

# CAMINO DE LA NO VIOLENCIA

*Y si entonces los tiranos se atreven,  
Déjalas cabalgar entre tus filas,  
Acuchillar, y apuñalar, y mutilar, y cortar,  
Lo que quieran, déjase lo hacer.*

*Con los brazos cruzados y los ojos firmes,  
Con poco miedo y menos sorpresa aún  
Mírales cuando asesinen  
Hasta que su ira se desvanezca.*

*Después retornarán avergonzados  
Al lugar de donde vinieron  
Y la sangre así derramada hablará  
En el rubor de sus mejillas.*

Percy Bysshe Shelley, 1819

## 1

Se dice que este siglo que acaba ha sido especialmente sangriento, que la ferocidad carece de obstáculos, que la violencia es la figura más habitual que adopta el aire. No lo sé. Es cierto que cuesta imaginar otro siglo tan brutal. Pero me temo que todos los tiempos han sido similares. Tiempos en los que se hace la guerra o, constantemente, se piensa en ella. Sea como fuere, una prueba lamentable de la situación en que vivimos es que no tenemos que esforzarnos demasiado por ilustrar aquella tesis de José Luis L. Aranguren según la cual en la violencia *estamos*, en la violencia *se está* (1). Y es que, hoy, como siempre, la cuestión más apremiante sigue siendo la de poner punto y final a esa historia de la crueldad humana que todo lo asola, que todo lo rompe: cuerpos, tierras, ilusiones. Ciento sesenta millones de muertos a causa de cientos de guerras durante este siglo es la infame cifra del horror. Por esto, sin duda, podemos concluir con Aranguren, que el verdadero problema ético-político es justamente el de cómo salir de esa violencia que nos anuda por dentro, que nos envuelve y destroza todo lo que toca. O, para decirlo con Javier Muguerza, el de “cómo *deshacernos* de la misma en el sentido literal de ‘des-hacernos’ de la violencia que somos y nos constituye y, por ende, no tanto en el sentido de ‘hacernos’ no-violentos, de *ser no-violentos*, cuanto en el de ‘dejar de ser’ violentos o *no-ser violentos*” (2).

Y, al respecto, quizá posea algún interés detenernos en uno de los empeños más notables que se han realizado para salir de la violencia, para aproximarnos a su completa negación y mostrar que la barbarie no es un destino inevitable. Me refiero a los experimentos de Mohandas K. Gandhi, cuya meta no era otra, aunque sólo fuera por un breve instante, que hacer realidad ese dulce sueño. Al fin y al cabo, como es sabido, el *mahatma*, centró gran parte de su actividad teórica y práctica en denunciar “la doctrina de la espada”, en cuestionar las creencias comúnmente admitidas acerca de la justificación de la violencia, ya sea como un instrumento legal del poder establecido o como un medio necesario para subvertirlo y transformar desde abajo el orden social.

En este sentido, no deja de ser curioso que, a mediados de 1940,





Gandhi declarara que “una sociedad organizada y administrada sobre la base de una completa no-violencia es la más pura anarquía”. A lo cual añadió que la forma de gobierno más cercana a ésta sería “una democracia basada en la no-violencia”. Desde luego, Gandhi, crítico sagaz de la civilización industrial moderna, sabía que una “anarquía ilustrada”, como llegó a llamarla, implicaba mucho más. Implicaba, como mínimo, extender una estructura social fundada en la cooperación voluntaria y organizada en una federación de comunidades autosuficientes, donde cada cual se dé a sí mismo la ley y no haya otro soberano reconocido que el de la autoridad moral. Sin embargo, Gandhi, que se consideraba un “idealista práctico”, quiso resumir todo su programa de objetivos políticos y existenciales en una simple palabra: *ahimsa* (no-violencia). ¿Por qué?

2

Evidentemente, Gandhi, que durante los disturbios de la India en 1916, había afirmado que él también era un anarquista, “pero de otro tipo”, se adhirió a una tradición libertaria, la de William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon o Leo Tolstoy, muy alejada de la perniciosa influencia del nihilismo ruso. Una tradición o corriente que, por ello, rechazaba la utilización de la violencia como forma de lucha política, confiaba en cambiar al mundo gracias a la discusión y persuasión razonadas e insistía en la

íntima unidad de medios y fines. Desde una perspectiva parecida, Gandhi va plantear que los medios pueden compararse con una semilla y el fin con un árbol, ya que ambos forman parte de un mismo proceso. Únicamente se les puede distinguir en el tiempo. Tal es su ineludible relación. Recogemos exactamente lo que hemos sembrado. Y, de igual manera que la ira no conduce al sosiego, la defensa del respeto mutuo nunca puede llevarse a cabo cuando olvidamos ese respeto. De ahí que ningún error sea más nocivo que el que nos induce a emplear medios ilegítimos con el objetivo de proteger o alcanzar la mejor de las causas. “La gente dice que *los medios a la postre son sólo medios*. Yo diría -asegura Gandhi- que *los medios a la postre lo son*



*todo*”. Precisamente, vinculado con esto, el desafío gandhiano gira en torno a una filosofía de la acción que nos insta a comportarnos aquí y ahora como si realmente fuéramos individuos libres y autónomos, capaces de sustraernos a la necesidad del Estado, a sus favores, a su control. Porque al actuar así ya estamos construyendo de hecho una sociedad emancipada, y con una eficacia mucho mayor que si

la considerásemos simplemente como una meta distante.

En buena lógica, dado que los medios no están separados ni son externos al fin que pretendemos alcanzar, Gandhi, formado en el seno de un orientalismo que prescribe no dañar a ningún ser vivo, proclamó que no hay caminos para la paz, sino que la paz es el camino. Porque, pese al fetichismo de la fuerza, los supuestos bienes que con ésta obtenemos nunca son sólidos ni duraderos. Sólo el reguero de sangre y de fuego que deja a su paso es real, únicamente la destrucción que ocasiona, irreversible. Por eso, “responder al odio con el odio significa agravar sus efectos más todavía”, equivale a generar una espiral de terror que no tiene fin, una dinámica infernal de miedos mutuos que todo lo justifica, que embota la sensibilidad moral de quienes, ciegos, la practican o de

aquellos que, resentidos, estúpidamente jalean y aplauden. Todos ellos pasan por alto que nadie está en posesión de la verdad absoluta y que cada cual interpreta la realidad de manera distinta, por lo que atender a las razones del otro posee un inmenso valor, tanto como aceptar que cualquier conocimiento es parcial, limitado y falible, y que, por ello, necesitamos permanentemente de la aurreflexión y del reexamen. Por semejante olvido, advierte Bhikhu Parekh (3), quienes dañan o matan a otra persona no dudan ni un segundo en creer que están en lo *absolutamente* correcto, que su oponente está *absolutamente* equivocado y que la violencia alcanzará *definitivamente* el objetivo que se desea.





3

En contra de todo esto, Gandhi ideó una técnica de lucha, corroborada en los escritos de Henry D. Thoreau, a la que llamó *satyagraha* (firmeza en la verdad) y que aplicó contra la discriminación de los indios en Sudáfrica y contra el imperialismo británico en la India. Un método de resistencia ciudadana con el que ejercer la suficiente presión política como para abrir un diálogo con un gobierno poco dispuesto a escuchar, pero un método cuya característica esencial pasaba por alejar de los *satyagrahis* todo sentimiento de odio,

por refrenar sus deseos de venganza y excluir intencionadamente cualquier recurso a la violencia. De tal extraña manera que los gobernantes podían forzarles a *sufrir* como quisieran, pero no podían obligarles a *obedecer* todo lo que dictasen. *Satyagraha*, por tanto, al enseñar a morir antes que a matar o someterse, se desplegó como una técnica inaudita que tenía por finalidad domesticar a la violencia, conquistarla, derrotarla. Lo cual ha sido comparado con esas artes marciales que, como el *aikido* o el *jujitsu*, aprovechan el impulso de un atacante para que él mismo, por su propio ímpetu, con su propia furia,

se desequilibre y caiga. Así, de la misma forma que podemos defendernos utilizando la fuerza de un agresor para hacerle perder el equilibrio *físico*, el resistente civil, preparado para no causar ningún daño sino para sufrirlo, con lo inesperado de su respuesta, hace perder al adversario su equilibrio *moral*. "El agresor - comenta Michael Randle-, al no hallar ninguna reacción de miedo o de cólera, sino una determinación sosegada a no ceder pero tampoco a devolver el golpe, siente sorpresa y perplejidad" (4). De modo que el intento de acorralar a la resistencia civil puede, bajo ciertas circuns-



tancias, volverse en contra de quienes la reprimen. Por ejemplo, puede llevar a que aumente la simpatía hacia los resistentes, que algunos sectores retiren su apoyo al gobierno, que se incremente el número de participantes activos y que, incluso, los agentes policiales lleguen a sentir vergüenza ante la misma represión y recriminar a quienes dan las órdenes.

En relación con ello, es necesario advertir que la *satyagraha* era un recurso que tenía como meta no sólo la consecución de unos cambios sociales y políticos a través de la desobediencia civil y la no-cooperación, sino que, gracias al autosacri-

ficio y la no-violencia, buscaba también la transformación profunda de los participantes, así como, además y sobre todo, la conversión voluntaria de quienes se les oponían. Esto es, quería persuadirles por la razón a la vez que "ganar sus corazones", activar sus impulsos morales, despertar su sentido de justicia y de humanidad. "Si quieres que algo realmente importante se haga -escribió Gandhi-, no tienes que convencer meramente a la razón, tienes también que conmover al corazón. El llamamiento a la razón procede de la cabeza, pero la penetración del corazón proviene del sufrimiento". He aquí

porqué *satyagraha*, de acuerdo con Parekh, fue básicamente un nuevo tipo de diálogo que, consciente de los límites de la racionalidad, apelaba, al mismo tiempo, a la razón, a la sensibilidad y al interés de sus oponentes, procuraba crear una atmósfera de empatía y reciprocidad donde las partes involucradas en un conflicto comenzaran a entenderse, a discutir bien dispuestas las unas hacia las otras, sin ira, sin animadversión, con buena voluntad.

Acerca de lo cual, llama la atención que los seguidores de Gandhi rara vez estuvieron conformes con los resultados concretos de las negociaciones de éste, mien-





#### 4

tras que él casi siempre pareció satisfecho por el simple hecho de sentarse con sus adversarios y ponerse tranquilamente a hablar. Que los administradores coloniales se avinieran a negociar, a Gandhi le parecía ya un auténtico triunfo. Y es que, como Lanza del Vasto supo ver, nada comprenderemos de la filosofía política de Gandhi si no tomamos en consideración que su meta no era una victoria política, dirigida a doblegar al enemigo, sino fundamentalmente espiritual, con la que vencer a la enemistad.

Por supuesto, no siempre se alcanzaron la mayoría o algunos de esos objetivos. La interacción es compleja y, de antemano, nada asegura el éxito. *Satyagraha* no era más que una apuesta, un estilo para el que la no-violencia constituye tanto el núcleo fundamental de los medios que se deben emplear como la propuesta esencial de su fin. Se trataba, en último término, de una visión no consecencialista del conflicto, que situaba el valor de una acción en el esfuerzo que se hace antes que en el beneficio que se consigue y que se fundaba en unos cuantos principios básicos que atraviesan lo mejor de las enseñanzas morales de la historia de Oriente y de Occidente. A saber, que siempre es preferible sufrir la injusticia a cometerla o devolverla, que no debemos servirnos de los demás como instrumentos para nuestros fines, que la constatación del mal en el mundo no lo excusa en nosotros mismos, que el ruido no puede vencer al ruido sino tan sólo el silencio. Unos principios, entre otros, que justo a partir de experiencias como las de Gandhi, en la actualidad, inspiran a todas esas investigaciones y estrategias *postmilitares* que de manera creativa intentan afrontar la inevitabilidad del antagonismo sin aumentar las hostilidades ni recurrir a la guerra, ni siquiera a la defensa militar. En suma, unos principios que son imprescindibles, si lo que de verdad queremos es una educación para la democracia, la cual, según Leszek Kolakowski (5), no debe ser otra que una educación para la dignidad, y que presupone inseparablemente tanto renunciar al idioma del odio como afianzar nuestra disposición para la lucha. Porque, como señala Kolakowski, no es difícil imaginar que restringir el odio en cada uno de nosotros “contribuye a limitarlo en la sociedad y realiza de este modo en sí una anticipación frágil e insegura de una vida más soportable en nuestra nave de locos”.

Nos preguntábamos al comienzo por qué Gandhi situó la *ahimsa*, “un arma que nunca se oxida y que nadie puede robar”, en el centro mismo de sus convicciones morales y políticas. Pues bien, después de lo dicho, sólo quedan por añadir dos respuestas. La primera, porque Gandhi, al igual que el conjunto del pensamiento libertario, también entendía que el Estado encarna la violencia bajo una forma especialmente intensificada, “una máquina sin alma que no puede librarse de la violencia, ya que es a ella a la que debe su misma existencia”. Por eso, precisamente en la medida que las instituciones estatales se apoyan en la violencia y provocan la guerra, alcanzar la anarquía sólo será viable cuando no cedamos jamás a la tentación de la fuerza bruta y del oscuro terror. Pues una lección eterna que pocos han aprendido todavía es que quienes se empeñan en destruir a las personas más que a sus métodos acaban por adoptar estos métodos, terminan fatalmente por degradarse y traicionar su originario ideal.

La segunda respuesta, finalmente, nos lleva a considerar cómo Gandhi, más allá de la *ahimsa* concebida como un precepto restringido, limitado a abstenerse del mal, la amplía poco a poco hasta convertirla en la pieza clave de una ética de la solidaridad. Y no sólo en el sentido de que violentar a un ser humano es profanar a toda la humanidad, sino en el de que, a su juicio, existen muchas otras formas de violencia que son tanto o más insidiosas que provocar un daño físico o amenazar con él. Por ejemplo, “hacer sufrir a fuego lento a los hombres y a los animales, hacer que mueran de hambre y explotar a los jornaleros para sacar más provecho de ellos, humillar y oprimir sin motivo a los débiles y matar su dignidad”. De modo que, afirmará, el principio de la no-violencia es “el medio más inofensivo y más eficaz para hacer valer los derechos políticos y económicos de todos los que se encuentran oprimidos”, y, por tanto, “obliga a que se renuncie a toda forma de explotación”. A partir de aquí, tras desarrollar este enfoque, nos encontramos con otros autores que, como Joham Galtung (6), asimismo nos van a recordar que junto a la violencia *personal*, visible y directa existe otra, de carácter *estructural*, definida por una serie de prácticas institucio-

nalizadas de explotación y dominio que atenta no sólo contra las necesidades humanas básicas de supervivencia, de bienestar, de identidad y libertad, sino también contra los propios ritmos y recursos de la naturaleza. A lo que, además, se ha de añadir esa otra violencia *cultural*, más sutil, menos obvia, que por lo que se refiere a la esfera simbólica de la vida colectiva, abarca un substrato de hábitos y tradiciones desde el que se alienta a la agresividad y se justifica o legitima tanto la violencia física como esa otra que, de manera indirecta, se perpetua con cada nueva forma de injusticia social.

Como vemos, sí, como cada día desde siempre la terca realidad se ocupa en demostrar, salir de la violencia, deshacerse de ella en cualquiera de sus manifestaciones, no resulta una tarea nada sencilla. Baste reparar en que el objetivo más ambicioso, a corto plazo, de una reciente campaña pacifista internacional consiste en lograr siete días sin guerra en el año dos mil. Por todo esto, la importancia de Gandhi, a quien Churchill llamó despectivamente un faquir semidesnudo, hoy, a muchos nos parece crucial, y tanto para dibujar una cultura de la no-violencia como para recordarnos, por un lado, que ya es tiempo de abolir las guerras y, por otro, que su ausencia no será todavía la paz.

- (1) J.L.L. ARANGUREN, “Supuestos éticos de la utilización de la violencia” (1992), *Disenso*, nº 14, 1996.
- (2) J. MUGUERZA, “La no-violencia como utopía”, en A. Sánchez Vázquez (ed.), *El mundo de la violencia*, México, FCE, 1998.
- (3) B. PAREKH, *Gandhi's Political Philosophy. A Critical Examination*, London, Macmillan, 1989.
- (4) M. RANDLE, *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Barcelona, Paidós, 1998 (1994).
- (5) L. KOLAKOWSKI, “Educación para el odio, educación para la dignidad”, *La modernidad siempre a prueba*, México, Vuelta, 1990.
- (6) J. GALTUNG, “Cultural Violence” (1990), en M.B. Steger and N.S. Lind, *Violence and Its Alternatives*, New York, St. Martin Press, 1999.