reservorios significantes que hagan de anticuerpos frente a esa presencia totalmente nueva.

Pero es éste, por otro lado, uno de los eventos más trascendentes en la existencia humana. La pregunta radical sobre el propio ser abre un espacio de duelo, el duelo que provoca el vislumbre de la absoluta contingencia. Si se logra transitar el duelo con éxito, se arriba a una nueva respuesta, y se arriba por ello, también a un nuevo ser, o más bien a una nueva forma de ser. Se habrá cumplido entonces el paso de la madurez, del crecimiento, de la auto-transformación. Nos hallamos así, ante otro fenómeno de carácter dialéctico. La identidad no consiste en el no-cambio, en permanecer eternamente niño, sino en ser siempre uno mismo a través de las diversas transformaciones.⁸

Esta experiencia, la del encuentro con un otro radical, es el tema central de la novela de Joseph Conrad, *El Corazón de las tinieblas*.

En la escena inicial se presentan ya las imágenes que poblarán la médula del relato de Marlow, el veterano marino. El Támesis es el río que conduce a lugares recónditos, a eventos gloriosos e infaustos en la historia de la humanidad, a descubrimientos milagrosos y crímenes execrables. Remite al submundo inconsciente de la ciudad imperial, Londres.

Buscadores de oro, enamorados de la fama: todos ellos habían navegado por aquella corriente, empuñando la espada y a veces la antorcha, portadores de una chispa del fuego sagrado. (Conrad [1902]1994: 17)

A su vez la plasticidad de la marea, la confusión de la penumbra y de la bruma contribuyen a desdibujar los límites de las cosas, y los hombres se disponen a viajar en un barco inmóvil, a través del relato de su capitán. Narración que por llevarlos a un lugar recóndito, incomprensible, misterioso, los llevará quizá al remoto interior de su humanidad inconmensurable.

El espíritu del relato se ve reflejado así en la escena que lo contextualiza: un río que conduce a todos lados, una superficie acuosa, una atmósfera confusa, una penumbra molesta. Y ese escenario es, a su vez, un espejo del mundo interior al que se verá conducido el espectador.

El autor relativiza primero el propio punto de partida del relator. Ubica a la ciudad que hoy es capital de un Imperio como siendo en otro tiempo —el de la hora brillante de Roma— un recóndito lugar de la tierra, tan misterioso, tan atractivo, tan extraño, como hoy lo es África para Inglaterra:

—Y también éste —dijo de pronto Marlow— debió ser uno de los lugares más siniestros de la tierra.

Un país lleno de pantanos, marchas a través de los bosques, y la sensación de que el salvajismo, el salvajismo total lo rodea. (Conrad: 19)

Quizá lo terrible de lo desconocido sea esa actitud dual que provoca en quien se acerca a ello por un lado la atracción y por otro el miedo a lo imprevisible. Es decir, una vez más, esa relación dialéctica que, a la vez que despierta una especie de fobia, estimula un deseo de

descubrimiento. El abismo es una oscuridad que deslumbra; al tiempo que amenaza, fascina.

Debe vivir en medio de lo incomprensible, que también es admirable. Y hay en todo ello una fascinación que comienza a hervir en él. (Conrad: 19)

Durante el viaje hacia el sitio en que el capitán debía asumir sus responsabilidades, ya se presentan las imágenes del típico cuadro desconocido y cautivante a la vez:

Observar una costa que se desliza ante un barco nos hace pensar en un enigma. Está allí ante uno, sonriente, esquiva, atractiva, raquítica, insípida o salvaje, muda siempre, con el aire de murmurar: 'Ven y me descubrirás. (29)

...la línea oscura y uniforme de la costa, parecía mantenerme apartado de la verdad de las cosas...De vez en cuando un barco que venía de la costa nos proporcionaba un momentáneo contacto con la realidad. (30)

Esta idea de la presencia de lo desconocido rodeando el propio mundo, y extendiéndose hasta abismos insondables, con su aire atractivo, se presenta con toda su fuerza en el antagonista de la obra que es Kurtz.

En este símbolo se expresa otra dualidad. Es un personaje cautivante pero también repulsivo; su civilidad ha sido conquistada por la negrura de la selva, pero al mismo tiempo se ha convertido en sanguinario tirano de la población aborigen. Es un occidental que ya no tiene retorno, que ha quemado los puentes que lo hubieran conducido nuevamente a la civilización, pero por otro lado, acumula riquezas, remite ingentes cantidades de marfil y trabaja como expedicionario de la Sociedad para la Eliminación de las Costumbres Salvajes.

Este simbolismo bifronte se presenta en forma secundaria en otros personajes, como el director de la primera estación, adonde llega el capitán en su expedición al corazón del continente:

Producía una sensación de inquietud. ¡Eso era! Inquietud. (41)

Nunca descubrió nadie aquel secreto. Es posible que en su interior no hubiera nada [...] Selló la frase con aquella sonrisa que lo caracterizaba, como si fuera una puerta abierta a la oscuridad que él mantenía oculta. Uno creía vislumbrar algo...pero el sello estaba encima. (42)

En fin, es la misma Compañía que contrata los servicios del Capitán, la que reviste ese carácter dual, como antesala del infierno, y cuya emblemática monstruosidad es Kurts.

Con mucha frecuencia, lejos de allí, he pensado en aquellas dos mujeres vigilando las puertas de la Oscuridad, tejiendo sus lanas negras como para un paño mortuario, la una introduciendo, introduciendo a los recién llegados en lo desconocido, la otra escrutando las caras alegres e ingenuas con sus ojos viejos e impasibles. (26)

Marlow despliega su viaje en una búsqueda frenética de ese personaje que lo atrae desde el interior más recóndito de la selva, movido por una fuerza a la que no puede resistir, presa del miedo y la curiosidad.

El autor juega, en el relato de Marlow con una comparación entre realidad y fantasía, conocido y desconocido (o nosotros y los otros). Lo Otro es amorfo, silencioso y expectante: no tiene cuerpo, no tiene voz, no escucha, pero tiene vida y es mordazmente real,

...el silencio de la tierra se introducía en el corazón de todos..., su misterio, su grandeza, la asombrosa realidad de su vida oculta (48)

¿Qué éramos nosotros, varados en aquel lugar? ¿Podríamos dominar aquella cosa muda, o sería ella la que nos manejaría a nosotros? Percibí qué grande, qué inmensamente grande era aquella cosa que no podía hablar, y que tal vez también fuera sorda. (49)

Por momentos, incluso el "nosotros" cae subyugado por la irrealidad de lo desconocido; pierde los contornos, se esfuma de lo real, y la amenaza de la subversión total se concreta:

La oscuridad era tan profunda que nosotros, sus oyentes, apenas podíamos distinguimos unos a otros. Hacia ya largo rato que él, sentado aparte, no era para nosotros nada más que una voz. (50)

...hasta que uno llegaba a tener la sensación de estar embrujado, lejos de todas las cosas una vez conocidas..., en alguna parte..., lejos de todo..., tal vez en otra existencia. (61)

Sin embargo —y aquí se vuelve al carácter dialéctico de la relación— ese cuestionamiento no podría ser asumido como tal sino sobre la base de algún mínimo reconocimiento de ese otro como un igual, es decir, como hombre.

De allí que esa puesta en duda de la propia cosmovisión no se produzca cuando un sujeto se encuentra con un animal, por ejemplo, enteramente desconocido. Dicho evento no pasará del pavor circunstancial, del asombro, o la curiosidad. La cuestión cambia radicalmente cuando se sospecha que se comparte con el otro alguna mínima humanidad, porque entonces habrá que presumirlo capaz de darse una cosmovisión propia, distinta a la de su observador. Y en la medida en que hay dos cosmovisiones, ambas se vuelven contingentes.

Era algo no terrenal, y los hombres eran...No, no se podía decir inhumanos. La idea surgía lentamente en uno. Aullaban, saltaban, se colgaban de las lianas, gesticulaban horriblemente, pero lo que en verdad producía pavor era la idea de su humanidad, igual que la de uno, la idea del remoto parentesco que nos unía a aquellos seres salvajes, apasionados y tumultuosos...Pero si uno era lo suficientemente hombre, debía admitir precisamente en su interior una débil huella de respuesta a la terrible franqueza de aquel estruendo, una tibia sospecha de que

aquello tenía un sentido en el que uno —uno, tan distante de la noche del tiempo primigenio— podía participar.

La experiencia del personaje aquí es la del que ha visto por una vez el horror de la nada. El hecho de sentirse, en algún plano, igual al otro radical lo confronta con la premonición de que, quizá, su propia cultura sea algo absolutamente contingente.⁹ Que podría no haber sido, y que seguramente tocará a su fin. La presencia del otro radical lo conduce a la piedra angular de su propia cosmovisión y de su experiencia concreta personal, lo envía a la pregunta primera y final, sobre la que todo reposa: ¿qué soy?

¿Qué sentido tendría entonces la presencia europea en América? ¿Qué sentido la evangelización? ¿Y la vida misma de Sahagún y de sus hermanos?

No. Sahagún puede admitir el discurso del otro hasta cierto límite: hasta el momento en que niega la creencia básica que otorga sentido a su propia vida y a la presencia de la cristiandad en América. No puede negar lo que el otro le muestra, pero tampoco puede rechazar su propia interpretación del mundo, que lo constituye. (Villoro 163)

La figura del mundo tiene una función vital, no sólo teórica sino práctica. Supone una elección de sentido y valor últimos. Negarla, para Sahagún, sería negar su propia identidad, como europeo, como cristiano; sería renunciar al proyecto global que presta sentido a su vida. (Villoro 166)

Cualquiera sea el resultado, lo sobrecoge el hecho de que no hay una única respuesta y, en consecuencia, así como es lo que es, podría no ser nada.

Algo se ha mencionado respecto de uno de los caminos posibles que un ser humano puede discurrir luego de la experiencia del encuentro con un otro radical. Pero sin duda, no es el único desenlace posible el del crecimiento identitario luego de la secuencia: interrogación radical-duelo-

nueva respuesta. Pareciera ser éste un camino excepcional más que común.

Queda abierta la posibilidad de un tercer nivel en la comprensión del otro. Sería el reconocimiento del otro a la vez en su igualdad y en su diversidad. Reconocerlo en el sentido que él mismo dé a su mundo. Este nivel nunca fue franqueado. Sin embargo, hubo quienes lo vislumbraron, para retroceder enseguida. El primero y más notable fue fray Bernardino de Sahagún. Él abrió una ventana y se encontró con la mirada ajena, pero no pudo verse a sí mismo en ella. (Villoro 160)

Cabe otra posibilidad, la de la reacción negatoria. Aquí fracasa la tentativa de asumir al otro como un diferente radical, y resulta asimilado, en cambio, en un plano de desigualdad (sea por inferioridad o por superioridad) a la propia cultura. A su vez, dentro de esta variante caben, según Villoro, distintos estadios.

Frente a la interrogación radical, es posible una reacción confirmatoria respecto del propio cosmos, que no sería otra cosa que negar, encubrir, olvidar ese momento de profunda autoinquisición. En este caso, la imagen del otro radical es digerida en el plexo de significaciones propias. Pero ya, dado este paso, el otro no podrá ser considerado un igual. Pasará a ocupar uno de los dos lugares de la inferioridad, el de la maldad o el de la incapacidad. Será considerado, bien un enemigo, un asesino, un delincuente; bien un animal, un minusválido, un ser incompleto.

El primer nivel de comprensión del otro consiste en conjurar su otredad, es decir, en traducirla en términos de objetos y situaciones conocidos en nuestro propio mundo, susceptibles de caer bajo categorías y valores familiares, dentro del marco de nuestra figura del mundo. (Villoro 156)

Marlow, en la novela de Conrad, refiriéndose al etiquetamiento que los miembros de la Compañía asignaban a los aborígenes, expresa:

¡Rebeldes!, ¿Cuál sería la próxima definición que debía yo oír? Había oído hablar de enemigos, criminales, trabajadores...ahora de rebeldes. (Conrad 99)

Esta desigualdad en la que queda introducido el otro en la cosmovisión propia, a la vez que efecto de una reacción negatoria frente a la pregunta radical ¿qué soy?, opera como causa justificadora de la asimilación. Puesto que ya uno no se enfrenta a un "par", puesto que el otro queda des-subjetivizado a partir del propio cosmos, la acción con él como objeto queda legitimada.

Es el camino que conduce a la asimilación, a la dominación, a la explotación, a la destrucción de una cultura, de un otro radical.

La historia reciente de la civilización occidental ha conocido dos sucesivas oleadas de este tipo de encuentros. Resulta significativo desvelar el discurso legitimante de esa fagocitosis por parte de la cultura más poderosa. Está claro que no es posible utilizar el justificativo de la mera supervivencia. Dado que la desigualdad de poder entre ambos contendientes es tan abrumadora, dicho argumento no resulta verosímil ni aún para los propios invasores. Invariablemente se justifica la acción propia en función del "el bien del otro".

De alguna manera, este argumento es coherente con el sitio de inferioridad que se asigna al otro en la propia cosmovisión: "Si el otro es un inferior a mí, ergo, lo auxilio para transformarlo en un igual". No se trata de una igualdad dada, sino que, dado que en mi cosmovisión yo soy el señor, el centro, me arrego el cometido de "traer al otro hacia mí", de igualarlo. Esto supone, por principio, negarle la posibilidad de expresar su deseo y su posición en el mundo. Y, una vez más, esta negación es el

resultado de la reacción que se opera ante el otro radical. Si se le reconoce voz para definirse a sí mismo en el mundo, se asume la posibilidad de que haya una cosmovisión diferente a la propia, pero tan válida como ésta. En otras palabras, uno se enfrenta a la posibilidad de otra definición del bien y el mal, en la cual, hasta el sentido propio del mundo puede resultar ubicado en el abismo del mal. Es decir, el sujeto se halla frente a la posibilidad de una subversión absoluta del propio mundo. En consecuencia, volvemos a estar ante la contingencia del sentido de la propia identidad, personal y común.

La primera oleada de colonización europea que victimizó a las civilizaciones americanas cubrió con el manto de la evangelización, lo que en la práctica fue la expropiación de las riquezas naturales, el trabajo esclavizado, el genocidio y la desintegración cultural.

La secularización del pensamiento fue la característica dominante del paso del medioevo a la modernidad. Así, la evangelización cedió el puesto a la civilización y el mercantilismo al industrialismo. Vastas zonas de Asia y África fueron cubiertas bajo el fuego de la pólvora y el vapor de las máquinas con el pretexto de "civilizar" a los pueblos atrasados.¹⁰

La novela de Conrad, en este sentido, constituye una bella ilustración del fenómeno. Kurtz, el emblemático comisionado de la Compañía, dedicado a la explotación del marfil y a la acumulación de riquezas, había escrito un informe a pedido de ésta que

Era muy simple, y, al final de aquella apelación patética a todos los sentimientos altruistas, llegaba a deslumbrar, brillante y terrible, como un relámpago en el cielo: ¡Exterminen a estos bárbaros! (Conrad 85)

La misma Sociedad, cuyo objeto no consistía en otra cosa que en la exploración y explotación de las riquezas del continente africano se justificaba ante sí misma y ante la sociedad bajo nobles pretextos.

De cualquier manera, me pareció que sería considerado como uno de tantos trabajadores, pero con mayúscula. Algo así como un emisario de la luz, un individuo apenas algo inferior a un apóstol...[refiriéndose a la tía de Marlow] Hablaba de 'liberar millones de seres ignorantes de su horrible destino', hasta que, palabra me hizo sentir verdaderamente incómodo. Traté de insinuar que lo que verdaderamente a la compañía le interesaba era su propio beneficio. (Conrad 28)

Visto el enfrentamiento desde el dominado, es posible describir la otra posibilidad. Desde el dominado, si el otro radical es incorporado al propio plexo de significaciones, también se lo hace remitiéndolo a un plano en desigualdad de condiciones. El otro ya no es visto como un "par", pero tampoco como un inferior: es visto como un ser superior. Visto desde la propia cosmovisión del dominado, el icono del héroe o el dios es el que mejor se acomoda al otro radical.¹¹

Así, se termina de ensamblar, en forma complementaria, el camino de la deglución cultural. Luego del encuentro de dos seres, o sociedades, radicalmente distintas, se traza una relación de desigualdad, donde la más poderosa asume el plano de superioridad y la menos poderosa, el de inferioridad.

3.

Se ha intentado indagar, en las páginas previas, las relaciones que se pueden observar en el encuentro entre dos seres diferentes, individuales o comunes.

Al principio, se describieron, partiendo de una definición simple de "dialéctica", dos herramientas analíticas, que se denominaron "dialéctica de la conmensurabilidad" y dialéctica de la "percepción/representación"

Así, se vio luego que, en el interior de una comunidad cultural, donde los sujetos comparten una misma identidad común, el mal tiene asignado un lugar significativo que, en lo fundamental, pasa por todo aquello que tenga que ver con la amenaza o la acción efectiva tendiente al cambio de los contenidos significantes troncales que irradian toda la cultura. En el interior de una cosmovisión, el mal está mitificado, de manera que el otro no puede ser fuente u origen último del mal. Se vio cómo, en este sentido, la propia cultura no puede hacer a menos de crear el mal con el objeto de conjurarlo. Aquí la alteridad quedó adjetivada como "alteridad similar".

En cambio en el encuentro entre dos comunidades sin ningún tipo de contacto previo, es posible percibir una alteridad radical. Aquí el otro es vertiente última del mal ya que no puede menos que reconocerse en él, poder significativo del mundo. Dado que es distinto y que significa el mundo a su manera, constituye la amenaza de subversión total, puesto que ya no es uno el único sujeto significativo del mundo. El orden propio del bien y del mal quedan amenazados de subversión. Es el confín del encuentro del hombre consigo mismo. Si hay dos mundos posibles, entonces cualquiera es contingente, y se anuncia fatal la pregunta por el "sí mismo".

Frente a este encuentro, el sujeto reacciona de diferentes maneras.

Puede reaccionar negando la pregunta y la respuesta o bien lo asimila al otro en su cosmos o bien es asimilado por él.

Pero también puede reaccionar abriéndose al interrogante, viviendo el duelo y la angustia de la pérdida momentánea de sentido del mundo y de la propia vida, y acceder luego a una resignificación de sí mismo y de su entorno: cambiar, madurar, crecer, cultivar su identidad.

Es de notar aquí la huella que deja en las palabras este drama en el encuentro con el otro. En efecto, "alteridad", "alteración", "altercado", "alternativa" comparten la misma raíz semántica para ramificarse luego en los conceptos relativos a "otro" y a "cambio".

Como se ve, la médula de la cuestión pasa por la capacidad del sujeto de significar el mundo y, en él, a sí mismo. La presencia del otro radical, idéntico a uno en cuanto ser capaz de dar sentido a las cosas, pero distinto en cuanto les da un sentido absolutamente desconocido, reconduce al inicio de los tiempos, a la nada, al abismo, al vacío al sinsentido absoluto, a la apertura sin límites: ¿qué soy?

Cabrá, a partir de aquí, bien la resignación, bien la resignificación. O la pérdida total del cosmos propio y la asimilación en el mundo del otro según sus cánones. O una nueva creación de sentido a partir de la ruptura del viejo paradigma.

Notas

¹ Sin entrar en una discusión filosófica de dimensiones inabarcables en este trabajo, entiendo que la definición que aquí se construye de este concepto, es válida y útil para la indagación que se realiza.

² Otra vez la aritmética nos da un bellissimo ejemplo. El elemento que expresa esa unidad, intelecto/no-intelecto, se denomina modernamente con el sugestivo título de "número irracional", lo cual significa una contradicción en los términos. En efecto, si por algo se caracteriza un número, es por tener unidad, o por lo menos una regularidad que pueda ser tenida por tal (números periódicos). El concepto de unidad es absolutamente central a cualquier teoría aritmética. Pero el número irracional es en verdad, la negación del número así entendido, dado que, al tener infinitos decimales, carece de unidad, de regularidad alguna. Platón salvó en la nominación la insalvable contradicción en el fenómeno y llamó a estos números, sólo potencialmente commensurables.

³ De manera similar, Bergson: "No basta decir que el número es una colección de unidades; es preciso añadir que estas unidades son idénticas entre sí o al menos que se las supone idénticas desde que se las cuenta. Sin duda, se contarán los corderos de un rebaño y se dirá que hay cincuenta, aunque se distingan los unos de los otros y el pastor los reconozca sin dificultad; pero es que se conviene entonces en despreciar sus diferencias individuales para no tener en cuenta más que su función común. Por el contrario, desde el momento en que se fija la atención sobre los rasgos particulares de los objetos o de los individuos, se puede hacer su enumeración, pero no su suma. [...] Diremos, pues, que la idea de número implica la intuición simple de una multiplicidad de partes o de unidades, absolutamente semejantes las unas a las otras.

Y a pesar de todo es preciso que se distingan por alguna cosa, ya que no se confunden en una sola. Supongamos todos los corderos del rebaño idénticos entre sí; difieren al menos por el lugar que ocupan en el espacio; de no ser así, no formarían un rebaño. Pero dejemos de lado los cincuenta corderos para no retener más que su idea. O los comprendemos todos en la misma imagen, y es necesario por consiguiente que los yuxtapongamos en un espacio ideal, o repetimos cincuenta veces consecutivamente la imagen de uno sólo de entre ellos y parece entonces que la serie ocupa lugar en la duración antes que en el espacio. Pues si yo me figuro alternativa y aisladamente cada uno de los corderos del rebaño, jamás me las habré más que con un solo cordero. Para que el número vaya creciendo a medida que avanza, es preciso que retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades cuya idea yo evoco; ahora bien, es en el espacio donde se opera una parecida yuxtaposición y no en la duración pura". Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1963: 98-99).

⁴ Es lo que ocurre, a mi entender, en el idealismo Hegeliano.

⁵ Es importante tener en cuenta aquí que investigar (también científicamente), no es ni más ni menos que acción conducida hacia un fin, y metodología, los criterios que se adoptan para la conducción.

⁶ Digamos de paso que, en esta unidad de tres o tríada, los pitagóricos concebían la imagen primigenia esencial, el triángulo. Por otro lado, en ciertas cosmogonías orientales, este número (entendido como número filosófico, no como cifra. Ver Matila Ghika (1978) tres es el símbolo de la creación primigenia, por asociación, entre otras cosas, con la procreación sexual.

⁷ Valga una extensa cita de un filósofo que ha tratado este tema brillantemente: "Lo irreductible del otro, tiene que entenderse ahora de manera distinta. Ya no es lo anterior a la historia, sino lo que la contradice. Puesto que no puede reducirse a nuestra figura del mundo, es aquello que la niega, su "reverso". Si el sentido de la historia es el triunfo final del cristianismo, si su marcha está regida por el designio de la Providencia, lo irreductible al cristianismo, sólo puede ser lo que contradice ese designio. Y el contradictor tiene, en nuestra tradición cultural, un nombre: Satanás. La cultura del otro, en la medida en que no pueda traducirse a la nuestra, sólo puede ser demoníaca...La creencia básica de Occidente establece que sólo puede haber una verdad y un destino del hombre. Esa creencia básica marca los límites de lo comprensible. Sobre ella se levanta una interpretación convencional, que no se pone en cuestión: si otra cultura pretende tener otra verdad y otro destino, niega nuestra figura del mundo. Sólo puede comprenderse, por lo tanto, como pura negatividad. Lo otro, es oscuro y oculto, lo que dice "no" al mundo, lo demoníaco. Es, por definición, lo que no puede integrarse a nuestro mundo y cabe destruirlo" (Villorio 1998: 157-8).

⁸ De aquí también que las distintas culturas, por lo regular, conjuren esos momentos de cuestionamiento radical bajo la amalgama de los ritos de pasaje, de la infancia a la madurez, de la madurez a la senectud; en paralelo, por otra parte a los ciclos biológicos.

⁹ Safranski dirá, comentando a Conrad: "Pero en el momento culminante de la experiencia del territorio salvaje, en el que Kurtz se había perdido, sucede otra cosa. La tierra salvaje se desenmascara como algo que rechaza por completo cualquier sentido; hasta tal punto carece de significado, que la orientación por la que el hombre busca una significación se ha perdido irrevocablemente, y se encuentra solitario. Lo salvaje, precisamente en su vitalidad pululante, muestra la contingencia absoluta.

El aspecto perturbador de lo salvaje no es su salvajismo, sino un mutismo que rechaza todo sentido. El territorio salvaje "susurra" al hombre, en forma sobrecogedora, que no tiene nada que decirle

Joseph Conrad confesó después que no podía deshacerse de la sospecha de que el "corazón de las tinieblas" es la contingencia. Y contingencia significa: lo que existe, podría igualmente no existir; su existencia carece de significado.

Pero la contingencia tiene que convertirse en mal para el que busca un sentido vinculante....Se trata, más bien, del mal en el sentido de la ausencia de buenas razones en el mundo. Es la experiencia del abismo o, como dice Camus, del absurdo". (Safranski 2000: 189-91).

¹⁰ Resulta imposible no trazar un paralelo con la candente actualidad. No sabemos si los irakíes tendrán derechos civiles luego de la guerra, pero seguramente ya no serán dueños de su petróleo.

¹¹ Claro que cabe otra posibilidad. El dominado no ve al dominador como un desigual superior, sino como un igual, pero ante su agresión, se defiende y es vencido en la batalla. Aunque un caso real y frecuente, no es objeto de este estudio dado que no reviste importancia desde el punto de vista simbólico.

Obras citadas

- Bergson, H. *Obras escogidas*. México: Aguilar, 1963.
- Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. (trad.) Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Conrad, Joseph. *El Corazón de las tinieblas*. 1902. (trad.) Enrique Campbell. Barcelona: Fontana, 1994.
- Ghika, Matila. *El Número de Oro. Los ritmos y los ritos*. Barcelona: Poseidón, 1978.
- Safranski, R. *El Mal, o el drama de la libertad*. (trad.) Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets, 2000.
- Starobinski, J. *Remedio en el mal*. Traducción de J. L. Arántegui. Madrid: Machado, 2000.
- Szilasi, Wilhelm. *¿Qué es la ciencia?* México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Thiebaut, C. *De la tolerancia*. Madrid: Visor, 1999.
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós, 1998.