

NOVIOLENCIA

Teoría, acción política y experiencias

MARIO LÓPEZ MARTÍNEZ



Granada, 2012

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación,
Total o parcialmente por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Educatori
de Granada, bajo las sanciones establecidas en las leyes

© Mario López Martínez
© Educatori

I.S.B.N.: 978-84-92782-66-6

Depósito Legal:
GR-299-2012

Impreso en España / Printed in Spain

© Mario López Martínez
© Educatori

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

1.- TEORÍA

- 1.1. ¿No violencia, no-violencia o noviolencia?
- 1.2. Qué cosas no son noviolencia
- 1.3. Entonces ¿qué es la noviolencia?
- 1.4. El valor de la vida y el principio de «no matar».
- 1.5. El valor de la justicia a través de la búsqueda de la verdad
- 1.6. El valor de la confianza humana a través del diálogo
- 1.7. El valor de la regeneración humana a través de la alternatividad y la creatividad.
- 1.8. ¿Qué hacemos con los medios y con los fines?
- 1.9.- La violencia más allá de la violencia: sus consecuencias

2.- ACCIÓN POLÍTICA

- 2.1. Las fuentes del poder y ¿por qué la gente obedece? ¿Súbditos o ciudadanos?
- 2.2. El poder del movimiento y de la acción noviolenta
- 2.3. Arqueología del arte de la resistencia
- 2.4. La obediencia no es ya una virtud
- 2.5. Los métodos de la acción noviolenta
- 2.6.- Hacer política sin matar.
- 2.7.- Los saberes de la noviolencia.
- 2.8.- La transformación noviolenta de conflictos.
- 2.9.- La acción social noviolenta.

3.- EXPERIENCIAS

- 3.1. Satyagraha en Sudáfrica
- 3.2. La Marcha de la Sal
- 3.3 La marcha sobre Washington, 1963
- 3.4. La marcha de Selma a Montgomery, 1965
- 3.5. Hartal. Más allá de la huelga general
- 3.6. Las huelga de hambre
- 3.7. El movimiento chipko o abrazo a los árboles
- 3.8. Greenham Common o la fuerza del pacifismo feminista
- 3.9. Larzac: el campesinado transgresor e insumiso
- 3.10. Filipinas: el «Poder del Pueblo»
- 3.11. War Resister's International (WRI)
- 3.12. La diplomacia civil noviolenta

4.- EPÍLOGO

5.- BIBLIOGRAFÍA Y WEBS

6.- LOS 198 MÉTODOS

7.- SOBRE EL AUTOR

BOOK

INTRODUCCIÓN

En un mundo donde tenemos la certeza de que peligra la vida, hasta límites antes insospechados, tenemos que entrar en una fase superior de reflexión. Para un contemporáneo a la enfermedad de la peste, en el Mediterráneo del siglo XIV, aquello era el fin del mundo. Para un soldado, en las trincheras del Somme, aquello fue el infierno en vida. Para un judío, en el campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau, haber sobrevivido lo convirtió en un testimonio cadavérico viviente. Para un japonés de Hiroshima o Nagasaki, en aquellas jornadas de agosto, lograr atravesar aquellos hongos gigantescos de fuego, metal y gases y, seguir con vida, era regresar al planeta de los vivos habiendo contemplado el error en un instante. Y, sin embargo, a pesar de ser conscientes que estas son unas historias reales y, las tres últimas, aún muy cercanas a nosotros, tenemos la sensación de vivir en el mejor de los mundos posibles. Nuestra memoria es huidiza, quebradiza, incompleta.

Los seres humanos tenemos la conciencia de que hemos completado una parte muy importante de nuestro proceso de *hominización* pero tenemos, asimismo, grandes incertidumbres y desesperanzas de hacia dónde ha de ir nuestro proceso de *humanización*.

Para un observador imparcial nuestro pasado siglo XX fue uno de los más violentos, crueles y sanguinarios de todos los tiempos. La tecnología y la cultura de la muerte ha estado demasiado presente en las guerras de naturaleza destructiva a escala industrial, de los genocidios y exterminios precedidos de fuertes dosis de propaganda y justificación, de una ciencia al servicio del mal y de la destrucción para favorecer a unos humanos frente a otros, de un reparto de los bienes del mundo que desprotege y abandona a un tercio de la Humanidad en la cuneta del hambre y la desesperación. Demasiadas fronteras morales se han traspasado para que durmamos con una cierta tranquilidad.

Los Estudios para la Paz nacieron al calor de esta conciencia inquieta por todos estos horrores y errores. Una conciencia con capacidad para decirnos que las cosas pueden ser de otra manera y hacerse de otra manera. Nos podemos estar equivocando (y mucho) y por eso hay que rectificar, cambiar de rumbo, marcar otros objetivos, recuperar el valor por lo humano, por las cosas bien hechas, por la convivencia. Está en juego la supervivencia como especie y como Planeta vivo.

La noviolencia es una parte muy importante de los Estudios para la Paz, posiblemente la más importante, porque es entendida como el *medio* para llegar a conseguir la paz. Es sobre los medios que podemos intervenir y decidir, no sobre los fines y objetivos, éstos están lejos o son inalcanzables; en cambio, los medios están a nuestro alcance, son cercanos, los podemos tomar pues están a nuestra disposición para hacer con ellos lo que queramos.

Pero la noviolencia es más, mucho más que elección o uso de ciertos medios. Si la noviolencia es algo importante lo es porque es una apuesta decidida y esperanzadora por la vida. De una vida vivida con dignidad, con libertad, con alegría. Cuando decido usar la noviolencia estoy negándome a deshumanizar al otro, estoy dándole oportunidades para que crezca, se regenere, se libere del mal de la violencia.

Nuestra vida se llena de interrogantes, en el día a día, de dudas, incluso de dilemas. El investigador, el estudiante, el científico social se encuentra con problemas teóricos y reales sobre

los que discutir y sobre los que ofrecer respuestas: muy pensadas y argumentadas, pero igualmente falibles y reversibles.

Nos hacemos preguntas, cuando iniciamos nuestras investigaciones y las concretamos en nuestras publicaciones, que responden a nuestra propia experiencia pero, también, a la de otros, unos otros a veces lejanos, a cientos o miles de kilómetros con los que nos identificamos y empatizamos, haciendo nuestros sus problemas.

Nos preguntamos (desde una visión noviolenta y profundamente ética y comprometida con lo humano): ¿La violencia merece algún tipo de respuesta? ¿Las injusticias deben ser rechazadas? ¿De qué manera? ¿Se debe responder al mal usando el mal? ¿Es posible la paz por medios pacíficos? Si otro me agrede ¿qué puedo hacer? ¿Se puede hacer política sin causar daño y sufrimiento a otros? ¿Qué hacer ante una invasión militar extranjera? ¿En qué consiste una forma de lucha no armada? ¿Siempre funciona la noviolencia como método? ¿Qué relación puede existir entre medios y fines en términos políticos?

El alumnado que se acerque a un trabajo comunitario, humanitario, cooperativo, el que se interese por los grandes problemas políticos y filosóficos, por los dilemas morales tendrá, en algún momento, que responder a estos interrogantes. Y se dará cuenta que, en el mundo, se encontrará con muchos tipos de personas.

Voy a arriesgarme a decir, aunque ya lo he escrito en otras partes: ¿y si tuviéramos cuatro tipos de personas clasificadas por sus comportamientos?:

- a) aquellas que están dispuestas a morir y están dispuestas a matar
- b) aquellas otras que no están dispuestas a morir pero están preparadas para enviar a otros a matar
- c) las que están dispuestas a morir pero no a matar, y finalmente
- d) las que no quieren ni morir ni matar.

Las del grupo a) se parecerían mucho a los terroristas y a los soldados (no merece la pena poner ningún ejemplo concreto). Dentro del grupo b) me atrevería a meter a los políticos, a los grandes empresarios y magnates, a ciertos medios de comunicación (son demasiados los ejemplos que se podrían llenar muchas páginas). En el grupo c) se situarían los pacifistas y los noviolentos (recordemos a Gandhi y Luther King Jr., que fueron asesinados). Y en el último grupo estarían personas como yo (y creo que la inmensa mayoría).

En la guerra, el grupo b) consigue que el grupo d) pase a engrosar las filas del grupo a). Muchas personas son las que mueren por causas y razones que desconocen.

En la noviolencia, se trabaja para que no existan personas que tengamos que clasificar dentro del grupo b), para que nadie sea del grupo a), para que si es posible no se llegue a ser un ser humano del grupo c) y que todos nos sintamos satisfechos siendo del grupo d).

1.- TEORÍA

Quiero comenzar diciendo que si entendemos por teoría-ideología un conjunto de ideas cerradas, incontrovertibles y dogmáticas, entonces la no violencia no es una teoría. Si, por el contrario, lo entendemos como una acción de observar e interpretar la realidad, sabiendo que se conoce desde el principio de la falibilidad, entonces la no violencia tiene algunas cosas que decir.

Estamos hablando de una teoría-filosofía que está en una fase inicial de construcción. Un saber social que tiene una relación directa con eso que venimos llamando ciencias sociales y humanas (política, historia, psicología, antropología, derecho, etc.).

También existe una vía más fácil para comenzar a hablar de no violencia, más allá de la construcción teórica. Hemos venido identificando con no violencia, acciones políticas no violentas, resistencia civil, desobediencia, etc., toda una serie de experiencias históricas tales como el proceso de independencia de la India, la lucha por los derechos civiles y políticos de la minoría negra en Norteamérica, la caída del Muro de Berlín, la separación de la antigua República de Checoslovaquia, el cambio a la democracia en Filipinas, el desplome del Apartheid, algunos levantamientos ciudadanos que se han denominado “revoluciones de colores” e, incluso, en nuestra propia latitud, aquello que se ha autodenominado el “Movimiento 15-M”.

También, se asimila con ciertos personajes históricos, como: Gandhi, Luther King, Pérez Esquivel, Petra Kelly, Rigoberta Menchú o Nelson Mandela. Todo ello tiene la gran ventaja de ofrecernos ejemplos que nos permiten extraer de ellos modelos o patrones generales de comportamiento, o desarrollo de procesos con una naturaleza singular y particular que se alejan de otros modelos teórico-políticos ligados al paradigma hegemónico de la violencia. Sin embargo, la no violencia, a pesar de la publicidad que ha adquirido en las últimas décadas y de su asociación a ciertos procesos y movimientos sociales sigue siendo una notable desconocida.

En cualquier caso, y dados los ejemplos anteriores, podríamos ya identificar a la no violencia con una forma de práctica socio-política, como todo un conjunto de estrategias y procedimientos de lucha y presión, de la que se pueden extraer algunas cuestiones teóricas. Así, también, podría interpretarse como un conjunto de ideas que pretenden sistematizar cómo realizar cambios sociales significativos en esferas no sólo políticas, sino económicas, sociales y culturales.

Ahora bien, mientras gran parte de la terminología, de las tipologías y de las herramientas de análisis se sigan asociando, básicamente, al paradigma de la violencia (y sus epistemologías), seguiremos interpretando que esos cambios por la vía no violenta son una falacia, o que aquellos personajes eran excepcionales y que la gente corriente no es capaz de usar la no violencia o que una revolución se hace derramando sangre.

1.1. ¿No violencia, no-violencia o no violencia?

A la no violencia le sucede igual que a otros muchos conceptos tales como agresividad, violencia, poder, paz o ciencia, que tienen muchos significados posibles y que cuentan con un abanico muy amplio de interpretaciones y de elementos nocionales. Dado que los conceptos no son sólo

construcciones mentales sino, sobre todo, construcciones sociales, sujetas por tanto a un contexto histórico (espacio-temporal) y reelaborados permanentemente (esto es, con su propia historia), es ese contexto el que ha ido moldeando a aquellos, dándoles un cierto sentido y razón de ser.

Esto implica que los conceptos no son inamovibles y que pueden ser discutibles: de hecho lo son, no sólo desde civilizaciones o culturas diferentes, sino desde posiciones y perspectivas académicas diversas. Así, con la no violencia sucede igual, se trata de una construcción cultural, con dimensiones teórico-prácticas, que se encuentra en una fase histórico-conceptual de crecimiento y vitalidad pero, también, de discusión de sus fronteras y de su alcance.

Así ha sucedido que, en contextos poco favorables, la no violencia se ha venido asociando a todo un conjunto de tópicos, falsedades y limitaciones que los teóricos de la no violencia han tratado de contrarrestar con argumentaciones de todo tipo. Y, en contextos favorables, no se puede negar que, como cualquier otra teoría política, también ha sido disputada como recurso cuando éste ofrecía réditos políticos.

Por último, cabe también decir que, como muestra de dónde nos encontramos en su grado de aceptación oficial (pero no es real sólo lo oficial), este concepto no es fácil de encontrar en las enciclopedias al uso, en los diccionarios y en otras obras de referencia similares. Incluso en los libros especializados o monografías sobre cambio social, movimientos sociales o, más ampliamente, sobre sociología, historia, politología, entre otras, la no violencia como término o como uso de palabra resulta excepcional, y hallar una referencia a ella de forma explícita y clara es bien difícil. Aún menos si se trata de cómo debemos escribirla. No obstante, a pesar de la obiedad, creo que esto no es fácil de interpretar, podríamos decir que al igual que en el pasado ha ocurrido con otros conceptos sociales, sólo se han hecho visibles para el “saber establecido” cuando la presión socio-política o histórica se lo ha exigido con tal grado e intensidad que han acabado por ser admitidos por ese saber.

A continuación procederé, por partes, sobre algunas de estas cuestiones.

La primera cuestión que quiero tratar tiene que ver con el problema de cómo debiéramos escribir el término en cuestión. Bien por separado (no violencia), con un guión que une (no-violencia) o todo junto (no violencia). No es fácil responder a esto porque no existe un consenso científico al respecto. Por tanto, las ideas que a continuación se exponen son más una propuesta fruto de un conjunto de interpretaciones, tendencias y observaciones entre los más expertos en la materia.

En la primera acepción «no violencia» -escrita así- podría confundirse, con cierta facilidad, con la expresión «sin violencia» (esto es sin violencia física o directa) o, dicho de otra manera, sería como el conjunto de situaciones, condiciones, estados o relaciones en las que la violencia estaría ausente y, en consecuencia, podría ser lo más parecido a una condición de *a-violencia*. Ciertamente pueden existir muchos ejemplos de la vida cotidiana y diaria con situaciones de este tipo, es decir, sin violencia (una conversación, desayunar, pasear, leer, etc.) pero, las cuales, nos parece evidente no deberían confundirse con lo que es una teoría ético-política o con una serie de prácticas de presión y lucha social en un conflicto. Mi parecer es que no deberíamos utilizar la palabra «no violencia» como simple sinónimo de *sin violencia*, porque no es lo mismo.

Sin embargo, instituciones como UNESCO, por elegir una de las más significativas en su preocupación por la educación y la difusión del conocimiento, suele escribir el concepto como

una palabra separada («no violencia»), para referirse a una situación política, social, convivencial, etc., en la que no hay violencia directa y física. Por ejemplo, si se refiere a la “Década de la Cultura de la Paz y la No violencia para los Niños del Mundo en el ámbito escolar”, pretende decir que se construyan unas condiciones tales en las que los niños no tengan que sufrir formas de violencia física (agresiones, violencia verbal, malos tratos, etc.) y, en consecuencia, se puedan dedicar al fin previsto en ese espacio: aprender a ser y a convivir. Pero, además, se quiere referir a cómo los niños en esas condiciones han de aprender otras técnicas pacíficas para resolver sus conflictos evitando llegar a usar la violencia, así como elabora recomendaciones a las familias para que diriman sus problemas y conflictos sin usar la violencia sino utilizando procedimiento que eviten la fuerza bruta. Aquí vuelve a haber la confusión anterior entre una situación sin violencia y un conjunto de reglas y procedimientos para dirimir conflictos sin el uso de la violencia.

Citaré otro ejemplo, cuando desde otra institución como el gobierno vasco, su lehendakari Juan José Ibarreche, hizo referencia a una consulta popular sobre la autodeterminación del País Vasco en unas condiciones de “no violencia de ETA”, igualmente se estaba refiriendo a unas condiciones sin vivir la presencia y la presión de la violencia terrorista, o sea, a unas condiciones “sin violencia” (física o directa) pero, parecía evidente que el presidente Ibarreche no estaba diciendo que ETA cambiara su forma de lucha violenta por otra no armada y pacífica basada en técnicas gandhianas.

Asimismo, por citar otro ejemplo más, cuando se habla de los problemas de la violencia de género o de violencia hacia las mujeres, algunos partidos políticos y asociaciones han hecho referencia a conseguir unas condiciones de «no violencia» hacia este grupo de la sociedad, esto es, lograr que exista una situación «sin violencia» hacia ellas especialmente en el ámbito doméstico y laboral. De igual manera la denominada, en España, “Ley integral contra la violencia de género” (2004) repite en varios de sus artículos la pretensión que tiene esta norma de conseguir la “no violencia” hacia las mujeres, según esta política se debería de crear un tipo de situación donde se las pudiera inmunizar (con medidas judiciales, policiales, sociales, etc.) de la violencia que los hombres ejercieran sobre ellas, para mejorarles su atmósfera y su entorno de vida. Así concebida parece que no sólo desea una situación “sin violencia” sino que también concibe entrelíneas una «no violencia» como escudo protector hacia las víctimas pero no de iniciativa de éstas para salir de esa situación empoderándolas. Y, mucho menos, se hace referencia en la ley a cómo las víctimas potenciales o reales habrían de aprender técnicas pacíficas y no armadas que les permitiera evadir la violencia masculina. Luego veremos el por qué de este matiz que estoy añadiendo.

Ya el propio Mohandas Gandhi fue consciente de esta confusión en el mundo occidental. En diversas ocasiones trató de aclarar que si el concepto *ahimsa* se quería asimilar, en el mundo europeo, al de «no violencia», no se podría interpretar ésta como simple ausencia de violencia física o directa o, aún más como «no matar» o no violentar (ni siquiera tomado como un concepto en negativo), sino que iba mucho más allá: «*Ahimsa* no significa simplemente no matar. *Himsa* significa causar sufrimiento y destruir una vida, por cólera, con un propósito egoísta o con la intención de hacer daño. *Ahimsa* es [por tanto] abstenerse de actuar de ese modo» (*Young India*, 4-XI-1926), es decir, es una voluntad consciente de hacerlo de manera activa.

En cuanto a la forma «no-violencia» debe su origen a la interpretación que, tanto los

colonialistas ingleses como los estudios del movimiento gandhiano, hicieron de las formas de protesta y contestación de los seguidores del líder indio, tanto en Sudáfrica, como en la India. Los británicos detectaron claros matices entre lo que era la resistencia armada de algunos pequeños grupos que usaban tácticas terroristas y golpes de efecto pero que no tenían muchos seguidores y que se encontraban aislados socialmente; y la mera aquiescencia o colaboración con Londres, propia no sólo de muchas clases altas y medias de la India, sino de muchos campesinos y clases populares urbanas.

Así, las formas de boicot, resistencia pasiva, no cooperación, de desobediencia civil, etc., la acabaron identificando con el término *non-violence*. Algo así como un conjunto de métodos de lucha anticolonial no armada porque no eran ni pura obediencia política, pero tampoco ejercicio de la lucha armada. Durante muchísimo tiempo, esta manera de referirse al término, tuvo bastante éxito en la historiografía sobre los cambios y los movimientos sociales desde estas tipologías de lucha, investigadores de una primera época como Joan Bondurant, Clarence Case, Richard Gregg, entre otros muchos, comenzaron a publicitarla y a extenderla en el lenguaje periodístico y de las ciencias sociales. Aún, hoy día, es muy usada porque claramente se distingue de la anterior «no violencia», porque no es sólo ausencia o intento de abstención en el uso de la violencia, sino que es, asimismo, todo un conjunto de reglas, tácticas y estrategias de lucha político-social. Asimismo, también se identificó y asimiló esta manera de escribirla, aún más, con uno de los fundamentos éticos de algunas religiones como el jainismo, el budismo y el hinduismo, interpretando el significado y los valores de *ahimsa* –a la que hemos hecho referencia anteriormente- como una traducción literal a lenguas occidentales de no-violencia.

Finalmente el origen del término unido, como noviolencia, hay muchas posibilidades de poderse atribuir, sin cometer un grave error, al teórico, filósofo y pedagogo italiano Aldo Capitini (maestro, entre otros, de Norberto Bobbio) el cual, en 1931, ya comenzó a usarlo unido para referirse tanto al precepto ético-religioso *ahimsa*, como a las luchas llevadas a cabo por Gandhi y los suyos, identificando el término noviolencia con aquel otro inventado por el propio líder indio cuando se refería a *satyagraha* o «búsqueda», «fuerza», «persistencia» de/en la verdad. Con esta tercera morfología, Capitini pretendía que la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte «violencia». Intentaba, en consecuencia, resaltar la importancia de que la noviolencia se identificara con una concepción humanista, espiritual y abierta de las relaciones humanas conflictivas. Capitini, al escribir «noviolencia», quería decir que ésta no era sólo un conjunto de técnicas, procedimientos y prácticas en los que se renunciaba al uso de las armas y de la violencia, sino que era sobre todo una filosofía o, para precisar más, un programa *constructivo y abierto* –en palabras suyas- de tipo ético-político, social y económico de emancipación en el que se pretendía, al máximo de lo posible, reducir el sufrimiento humano. Gandhi lo expresó con estas palabras en el periódico *Harijan*: «Entre la creencia en la *ahimsa* y la creencia en la *himsa* hay la misma diferencia que entre el norte y el sur, entre la vida y la muerte. Quien vincula su fortuna a la *ahimsa*, la ley del amor, reduce diariamente el círculo de la destrucción y, en esa misma medida, promueve la vida y el amor; quien jura por la *himsa*, la ley del odio, amplía diariamente el círculo de la destrucción y, en esa misma medida, promueve la muerte y el odio» (22-VI-1935).

Desearía no equivocarme si digo que, teniendo en cuenta la notable aceptación que el término «noviolencia» ha tenido en la literatura social de la *Investigación para la Paz*, no es extraño que en un breve plazo se acabe integrando de buen grado al conjunto de conceptos del

resto de las ciencias sociales.

1.2. Qué cosas no son noviolencia

Pasemos ahora al terreno semántico, expresando lo que no es la noviolencia, y con qué otros conceptos no deberían confundirse, teniendo presente que –como hemos señalado anteriormente- el concepto de noviolencia se está construyendo, está creciendo y abriéndose paso históricamente, en un mundo de pluralismo epistemológico. En ello encuentra denominadores comunes con otras realidades y construcciones mentales y sociales (humanismo, democracia, etc.), se desarrolla junto a otros conceptos que le son colaterales con los que dialoga y se enriquece (justicia, libertad, etc.), marca distancias con otras nociones con las que puede verse confundida (pasividad, neutralidad, etc.).

Como se pueden comprobar y al igual que ocurre con otros muchos conceptos es frecuente encontrarse una notable cantidad de definiciones de este término. Comencemos primero por examinar con qué tipo de tópicos, generalidades o confusiones –a nuestro juicio- se ha venido mezclando el concepto, atribuyéndole significados que consideramos no tiene. Veamos sólo algunas de ellas.

Noviolencia como utopía imposible.- Se le achaca que es *utópica*, esto puede significar varias cosas: que resulta irrealizable, aquí y ahora, que como tal no puede existir en este momento, o que participa de una utopía, es decir, un «no lugar», de algo a lo que se aspira pero que aún no se ha alcanzado y que se puede tardar mucho tiempo en alcanzar, o nunca. También, utopía quiere decir lo contrario de *realismo* que además de ser lo que define la realidad es una tendencia en la ciencia política y las relaciones internacionales que desprecia las utopías y que las mete dentro de la corriente del *idealismo*, o sea, que distingue entre cómo queremos que sean las cosas (idealismo) pero que aún no son así, sino que son de otra manera y que conviene actuar, en consecuencia, según es la realidad (realismo). Asimismo, el realismo significa, también, hacer las cosas de una determinada manera, por ejemplo, al perseguir ciertos fines o metas, quizá muy loables, pero usando para ello cualesquiera medios para alcanzarlos. Eso es para algunos «ser realista», he aquí una posible diferencia entre *ser* y *deber ser*. En cambio, si se entiende la noviolencia como una utopía moral, como una aspiración a mejorar, difícil de alcanzar pero que no es una entelequia, por tanto que nos permite acercarnos a acciones aquí y ahora siempre perfectibles, entonces vista como la «distancia –nos dice Javier Muguerza- que media entre lo que socio-históricamente somos y lo que moralmente creamos que debiéramos ser aquí y ahora, no en el fin de los tiempos», sí que no habría problemas en admitir que la noviolencia es, de alguna manera, una utopía, dejando lógicamente su activismo concreto y su manera de concebir y hacer la política como parte del terreno de lo real y no de lo inalcanzable.

Noviolencia es igual a pasividad.- En el mundo de habla inglesa se empezó a usar, desde principios del siglo XIX, el término «resistencia pasiva» para significar algo parecido a lo que entendemos, hoy en día, como acción noviolenta. La «resistencia pasiva» implica, en términos amplios, un obstinado rechazo a cooperar con -o a obedecer a- las personas o instituciones con poder y que se usó en la decimonónica Inglaterra durante las reivindicaciones

obreras organizadas bajo el sobrenombre de *Cartismo*. Asimismo, las ideas acerca de la resistencia pasiva, al menos durante ese siglo, estaban asociadas con el pensamiento *constitucionalista* europeo de su tiempo: si no se podía cambiar a los regímenes absolutistas, al menos, se podría resistir a ellos de múltiples formas. A la par, también, se asoció con la resistencia hacia ciertos procesos de culturización forzada, como la *rusificación* durante la expansión del nacio-imperialismo zarista, especialmente la puso en práctica la población finlandesa, o frente a la presencia británica en tierras irlandesas. Con posterioridad, la «resistencia pasiva» también fue comparada con, al parecer, su contraria, es decir, con la «resistencia activa», donde si ésta significaba actitudes y actos violentos, la pasiva se identificó con los experimentos noviolentos, asumiendo la idea de que la violencia estaba asociada a la acción y la noviolencia a la inacción. Cosa que es, rigurosamente, falsa a la luz de los ejemplos históricos.

Si bien, no se podría atribuir a los ingleses colonialistas y dominadores (entre otras cosas del lenguaje en la India) el invento, como tal, del término «resistencia pasiva», sin embargo, contribuyeron a que las luchas gandhianas se identificaran con ella. Pasividad, además, se asemeja de inmediato a otras propiedades tales como: inacción, debilidad, desaliento y calificativos similares, esto es, todo lo contrario de una actitud guerrera, castrense o belicosa, deduciendo -poco menos- que la noviolencia era aquello de poner la otra mejilla y soportar las injusticias sin hacer nada contra ellas.

Noviolencia como impracticable.- La noviolencia, se dice con demasiada frecuencia, es cosa *impracticable*, especialmente si a su propia naturaleza añadimos todo un conjunto de circunstancias o variables que hagan aún más difícil su práctica, sin necesidad incluso de que éstas sean unas condiciones necesariamente extremas. Desde un punto de vista teórico-político casi nada resulta impracticable y aunque se pueden, mejor o peor, realizar hipótesis, conjeturas o supuestos sobre cómo podrían desarrollarse ciertos métodos y procedimientos en una lucha político-social, nada nos debería hacer pensar que al igual que existe la lucha armada no pueda haber otra: su contraria. De hecho en toda lucha hay siempre una estrategia y unas tácticas que primero se piensan y luego se llevan a la práctica, es sólo en este último terreno donde se puede comprobar el nivel de aplicabilidad y de plasticidad de la teoría.

Hemos de suponer -dado que la noviolencia tiene un elenco amplísimo de métodos, siendo muchos de ellos aplicables en el ámbito más cercano y cotidiano, así como otros que implicarían formas de lucha más sofisticada y de altura política-, que su nivel de pragmatismo está casi asegurado y que su práctica es tan dúctil que se adapta a todos los terrenos y circunstancias. Dicho de otra manera y comparando, si bien una metodología armada o militar necesita de instrumentos de guerra (armas, carros de combate, etc.) para ponerse en práctica; la noviolencia sólo requiere de personas e ingenio, dado que para poner en práctica la no cooperación o la desobediencia civil no hacen falta grandes recursos materiales o técnicos, sino una voluntad firme y un compromiso fuerte. Y no sólo se puede adaptar al terreno de la gran política, sino también es aplicable a lo más cercano (la familia, las relaciones interpersonales, etc.). Digamos que la noviolencia es bastante practicable por su flexibilidad de uso.

Noviolencia como una forma de impotencia.- También se ha llegado a asimilar la noviolencia con la *impotencia* socio-política. Se asocia muy rápidamente que la potencia está

ligada a las armas y a la violencia: la potencia de fuego. Impotencia sería la característica de los que no tienen poder, de los que carecen de él. Pero, ¿qué debemos entender por poder? Esta es una de las cuestiones básicas para descifrar por qué se asimila no violencia e impotencia. No vamos a extendernos sobre la cuestión del poder en este apartado, lo intentaremos dilucidar en otro capítulo. No obstante, si por poder entendemos –por utilizar la más sencilla de las definiciones–: la «capacidad para hacer o producir efectos» en las acciones u omisiones que realizamos o que realizan otros, los no violentos no tendrían por qué ser tildados como carentes de poder. En todo caso el no violento (persona) y el movimiento no violento (masas), conociendo y sabiendo el poder que puede llegar a tener (voluntad, compromiso, autodeterminación, convicción, número, organización, etc.), decide usarlo sin causar daño e intentando no sufrirlo. Al igual que el violento decide usar su poder valiéndose de un instrumento con el que fuerza al otro a imponerle su voluntad, el no violento –aún pudiendo acceder a igual tecnología– decide *ganarse* la voluntad del otro por otros medios: la persuasión, el forcejeo, la presión, entre otras. En este sentido, la potencia del no violento es, si cabe, de naturaleza más fuerte, puesto que sólo decide hacer uso de sus palabras y sus acciones, mientras el violento, además de esto cuenta con el uso de armas o instrumentos que causan daño y sufrimiento ajenos. ¿Quién y por cuánto tiempo, uno u otro, pueden ganar la voluntad de un tercero? ¿Quién de los dos es más fuerte en sus convicciones y su voluntad, quien la impone por la violencia o quien la defiende con la palabra? Parece que, aunque esta difícil cuestión no se puede resolver con un monosílabo en uno u otro sentido, tampoco es ajena a la posible respuesta la concepción que se pueda tener del poder, sabiendo que una buena definición no resuelve todos los problemas que de la anterior argumentación se podrían deducir.

Algunos mitos de la violencia (por Glen Gersmehl)

- 1º) El poder militar es el único tipo de poder.
- 2º) Cuando tu única herramienta es un martillo tiendes a ver cualquier problema como un clavo.
- 3º) La mitología de que “la violencia funciona” ha sido cultivada constantemente.
- 4º) Al contrario de la idea popular de que el poder militar puede ser excesivo pero funciona, las acciones militares a través de la historia han sido notablemente contraproducentes.
- 5º) La acción militar es retratada frecuentemente como patriótica y como producto de nuestros más altos ideales democráticos cuando, de hecho, es profundamente antidemocrática.
- 6º) La guerra tiende a alentar y da excusas al autoritarismo: la no violencia es democrática.
- 7º) Existe una doble moral inconsciente cuando se compara la acción militar y la no violencia.
- 8º) No esperemos hasta que la mayoría de las oportunidades para utilizar la no violencia hayan desaparecido.

Fuente: “No violencia y la crisis de Iraq: ¿Por qué es invisible nuestra mejor opción?”, en *Insumissia* (www.antimilitaristas.org).

Noviolencia como asentimiento político.- Consideramos, también, que se interpreta mal, cuando se asimila la no violencia con *aquiescencia*, *consentimiento*, *obediencia política*, etc., es decir, como la capacidad de admitir, asentir, consentir, ofrecer un cheque en blanco, a aquellos que gobiernan o detentan el poder político-institucional, como una forma de acatamiento callado, una admisión de todo lo que éstos hagan o digan. Algo así como el legado

conceptual que nos transmitió Etienne de la Boëtie cuando hablaba de «servidumbre voluntaria», la cual encuentra ventajas en no discutir, no oponerse, en ignorar y dejar hacer.

No hemos dicho aún gran cosa sobre lo que es, en realidad, la no violencia, pero adelanto que no es posible que esta servidumbre sea atribuida a la práctica de la no violencia, ni como aspiración moral (inquietud ante la inmoralidad de la violencia), ni como método de lucha (búsqueda de alternativas a la violencia), ni como forma de conducirse en la política (relación coherente entre medios y fines), ni como filosofía (una forma de conocimiento sin imposición y como aventura cordial). Por tanto, por citar algunos ejemplos muy concretos: ser objetor de conciencia, practicar la desobediencia civil y no cooperar con algunas decisiones que se estiman son injustas, todas ellas acciones que realizan los partidarios de la no violencia, en muy poco o en nada se podrían calificar como de aquiescencia, esto es, de beneplácito o de conformidad con la política dominante, gubernamental o no, máxime cuando muchas de esas acciones tienen como consecuencias notables sanciones y castigos en las leyes penales.

Noviolencia como ineficaz, indiferente, ingenua.- Vuelven, una vez más, a primar las circunstancias como principal valoración. En este sentido, ha sido tachada, también como se puede leer más arriba, de *ineficaz*, estéril, poco fructífera. Cabe preguntarse ¿cuándo una acción es eficaz? Por ejemplo, las guerras pueden ser muy enérgicas y eficaces si el enfoque es el de los vencedores o se está entre los victoriosos y si se eluden los costes humanos, materiales y energéticos. Pues la eficacia tiene mucho que ver con los criterios de racionalidad que se apliquen. También se podría distinguir entre eficacia y eficiencia, entendiendo por la primera los meros resultados positivos obtenidos, y por la segunda la relación entre costes y beneficios o los resultados a la luz, también, de otras variables nuevas (*pro* pero también *contra*). Pudiera ser que, en algunas ocasiones y a corto plazo, la no violencia pareciera que no sea totalmente eficaz, pero ampliando el modelo de análisis temporal y cualitativo, es decir, aplicando otros criterios de racionalidad sí se podría afirmar que es eficaz. Con esos criterios de racionalidad, podríamos decir que la guerra actúa con una lógica industrial, mientras que la paz -y la no violencia en particular- lo hacen con una lógica artesanal. Esto tiene múltiples implicaciones, no sólo argumentales, sino valorativas, éticas, políticas, medioambientales, entre otras. Por analogía sabemos que un trabajo artesanal puede tener defectos, a veces visibles, es una pieza única, está hecha con esmero, implica mucho tiempo y atención; en cambio, un trabajo industrial tiene características bien diversas. Aquí es donde entran a valorarse la eficacia y la eficiencia, de la violencia y de la no violencia.

Asimismo se ha achacado a la no violencia otra serie de términos e imprecisiones: que si es *ingenua* en sus acciones, que si es una forma de practicar la *indiferencia ético-social*, que si es una manera de *hacerle el juego* al poder, que sólo es posible en sistemas democráticos y con gobiernos no canallas y no totalitarios, y que, por tanto, con éstos es ineficaz, etc. No voy a detenerme en explicar cada una de esas posiciones y su correspondiente réplica. Es sólo un muestrario, muy breve, de cómo se ha podido tergiversar o malinterpretar tal concepto.

1.3. Entonces ¿qué es la no violencia?

Otra manera de abordar el concepto de no violencia es ver cómo la han definido aquellos

más caracterizados líderes y partidarios de ella.

Ya Cicerón hace alusión, en algunas de sus cartas a sus amigos, a algunos de los problemas a los que pretende dar respuesta la no violencia. Él se preguntaba: “¿Qué podemos hacer contra la fuerza, sin fuerza?”.

Para Gandhi, la no violencia era identificada con el concepto de *ahimsa* (no matar, no causar daño o sufrimiento) como parte de sus conocimientos y tradiciones religiosas del jainismo y del hinduismo, pero para él era incluso mucho más, en un sentido positivo la asimilaba a inocencia e inocuidad. Pero donde Gandhi ensanchó la concepción de *ahimsa* fue en la creación del neologismo que denominó *satyagraha*, o fuerza de la verdad y de la justicia, luego tendremos ocasión de ver qué significó exactamente esto.

Martin Luther King Jr., el teólogo baptista norteamericano, la llamó directamente la «fuerza de amar», una suerte de confianza en el género humano y en el mensaje de Cristo y su amor «hasta a los enemigos», siendo la no violencia un instrumento de redención y salvación.

Lanza del Vasto, el más conocido discípulo europeo de Gandhi y creador de las Comunidades del Arca, la denominó «manera activa del combatir el mal» y las injusticias, una línea interpretativa que pretendía fundamentar y buscar alternativas a la pregunta: ¿cómo responder al mal sin causar mal?

León Tolstói, el novelista ruso de *Guerra y Paz*, cuyas obras sobre la no violencia no se han traducido aún a la lengua castellana, que creó *Yasnaya Poliana*, la experiencia educativa populista y campesina. Que se carteo durante varios años con Gandhi y al que le enseñó su teoría de la resistencia al mal, denominó a la no violencia como una fuerza «más subversiva que los fusiles»; él que sabía lo que era la guerra por experiencia propia, que defendió a los dukhovores como objetores de conciencia, que abominó del estado zarista represor, que identificó al Estado con la violencia y la fuerza bruta (pena de muerte, cárceles, guerra, etc.), consideró a la no violencia como más revolucionaria por cuanto preservaba la vida, en cambio, estimaba que la diferencia entre asesinar a una persona en tiempos de guerra o de paz, era sólo determinado por la arbitrariedad de las leyes y de los Estados, sin que el hecho mismo de quitar una vida no contara.

Finalmente, para elegir sólo algunos maestros de la no violencia, Aldo Capitini, filósofo y catedrático de pedagogía de la Universidad de Perugia (Italia), el cual difundió el pensamiento gandhiano y no violento en general en la tierra de Maquiavelo, hablaba más como «amigo» de la no violencia refiriéndose a ella como una «forma de rebeldía permanente» y como el «gobierno de todos». Porque consideraba que la no violencia, en su versión política, era un gobierno sobre la base de que ninguno usará la fuerza violenta sino la de las convicciones y las razones, y porque no bastaba con ser simplemente demócrata, liberal o socialista, sino un desobediente e insatisfecho ante las injusticias del mundo.

Este conjunto apresurado de definiciones nos sitúa mucho mejor sobre lo que quiere decir la no violencia: fuerza, justicia, rebeldía, energía, amor, etc. Cada una de esas dimensiones nos emplaza no sólo dentro de una doctrina teórico-aplicada, sino de toda una filosofía y de una cosmovisión del mundo y de la vida interior. Dado que resultaría muy apretado hacer referencia a tantas cosas voy a sintetizar algunas posibilidades de interpretación de lo que es la no violencia y a la luz de ello voy a hacer unas primeras aclaraciones.

a) *No violencia como un método de intervención en conflictos*, un conjunto de

procedimientos y técnicas que permiten gestionar, transformar o, incluso, resolver y trascender ciertos conflictos. Por lo pronto la idea más clara es reducir, hasta sus niveles mínimos, la presencia y/o el uso de la violencia en cualquier conflicto (sea familiar, intergrupal, intergeneracional, internacional, etc.) y tratar de tender puentes de diálogo y entendimiento entre todas las partes en un conflicto. Como tal metodología tiene toda una panoplia bastante extensa de instrumentos de análisis, herramientas de intervención, procedimientos o reglas, estrategias y tácticas, entre otras opciones. Las cuales conviene conocer mediante un proceso de formación y alfabetización en el conocimiento de cómo, cuándo y dónde saber utilizar tales métodos de intervención.

b) *Noviolencia como un método de lucha* (socio-política), o sea, no es sólo lo anterior -mera gestión o intervención en conflictos- sino que es una forma de lucha *no armada* y *no cruenta* contra las diversas expresiones de las injusticias (desigualdad, opresión, control, explotación, dependencia, y otras formas de violencia o de crueldad humanas). Salvando que su peculiaridad principal es renunciar al uso de la violencia para obtener justicia, pero aceptando que pueden existir muchas formas de acción social y política, así como técnicas y tácticas que han de formar una estrategia de objetivos que tienen como finalidad abrir las puertas a la negociación, al compromiso y al trabajo constructivo con el adversario. Método y técnicas que permiten la presión, el forcejeo, la pugna, la lucha, entre otros, siempre respetando la vida y la integridad física del adversario pero no renunciando a incorporar tensión en esos procedimientos. Por tanto, se puede hablar de una *tecnología* (no sólo instrumentos o aparatos) de la noviolencia, salvando que en ella misma no está lo principal de la metodología, sino en los objetivos que se persiguen y en el componente ético de la lucha. Al igual que otras formas de lucha requiere de entrenamiento, formación y preparación, por tanto, no se habla en términos de improvisación.

c) *Noviolencia como humanización de la política*, dado que uno de los componentes más interesantes e importantes de la noviolencia es su dimensión ético-política y teórico-práctica. Su apuesta es la confección de una ciencia política sencillamente menos violenta o, tal vez, nada violenta, no asumiendo que la violencia política haya de ser inevitable o heroicamente justificable. Señalando que la ciencia política puede ser una disciplina que libere a la humanidad de la violencia. Armonizando política y noviolencia como el arte de lo posible y del equilibrio. Es hacer política sin tener que matar o violentar, ni justificar la muerte no natural. Como señaló, en 1969, Hannah Arendt: «reemplazar al poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado (...) el poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro (...), esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo» (en, *Sobre la violencia*, 2005, 74-77). El método no es aplicar más dolencia a una afección, el procedimiento no es añadir más cáncer al cáncer, la cuestión es bien sencilla: dejar de matarse para hallar la fórmula de dejar de matarse y de resolver los problemas que nos aquejan. Esa es la revolución normativa y teórica.

d) *Noviolencia como un viaje de introspección y búsqueda personal*, esto quiere decir una práctica y un dominio del auto-conocimiento, de los límites propios y de autocontrol, de

meditación, de viaje socrático y/o budista al interior. La idea, expuesta por activistas y espiritualistas de la noviolencia como el propio Gandhi, Lanza del Vasto, Thomas Merton, Thich Nhat Hanh, el Dalai Lama, entre otros, consiste en que aquella ayuda no sólo a conocerse mejor sino a interactuar positivamente con el entorno, a sentirse de una manera más natural, como dice Thich Nhat Hanh, a conseguir «el milagro de vivir despierto». Es, por tanto, no sólo un diálogo interior que explora e indaga, analiza y concluye, que busca un equilibrio mental, corporal y espiritual; sino que implica, asimismo, encontrar un sentido íntimo y profundo a la vida, a lo que hacemos, a cómo lo hacemos y por qué lo hacemos. Contiene un nivel de exigencia fuerte y de compromiso que recupera el sentido de la búsqueda como una forma de caminar y no sólo como una meta a alcanzar.

e) *Noviolencia como filosofía y cosmovisión del ser humano*, de la humanidad y de la naturaleza. En ella se da una concepción del ser humano abierto a cambios y transformaciones, incompleto e imperfecto, con conciencia moral, con capacidad para vertebrar su racionalidad y sensibilidad. La noviolencia participaría de una concepción de la Historia fundamentada en la libertad y la dignidad humanas, como realización y aspiración, como búsqueda permanente e inagotable fuente de inspiración, también en la creencia de que el amor es lo que verdaderamente mueve al mundo y que se plasma de mil formas: solidaridad, cooperación, filantropía, compasión, etc. Una cosmovisión cuya doctrina ética no se olvida de los seres sensibles, no sólo del ser humano, sino también de los animales y de la Naturaleza, en el sentido de *Gaia*, espíritu vivo y sensible. Que tiene en cuenta la osmótica relación entre medios y fines y que, sobre todo, recupera el *humanismo natural*, un nexo indisoluble entre lo que los seres humanos somos y la Naturaleza a la que pertenecemos.

Leído esto, aún podemos seguir indagando en las definiciones conceptuales de la noviolencia. Ahora lo vamos a hacer desde otra lógica: dado que la noviolencia es, entre otras cosas, la negación del concepto de violencia (en realidad, de las distintas violencias), sino que, además, habrá de tener respuesta o alternativa a ellas, alternativas válidas y creíbles, además de prácticas y precisas.

Y ¿cuáles son esas violencias, cómo las denominamos, dónde están y cómo funcionan? Usaremos, sólo tres de ellas, las más admitidas y aceptadas desde la Investigación para la paz: violencia directa (violencia física activa), violencia cultural y violencia estructural. Siendo conscientes de que para explicar cada una de ellas harían necesarios varias docenas de páginas. Sin pretender eso, sólo las vamos a definir en sus tópicos más conocidos y como ejercicio para ver qué aporta de alternativo la noviolencia.

f) *Noviolencia como opuesto a la violencia física*. Por *violencia física* o *directa* hemos de entender el uso de la fuerza bruta, la forma en que se entiende la violencia clásica, aquella que causa daño, sufrimiento y hasta muerte en las personas: asesinatos, secuestros, torturas, guerras, en sus más diversas formas de expresión.

Esta forma de violencia es la más visible pero no siempre la más duradera. Siguiendo a Giuliano Pontara (*Il Satyagraha*, 1983), caracterizaremos de la siguiente manera cuál sería la mejor forma de definir lo que se debe entender por violencia directa, para poderla distinguir de otras no sólo indirectas, sino incluso de la más difícil de precisar como la violencia psicológica.

Por ello, esta violencia física se produce si se dan, al menos, estos factores:

- Cuando un sujeto A (persona, grupo, Estado, etc.) causa sufrimiento o lesiones físicas a otro sujeto B (personas).
- Cuando A lo hace contra la voluntad de B.
- Cuando A lo hace de manera intencional.
- Y, cuando lo hace mediante el uso de la fuerza física. La forma más brutal de todo ello son los métodos militares, bélicos y armados (guerra nuclear, guerra total, guerra de guerrillas, genocidio, torturas, etc.).

No concluiría aquí el problema definitorio de violencia física. Por ejemplo, algunos autores como Norberto Bobbio entienden que estas cuatro características no son suficientes para entender aquella, incorporando éste otra argumentación más escurridiza, una condición añadida a las ya expuestas: que el acto de fuerza física que causa el mal «sea injusto», en el triple sentido de: «moralmente injusto», «ilegítimo», esto es, no facultado por la autoridad competente; e «ilegal», es decir, que supere ciertos límites establecidos por las reglas del sistema.

Sin embargo, esta quinta condición implicaría nuevos problemas: en primer lugar, la dificultad de establecer cuándo la violencia o la acción violenta es moralmente justa o no, lo que abre la consideración a establecer el doble rasero de que una intervención sea motivada y dé lugar al uso de «violencia justa» o de «violencia injusta». Difícil de determinar, ¿no es así? Y, en segundo lugar, una definición de violencia física que admitiera la quinta condición se vería seria e ideológicamente comprometida. En realidad este es, en gran medida, el problema central de las tesis weberianas sobre el uso de la «fuerza» por parte del Estado y de la «violencia» de aquellos otros que luchan contra el Estado; o, dicho de otro modo, cuando un agente del Estado (policía) utiliza medios contundentes, para defender el orden público frente a unos manifestantes, dándose las cuatro condiciones primeras de la definición, según la quinta condición estaría utilizando la *fuerza* moralmente justa, legítima y legal, mientras que, en cambio, aquellas personas que utilizasen medios similares para defender sus derechos (sociales, sindicales, políticos, etc.) estarían ejerciendo la *violencia*.

Por tanto, consideramos que es mejor sólo admitir las cuatro condiciones primeras –de las que nos habla Pontara- para establecer una regla más general que haga más válida la definición de violencia física.

La propuesta de la noviolencia frente a la violencia física y directa consiste, básicamente, en tener todo un repertorio de técnicas, metodologías y procedimientos de lucha no armados, pacíficos y no cruentos que sirvan de sustitutivo a la violencia, además de toda una carga argumental (como tendremos ocasión de ver en el próximo capítulo) que deslegitime el uso de la violencia.

g) Noviolencia como opuesto a violencia cultural. Por ésta se debería entender todos aquellos aspectos de la civilización, la educación y la socialización que se ejemplifican en los símbolos, la religión, el lenguaje, el arte, la ideología, las ciencias, los libros etc., que pueden servir para justificar y legitimar el uso de la violencia directa o la existencia de la violencia estructural (a la que más tarde nos referiremos).

Es la forma más sutil y más inteligente de transmitir valores o, mejor, contravalores

asociados no sólo a la(s) violencia(s) sino a la legitimación de su uso, independientemente de que sea legal o ilegal usarla(s). Ello se puede apreciar en muchos aspectos de la vida cotidiana pero también de lo que se puede denominar la cultura profunda (mitos, ritos, fiestas, traumas, memoria histórica, etc.). Si es en la vida cotidiana se puede comprobar en la cultura del patriarcado y la mística de la masculinidad (dominio de los hombres sobre las mujeres), en la manera en cómo transmiten valores los medios de comunicación, en una educación competitiva y egoísta, en aprender la inevitabilidad de la guerra, en la admisión con *naturalidad* de la xenofobia, el racismo, de la existencia de los ejércitos, de la existencia de la exclusión y la pobreza, del dominio de unos sobre otros, etc. Es decir, la cultura de la violencia tiende a naturalizar y a hacer imperceptible una visión crítica del mundo admitiendo sus iniquidades, sus desajustes o sus injusticias. Para el caso concreto de cómo se aprende a naturalizar la guerra, los ejércitos y la violencia institucionalizada de unas naciones contra otras, la profesora Anna Bastida señala: «¿Qué saben los niños de la guerra? Bastante, lo que han adquirido en las películas y en los reportajes televisivos [pero] las películas tienden a mitificar la guerra. Los reportajes convierten el horror en espectáculo, o lo trivializan, o lo muestran de modo que parece normal o inevitable» (*Desaprender la guerra. Una visión crítica de la educación para la paz*. 1994: 166). Se echa en falta el dolor, el duelo, la ausencia y la muerte, imprescindibles para recordar la compasión humana.

Posiblemente el mayor interés de la violencia cultural está en ocultar las otras formas de violencia, así como en naturalizarlas. La idea esencial de ésta consiste en convertir lo cultural como fenómeno elaborado, social, intelectualizado, complejo, en algo biológico, natural e inevitable.

Estado de la pena de muerte

- Número de ejecuciones oficiales: 4.693 (Año 2001)
- Países afectados: 34 (Año 2001)
- Número de ejecuciones oficiales: 2.148 (pero 5.186 condenadas a muerte luego conmutadas) (Año 2005)
- Países afectados: 22 (Año 2005)

China: 3.500 (13); Irán: 198 (6); Iraq: 179 (1); Kenia: 100; Tayikistán: 98; Vietnam: 95; Arabia Saudí: 82 (2); Yemen: 80; Afganistán: 68 (2); Estados Unidos: 66 (3); Pakistán: 45; Kazakistán: 45; República Democrática del Congo: 35; Omán: 14; Chechenia: 21; Thailandia: 11; Jordania: 9; Guinea: 8; Sudán: 7; Singapur: 6 (1); Malasia: 5 (1); Egipto: 4; Taiwán y Zimbabue: 3 (cada uno); Autoridad Nacional Palestina, Bangladesh, Japón, Indonesia, Kuwait (1), Uganda: 2 (cada uno); Botswana: (1); Somalia: 1; Corea del Norte: número impreciso; Uzbekistán: número impreciso. * Entre paréntesis el número de mujeres ejecutadas.

Fuente: *Nessuno tocchi Caino. La pena di morte nel mondo*. 2002, Venecia, 45-46 y *Amnesty International*

h) Noviolencia como opuesto a violencia estructural. Recordemos por un momento las cuatro condiciones por las que podríamos definir y precisar qué entendemos por violencia física, ¿qué ocurriría si quitáramos la cuarta condición?, lo primero que sentiríamos es que se ampliaría de manera muy significativa la noción de violencia. De hecho, en algunas ocasiones, hemos percibido que existe la violencia sin necesidad de que exista el uso de la fuerza física. En el mundo en el que vivimos podemos ver que existen personas que sufren, o padecen daños físicos en ocasiones irreversibles, lógicamente en contra de su voluntad, como: niños que se mueren de hambre, personas que no tienen hospitales a los que acudir, lugares insalubres que permiten el contagio de enfermedades infecciosas, aguas no potabilizadas, y así un largo etcétera. En muchas ocasiones esto sucede porque otros toman decisiones o, a veces, omiten intencionadamente tomar decisiones que eviten que aquello se produzca. En otras, en una lógica de guerra, podemos ver cómo los contendientes, de una manera indirecta, pueden causar daños, sufrimientos, escasez, a una población no combatiente para forzar su voluntad: con la quema de cosechas, la contaminación de aguas potables, etc., acciones que muestran cómo existen muchas formas de violencia física sin que se dé la cuarta condición.

Todo esto tiene que ver con la siguiente noción de violencia denominada estructural, la cual se ejerce de manera indirecta y no necesariamente ha de ser intencional (aunque puede haber una violencia estructural intencional que se vislumbra en algunos de los ejemplos anteriores).

La violencia estructural se manifiesta a través del sistema, en el *stablishment*, en las estructuras socio-políticas que impiden la realización de la persona como tal o que dificultan la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales. Por lo general, los impedimentos al desarrollo humano vienen de la mano de la explotación y la dominación. Es, sin duda, el concepto más polémico expresado por Galtung en su lejana obra de 1969, cuando teorizó sobre esta cuestión y, sin duda, influido por el entorno donde se fraguó esta forma de denominar este conjunto de fenómenos. En los Estados Unidos, país en el que Luther King ya hablaba de *paz positiva*, como sustento de la justicia (*Carta desde la Cárcel de Birmingham*, 1963) y se refería a la segregación racial, la marginación social, el imperialismo y el armamentismo como las causas profundas de la desigualdad global, es decir, como causas de la violencia estructural.

¿Por qué la media de vida en Zimbabwe es de unos 35 años y en Colombia es de 69 años, por qué el número de médicos es de 109 por cada 100.000 habitantes en el país latinoamericano y, en cambio, es de 14 en el africano, por qué los casos de sida en Colombia son de 0,4 por ciento y, en el otro país, es del 33 por ciento? La compleja y difícil respuesta a estas realidades es lo que se ha denominado, de una manera conceptual, como violencia estructural.

* * *

Ahora bien, expresadas esas formas de violencia ¿cómo se manifiesta a partir de ahí la noviolencia? En primer lugar, deslegitimando, denunciando y criticando el uso de la violencia, advirtiendo de sus consecuencias, del daño irreversible que puede producir y, muy especialmente, auto excluyéndose de usarla. Y, en segundo lugar, tratando de buscar y desplegar alternativas a esas formas de violencia, tratando de construir de manera dinámica y creativa formas de paz positiva.

En el primer caso, frente a la violencia directa, que es una manera restringida y precisa de entender la violencia, la no violencia se expresa: en primer lugar, y en un sentido más restrictivo como no matar, no causar daño, ni causar sufrimiento; y, en segundo lugar, en un sentido más amplio, ofreciendo ideas, acción y alternativas a las causas y a las consecuencias de las formas más crueles de violencia directa, por ejemplo, las guerras. Frente a todo ello, la no violencia aporta el pacifismo del no a las guerras, la objeción de conciencia (no matar en nombre del Estado a otros seres humanos), como despliegue de métodos de lucha político-social no armados, como auto control, como política «sin matar», etc. Esto implica todo un conjunto de técnicas que son ya muy conocidas (sentadas, manifestaciones, huelgas, etc.) y que deberían conducir a la reducción, al máximo posible, de los niveles de violencia de todo tipo, así como el daño físico o el sufrimiento del adversario.

En segundo lugar, en lo que se refiere a la violencia cultural, denunciando la cultura de la guerra y de la violencia: armamentismo, militarismo, sexismo, etnocentrismo, competitividad destructiva, etc., y construyendo, articulando, reforzando y difundiendo una *cultura de la paz* cimentada sobre: los derechos humanos, la solidaridad activa, el reparto de las riquezas (materiales e inmateriales), el derecho a la paz, la equidad de género, la interculturalidad, el diálogo, entre otras, que abarcaría la educación, la socialización, los medios de comunicación y otros aspectos civilizatorios.

Y, en tercer lugar, en lo que respecta a la violencia estructural se trata de un proceso de toma de conciencia profundo para reconocer cuáles son (y por qué) las víctimas que va dejando tras de sí todo sistema político, económico y social. Se trata de darle a todo eso remedio y solución, aquí y ahora, no esperando a hacer la revolución para liberar a los necesitados y a los desheredados, a los hambrientos o los sin techo. Ese trabajo se puede hacer de muy diversas formas: participando en las ONG's, cambiando nuestros estilos de vida y de consumo, adoptando la simplicidad voluntaria, no-cooperando con aquella parte del sistema que consideramos injusta, creando formas de comercio y de consumo más solidario y justo, protegiendo la Naturaleza, adoptando hábitos alimenticios menos entrópicos, planteando campañas de desobediencia, plantando cara a las autoridades, modificando las agendas políticas y económicas para que éstas favorezcan a los que menos tienen, ampliando las posibilidades de participación en las democracias, desarrollando los valores de los derechos humanos, siendo más abiertos y sensibles a las necesidades de los que más nos necesitan (niños, ancianos, mujeres y otros excluidos), etc.

Como se puede ver a cada forma de violencia, de la más restringida a la más amplia, se puede corresponder una dimensión, también, más estrecha o amplia de la no violencia, tanto en su dimensión teórica, como en su puesta en práctica: desde la simple abstención de causar daño físico y cruel a alguien, pasando por el desarrollo de tácticas de lucha política no armada y no cruenta, hasta reducir la violencia estructural mediante un «programa constructivo» y creativo que busque el bienestar de todos. Considerada así, podríamos definir a la no violencia como: «la acción y el deber por la justicia respetando la vida y la integridad física de los adversarios en esa lucha» por la plenitud de la vida.

* * *

Hemos señalado cómo la no violencia puede significar muchas cosas. En cualquier caso es insatisfactorio decir que sería sólo la negación o la deslegitimación de la violencia. A continuación al referirnos a la no violencia desde la perspectiva de los valores y principios nos va a permitir seguir precisando más sobre su horizonte teórico-práctico.

Tras cada principio rector se defiende o preserva un valor o conjunto de valores: si hablamos de “no matar” como principio, pretendemos preservar el valor de la vida y la dignidad; si nos referimos a la “búsqueda de la verdad”, se trata de salvaguardar la justicia y la rectitud; si se apuesta por el diálogo es porque se cree en la capacidad de regeneración humana. Así, sucesivamente, principios y valores crean una retícula que da fuerza teórica a esta manera, la no violencia, de interpretar lo humano. Veamos algunos de sus principios.

1.4. El valor de la vida y el principio de «no matar»

El principio de no matar es, sin duda, no sólo el valor fundamental y por excelencia dentro de la filosofía de la no violencia, sino que tiene un carácter de mandato o exigencia. Ahora bien, ¿se trata de una prescripción absoluta o relativa?. Luego veremos. Asimismo, tal principio también se podría formular en sentido positivo señalando que lo que prescribe la no violencia es la *humanización* de la condición humana, tanto de lo que nos hacemos como a lo que aspiramos por nuestra condición moral. *Humanizar* a la humanidad sería la tarea principal y el principio rector de la filosofía de la no violencia, siendo el respeto y la preservación de la vida (en sus complejidades y singularidades) lo que motivaría toda su acción.

Ahora bien, siguiendo con el “no matar”, si preguntásemos, por ejemplo, a algunas de la gran cantidad de religiones existentes, la inmensa mayoría de ellas guardan como principio doctrinal el “no matarás” pero, ¿es una simple recomendación o un mandamiento altamente exigente?. Asimismo, las diversas formas de humanismo secular y la base de ciertas doctrinas ético-filosóficas (socratismo, estoicismo, hipocratismo, imperativo kantiano) reclaman, recomiendan o exigen proteger, preservar, salvaguardar o, incluso, prolongar la vida como la fuente de valor principal de la humanidad y, por extensión, algunas de ellas no sólo preservan la vida sino que la *cuidan* mientras la vida exista; es decir, al menos recomiendan que nuestros actos no motiven daño o sufrimiento a los otros o a nosotros mismos. Así, la ‘regla de oro’ publicitada hasta en los más recónditos rincones del planeta, en tiempos, espacios y pueblos, era «haz a los demás lo que quieres que los demás hagan contigo» o, también, se podía expresar bajo el proverbio, a modo de ‘regla de plata’: «no mates y no te matarán». Lo primero: no matar, parece que es factible, pues depende de mi propia voluntad y supuestamente con ésta hago yo lo que quiero, o al menos todo lo humanamente posible dado que no soy un dios-; sin embargo, no está tan claro que los demás actúen como yo lo hago. No obstante, tanto la regla de oro, como la de plata, parten siempre de similar fundamento: cualquier relación (situación y comportamiento) con los demás depende primero de lo que yo haga y de cómo me conduzca en mis pensamientos y actos; tal argumento, llevado hasta sus últimas consecuencias nos acaba implicando y responsabilizando a todos de cómo nos tratamos los unos a los otros. Siguiendo más allá, la consecuencia debiera ser: nadie morirá, al menos, de muerte violenta.

Las paradojas de este mundo

«Se mata a un hombre, se es un asesino. Se mata a un millón de hombres, se es un conquistador. Se los mata a todos, se es un dios» (Jean Rostand, biólogo francés)

«Vivimos en un mundo en el que un hombre tiene más posibilidades de ser juzgado si mata a una sola persona que si mata a cien mil» (Kofi Annan, secretario general de la ONU)

Efectivamente las religiones hablan de “no matar” pero no todas son igual de exigentes en tal mandato. Dado que las religiones son históricas y están practicadas por personas no siempre la ejecución de este precepto se ha cumplido por igual y con la misma intensidad. Una religión monoteísta como el cristianismo hizo suyo el Quinto mandamiento de la «Ley de Moisés» y lo interpretó y lo reconvirtió en un sentido tan positivo, como polémico -a través de la figura de Jesús de Nazaret- como: «amad hasta a vuestros enemigos» (poder redentor a través del amor). Para el cristianismo histórico la expresión no matar se fundamentó -entre otras cosas-: en el miedo a la idolatría y con éste el rechazo a venerar con obediencia ciega a cualquier tipo de poder temporal (político, militar, etc.), lo que permitió no sólo rechazar los ejércitos, sino desarrollar los argumentos de la objeción de conciencia, es decir, un “no matar” (entendido como deber y como derecho) así fuese en tiempos de paz (o de preparación de la guerra), como de guerra. Asimismo, la apuesta del cristianismo por la dignidad del ser humano significaba no demonizar jamás al adversario, tratarlo como un igual, respetarlo y hasta quererlo «como a uno mismo», en consecuencia cualquier forma de violencia quedaría descartada.

Incluso para religiones como el judaísmo ese mismo mandato (‘no matar’) tuvo sus importantes consecuencias dado que permitió reducir la «venganza de sangre» y reconducirla hacia un terreno altamente restrictivo como la Ley del Talión («ojo por ojo y diente por diente», sabiendo que tu ojo y tu diente van a tender a valer igual que el mío, sean cuales sean las circunstancias, y que la reciprocidad más exacta será la norma a seguir). Asimismo la religión del Islam asumió que aunque el mundo se podía dividir en creyentes y no creyentes, la vida había de ser respetada para todos por igual, porque ser creyente es un estado (variable) mientras que ser persona era una condición (de autenticidad).

En todos los casos expuestos estamos hablando de no usar (o limitar al máximo) la violencia hacia las personas pero nada se dice de la relación de éstas para con los animales. En tal sentido el sacrificio de animales no sólo se da en las anteriores religiones monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islam) sino que las interpretaciones sobre el máximo sacrificio en el cristianismo, el sacrificio humano de Jesucristo, le sitúan a esta religión en una compleja posición doctrinal que va más allá de la relación humanos-animales, sino que lo centra en la exigencia del martirio y del sacrificio de los propios humanos hasta sus propios límites (para con otros seres humanos). Sin embargo, tales acciones entendiéndose que son voluntarias y para la realización de un fin positivo encuentran su fundamento en la máxima «estoy dispuesto a morir pero no a matar». Si bien todas estas religiones nos hacen indicaciones más o menos precisas sobre cómo limitar la violencia hacia los otros seres humanos, dejan márgenes más amplios para la interpretación con respecto a las relaciones con los animales. No obstante, el propio Cristianismo vuelve a sorprender una vez más, en este caso a través de la figura de Francisco de Asís, cuya interpretación del *Sermón de la Montaña* encontraba un mayor sentido y profundidad si se tomaba todo lo viviente como unidad. Es decir, el amor era extensivo a todos los seres

vivientes, siendo los animales -a juicio de San Francisco- «hermanos» de los humanos como tales *creaturas* de Dios.

En este último sentido, tanto las religiones orientales en general, como el jainismo en particular (pero también el budismo y el hinduismo) parten de un eje axial o principio ético fundamental que vertebra a todos los demás principios, se trata de *ahimsa* (no-violencia), es decir, no matar, que se interpreta como una tendencia a desarrollar en su máximo grado y valor, en cuanto tal, ese mandato. Hasta tal punto es así que no sólo se refiere a las personas, sino a todos los seres vivientes, es decir, a todos los animales y las plantas, más propiamente hay que decir a todos aquellos seres que tengan desarrollados al menos alguno de los cinco sentidos (gusto, oído, olfato, vista y tacto). Como tal, el ser humano, debe cumplir *ahimsa* hasta donde le sea posible. Sacrificar y comer animales tiene restricciones si no se quiere romper un cierto orden del universo (la unidad de todo lo viviente); ahora bien puede haber ciertos grados: los partidarios de la interpretación *ahimsa* del mundo saben que no es muy práctico recomendarles a los *inuits* (esquimales, esto es, esquilmá animales en sentido despectivo) que sean vegetarianos, difícilmente podrían alimentarse sólo de vegetales viviendo en el círculo polar ártico. Los seres humanos (como otros animales desarrollados) hemos de vivir de otra materia viva pero sabiendo que hay que distinguir entre lo imprescindible y necesario y lo que es superfluo, caprichoso y despilfarrador. Esto último, es una manera de “matar” (crea *himsa*, o sea, violencia), lo primero no. Siguiendo aquellos criterios del jainismo -al menos en materia culinaria y dejando incluso al margen interpretaciones espirituales- sería preferible consumir seres que no hayan desarrollado ampliamente sus sentidos y que en la manera de sacrificarlos se les cause el menor daño y sufrimiento posible.

Países que mantienen la pena de muerte

(Año 2010)

Afganistán, Antigua y Barbuda, Arabia Saudita, Armenia, Autoridad Nacional Palestina, Bahamas, Bahrein, Bangladesh, Barbados, Belice, Benin, Bielorrusia, Birmania (Myanmar), Botswana, Burundi, Camerún, Chad, Chechenia, China, Comoras (República Federal Islámica de), Corea (República Democrática de), Corea (República de), Cuba, Dominica, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Eritrea, Estados Unidos de América, Etiopía, Federación rusa, Filipinas, Gabón, Guatemala, Guinea, Guinea Ecuatorial, Guyana, India, Indonesia, Irán, Iraq, Japón, Jordania, Kazakistán, Kenia, Kirguistán, Kuwait, Laos, Lesotho, Liberia, Libia, Malasia, Malawi, Marruecos, Mauritania, Mongolia, Nigeria, Omán, Pakistán, Qatar, República Democrática del Congo, Ruanda, Saint Vicent e Granadine, Saint Kitts e Nevis, Santa Lucía, Sierra Leona, Singapur, Siria, Somalia, Sudán, Suazilandia, Taiwán, Tanzania, Tayikistán, Thailandia, Trinidad y Tobago, Uganda, Uzbekistán, Vietnam, Yemen, Zambia, Zimbabue.

Fuentes: *Nessuno tocchi Caino. La pena di morte nel mondo*. 2002, Venecia, p. 48 y *Amnesty International* (2009).

La noviolencia entendida en un sentido integral tiende, por coherencia, a beber de ambas fuentes culturales, es decir, interpreta el ‘no matar’ tanto para las personas como para los animales; pero, conviene insistir que dentro de eso que denominamos ‘no matar’ estaría también el empeño de no causar -o evitar que se produzca dolor-, daño o sufrimiento para cualquier

criatura.

Más arriba hacíamos referencia a si tal prescripción de ‘no matar’ (o preservar la vida) era absoluta o relativa. No hay acuerdo unánime al respecto. Existe una tendencia menor dentro de los partidarios de la noviolencia, personas de conciencia muy estricta, que interpretan la noviolencia en un sentido *absoluto* y, por extensión, el ‘no matarás’ como un valor también absoluto, al margen de cuáles sean las circunstancias temporales, espaciales o de cualquier otro tipo o índole que se presenten, esto significaría que ni siquiera sería legítimo o permisible la *defensa propia* (suponiendo que ésta sea sincera y no una mera coartada): «me defiendiendo porque me atacan de muerte» (y dentro de esa defensa puedo causar la muerte del otro aunque, por principio, me gustaría evitarla hasta los límites de lo posible). Asimismo, dependerá este carácter *absoluto* de lo que aquéllos puedan entender o interpretar por matar o quitar la vida a una vida y, en consecuencia, por ejemplo, no podría serles permisible el aborto provocado (también, a veces, independientemente de cualesquiera que fuesen las circunstancias que lo motiven), o la eutanasia ni hacia los humanos, ni hacia los animales. Esta tendencia a interpretar la noviolencia como una forma de pacifismo absoluto y en grado máximo no está muy extendida, aunque existe y es muy respetable.

Por contra, existe una forma de concebir la noviolencia en un sentido más relativo y flexible (aunque no tan relativo como para olvidar alegremente el ‘no matar’) que está más extendida y se interpreta como más adecuada a la práctica humana. Efectivamente, la vida humana es un bien prioritario y fundamental y hay que preservarla y cuidarla, ello implicaría una posición activa frente a la pena de muerte, la tortura, la legitimación de la guerra, la violencia directa e incluso la violencia estructural, etc.; pero, además, si la vida y la dignidad humanas se entienden como un valor fundamental (que no absoluto), cabe preguntarse: ¿pero hay que preservar la vida a toda costa y en todas circunstancias?; al menos cabría establecer -sólo por parte de cada cual- cómo y hasta dónde quererla, interpretarla y sentirla con dignidad. Por ejemplo, no parece que fuese incompatible con esta forma de entender la noviolencia si un enfermo terminal, a pesar de recibir todos los cuidados y todas las atenciones posibles en tales circunstancias y aún con sus facultades mentales sin alterar, pidiera ser auxiliado para morir dignamente y se le ayudara a cumplir tal mandato (eutanasia).

O, no sería contrario a la noviolencia interpretada de esta manera el hecho de dar muerte a un animal (como criatura que es también) que esté agonizando y sufriendo sabiendo que no se le puede salvar por mucho más tiempo la vida. Asimismo, en situaciones límites, pudiera ser que hay que elegir entre vivir o morir, y existen cierto tipo de personas que eligen voluntariamente lo segundo. ¿Qué puede recomendar aquí la noviolencia? Sabemos que hay incluso personas que, por salvar a otras (tal es su grado de altruismo voluntario), están dispuestas a morir pero no a matar para conseguir ese mismo fin: ¿es compatible esto con la noviolencia? Muchos padres estarían dispuestos a perder su vida para salvar a sus hijos de cruentos peligros. Asimismo, muchos presos en los campos de concentración prefirieron morir y tomar ellos la decisión antes de que lo hicieran sus verdugos. No parece que todo ello sea incompatible con la noviolencia. Pero hay que seguir distinguiendo: existen personas que están dispuestas a salvar a otras pero matando violentamente por ello, es decir, con intencionalidad, de manera sistemática, incluso un matar -por seguridad, de manera preventiva, ¡¡por si acaso!!-, etc., antes de dar la posibilidad de que me pudieran matar, y todo ello resultaría incompatible con la noviolencia.

Existen, por el contrario, personas que están dispuestas a quitarle la vida a otra persona

(matar), en un momento determinado y en casos límites en defensa propia, sin intencionalidad de hacerlo o de repetirlo, sino con el ánimo puesto en salvar una situación puntual, límite, especialmente difícil. En estos casos extremos, no considero que sea radicalmente incompatible con la doctrina de la noviolencia porque queda claro que esto en nada tiene que ver con la actitud favorable al uso de la violencia o de la lucha armada.

Antes señalábamos cómo en las religiones se hablaba del ‘no matar’ porque se atribuía que la vida era otorgada por un ser supremo o un dios y, en consecuencia, sólo él podría quitarla o repasando la Historia observamos lo ocurrido por los que se han proclamado sustitutos en la Tierra atribuyéndose ese derecho (¿el Estado, el príncipe, etc.?). En una concepción laica de la noviolencia o, al menos, no teocrática, la vida sólo pertenece a cada uno de los que la viven y no es dependiente de un ser ajeno a ella -aún cuando no tienen que ser, siempre, ambas interpretaciones incompatibles entre sí-. Esta es una clave importante dentro de la noviolencia: cada uno es dueño y responsable de su propia vida y tiene la obligación de respetar y preservar la vida de los demás, al menos, hasta donde los demás quieran. Es decir, el don de la vida y su ejercicio no puede ser delegado o entregado, en contra de la voluntad, a un tercero, para que éste determine qué hacer en cada caso. Sólo la propia persona puede ser última responsable de lo que hace y cómo lo hace. Lo contrario suele suceder más habitualmente de lo que parece: un Estado puede forzar, obligar e incluso violentar a sus ciudadanos, mediante leyes, formas coactivas, control social, entre otras cosas, para que maten y/o pierdan su vida, pretextando la defensa de un territorio, la soberanía o la seguridad; sin embargo, la noviolencia no puede hacer lo mismo con sus partidarios, no usa, ni tiene mecanismos coactivos, represivos, etc., para convencer a sus partidarios de que no deben -o no tienen derecho a- hacerlo, en consecuencia, quienes usan de la noviolencia han de creer también en ella porque no hay elementos coercitivos, sino principios y argumentos éticos, religiosos, ideológicos o cuales quiera que sean.

Finalmente un último aspecto de entre los posibles, en verdad expuesto de una manera muy breve: ‘no matar’ es un *deber* para el noviolento pero, también, quiere que se convierta en un *derecho*, en una norma jurídica de reconocimiento de derechos, para que nadie le obligue a hacerlo, para tener plenamente reconocido el «derecho a no matar». No es tan fácil reconocer tal derecho, es un salto cualitativo, es la positivación de un deber, es una garantía de no tener que realizar un acto completamente irreversible, un ejemplo de ello sería la objeción de conciencia al servicio militar. Pero implica, asimismo, la posibilidad de que el Estado adopte también este derecho y se reconozca para sí la abolición de la pena de muerte y no se erija en sustituidor de las obligaciones ciudadanas.

1.5. El valor de la justicia a través de la búsqueda de la verdad

«Jura usted decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad», así reza el juramento tomado a todo testigo ante los tribunales. Sócrates decía que la «filosofía es la búsqueda de la verdad como medida de lo que la persona debe hacer y como norma sobre su conducta». En el Evangelio de Juan se narra que Pilatos preguntó «¿Qué es la verdad?», puede ser que el romano tuviera una genuina preocupación filosófica por la cuestión o pudiera ser que ironizaba fríamente ante la figura de Jesús y sobre lo que éste se callaba, o puede ser que las dos cosas a la vez.

Independientemente de cómo se interprete, la verdad es un problema. Cada religión fragua sus fundamentos y exigencias sobre el monopolio de su verdad. El científico observa, experimenta y analiza para encontrar pruebas o criterios de verdad, para elaborar leyes generales y particulares que sean aceptadas por la inmensa mayoría y, por tanto, admitidas como exigencia de verdad. Existen diversas teorías de la verdad: de la coherencia, de la correspondencia o de la adecuación, de la utilidad o del consenso y de la redundancia; todas ellas nos ilustran con conceptos o con criterios de verdad y parece que ninguna sola deje satisfechos a la filosofía y a los que saben de este oficio. La verdad es un concepto bastante polisémico y polémico, por no decir que en muchas ocasiones es escurridizo por cuanto la verdad no parece que esté escrita fuera de la interpretación.

¿Quién o quiénes pueden tener el monopolio de la verdad? Si observamos algunas ideologías y formas de pensamiento, son tanto más rígidas y cerradas cuanto más se atribuyen tener respuesta certera y absoluta a todo o trazan caminos y metas ciertas, son aquellas que no dudan o que se sienten seguras de ofrecer respuestas a todo y en todo momento. Rozan o se instalan en lo absoluto.

Pues bien, la noviolencia no participa de esto, no tiene respuestas a todo, ni conoce con ese nivel de seguridad qué es la realidad o qué sucederá. Pero, es más, la noviolencia no pretende tener la verdad o toda la verdad sino otra cosa bien distinta: buscarla. Precisamente uno de los conceptos claves de la política gandhiana es *satyagraha* que se podría traducir como la «búsqueda», la «fuerza» o la «persistencia» de/en la verdad, un ejemplo gandhiano de ello era que buscar la verdad en un conflicto no es obtener la victoria sino encontrar aquello que me une o que tengo en común con el adversario. También el propio Gandhi escribió un libro con el significativo título de *The story of my experiments with truth* ('La historia de mis experimentos con la verdad', 1940) que no dejaba de ser una permanente declaración de hallazgos y dudas sobre su experiencia vital, la de un hombre excepcional pero también la de cualquier persona común y corriente que se detiene a pensar y que encuentra a cada paso sus limitaciones.

Así, buscar la verdad para la noviolencia quiere significar una predisposición bien diferente: no es que parta de poseer una verdad y la muestre o exija para que los demás la compartan o la tengan, sino que ofrece respuestas limitadas (no absolutas) e invita a indagar, averiguar y buscar la verdad como si fuese una aventura cordial, una exposición hacia lo desconocido, una apertura al descubrimiento. El sentido de aventura implica tener osadía, asumir ciertos riesgos y capacidad para exponerse; pero, también, puede entenderse de otra manera interesante este sentido de aventura a través del concepto inglés de *serendipity* (serendipia) que vendría a significar el hallazgo fortuito y casual de alguna cosa que ni se tenía sospecha de poderla encontrar. Ahí, también, está la aventura.

Finalmente, el sentido cordial de la búsqueda se muestra de forma palpable, en la noviolencia, en que ni justifica, ni actúa para imponer una determinada verdad y, ni mucho menos, está dispuesta a quitar la vida a nadie, ni a dañarle, ni a hacerle sufrir por convencerle de que le asiste y tiene el monopolio de la verdad, podríamos decir que muy al contrario de lo que están dispuestos a hacer otros idearios. La búsqueda es, precisa y especialmente, una tarea humana y, como tal, una labor inacabada y sin fin. La búsqueda es camino por la indagación y la investigación, salteado de incertezas, posibles errores y bastantes riesgos, de ahí la importancia de estar en consonancia con otros principios de la noviolencia como es el sentido de *falibilidad*: saber que nuestras verdades lo son dentro de una lógica, un sistema de pensamiento, un contexto,

unos criterios; y, que, por tanto, tales verdades pueden cambiar, esto es, que podría estar equivocado o que mi conocimiento es parcial y limitado, que necesito conocer más y mejor, teniendo el derecho a rectificar, a cambiar. Pero este principio de falibilidad no es suficiente sino no hacemos referencia a otra regla, la de la *reversibilidad*, que significa actuar de tal manera que nuestras acciones puedan ser reversibles, alterables, variables, transformables, que podamos dar marcha atrás de nuestros posibles errores, pudiéramos rectificar, corregir o enmendar (especialmente si hacemos referencia al daño que pudiéramos causar en otro ser humano o en un ser viviente). Ambos principios, falibilidad y reversibilidad tienen una relación muy directa con la búsqueda de la verdad, sin los cuales ese intento se queda desorientado.

1.6. El valor de la confianza humana a través del diálogo

Una de las características más importantes de todo diálogo es que debe resultar impredecible como actividad humana. El diálogo no es una cuestión de estrategias y tácticas, de resultados concretos y tangibles, sino una sabia mezcla de argumentos y sentimientos, de cabeza y corazón. Dialogar no es sólo hablar, o sea, exponer mis razones al otro (y a mi mismo) sino, también, saber escuchar, no sólo oír. La escucha implica una acción que requiere de un alto grado de concentración y atención, de ahí el remarcar que sea ‘activa’; no es una actitud pasiva de oír lo que otros nos dicen sino comprender el significado más profundo de lo que nos dicen y cómo nos lo dicen, es escuchar e interpretar al mismo tiempo. Una escucha activa convierte los sonidos en mensajes: los guarda, los fija y los interpreta. Finalmente, la escucha se completa mediante la acción del diálogo. Como señala Vicent Martínez en *Filosofía para hacer las paces* (2001), «la violencia comienza con la ruptura de esa solidaridad comunicativa», la violencia sería desatención, falta de cuidado, desoír. Y continúa: «no sólo interesa la significación de lo que decimos sino con qué fuerza lo decimos: ¿es una promesa, una amenaza, una advertencia, un enunciado?», todo ello es un buen principio para el *reconocimiento* como una de las bases de la transformación no violenta de los conflictos.

Pero, introducirse en un diálogo significa, también, entrar en el terreno de la incertidumbre y la inseguridad de un juego cuyo resultado final no se puede prever desde sus inicios. En el diálogo debe haber comunicación y no una relación jerárquica, ninguno tiene el monopolio de la certeza y la verdad absoluta. Dialogar significa trabajar por la reciprocidad, por compartir, por la mutualidad. El diálogo nace de la aceptación del otro, del reconocimiento de una dignidad paritaria de la persona con la que se entabla la conversación.

Asimismo, existe otra dimensión del diálogo importante a desarrollar dentro de la no violencia: el diálogo interno. El mejor concepto para describir esto es la *meditación*, que nos puede servir para el auto-conocimiento, la auto-experimentación y la auto-crítica, todas ellas facetas de notable calado para el conocimiento de nuestras estructuras mentales, nuestros comportamientos, nuestros miedos e inquietudes. Llámese *república interior* que busque el control y el equilibrio, sea la *mayéutica* como instrumento para la búsqueda y el auto-conocimiento, sea la *salud del alma* como armonía, acción introspectiva, encuentro con lo más interno de cada uno y con el cordón invisible que nos une a toda la humanidad, sea a través del *yoga*, etc., cualesquiera de estos argumentos e instrumentos son un viaje al interior y a través de lo humano. Así, uno (diálogo) y otro (meditación) permiten el auto desarrollo personal y la

interrelación humana, ambas imprescindibles para fraguar y fundamentar los valores sobre los que se sostiene la no violencia.

El valor del diálogo

- 1º) El diálogo es, siempre, positivo en sí mismo.
- 2º) Nadie posee plenamente la verdad.
- 3º) El diálogo es una apuesta por la convivencia, aquí y ahora.
- 4º) Dialogar es hablar, discutir respetuosamente, entenderse mutuamente o multilateralmente, así como buscar soluciones a los problemas que nos enfrentan.
- 5º) La finalidad última del diálogo es buscar la convivencia pacífica (no forzada) de todos, sin exclusión de nadie.
- 6º) El diálogo es un buen instrumento puesto que puede revelar argumentaciones intolerantes, irreflexivas e irracionales.
- 7º) En el diálogo hay que obedecer antes a la conciencia que a los mandamientos, anatemas o dogmas.
- 8º) El diálogo es necesario porque cada uno somos sólo una perspectiva de la compleja realidad.
- 9º) La pretensión última del diálogo es conocer la verdad, lo real, lo que nos reconforta, este es un proceso trabajoso de búsqueda por medio de ensayo-error y conjeturas.
- 10º) En cualquier caso, la realidad no es un bloque cerrado sino algo más modesto: una realidad hipotética.

Fuente: Enrique Miret Magdalena, "Diálogo, ¿para qué?", *El País* (22-X-1997)

Por tanto, el diálogo requiere aceptar sus procedimientos (por ejemplo una equidad de partida entre ambos actores, respeto por el otro, la autonomía de cada sujeto, etc.), es un terreno exploratorio donde se llega a descubrir y conocer no sólo lo que siente el otro sino cómo expresamos nosotros lo que sentimos, asimismo requiere un ejercicio de pensamiento reflexivo y estructurado que obliga a un esfuerzo permanente. Finalmente, el diálogo como principio es, desde la no violencia, una apuesta por la confianza y la esperanza en que somos capaces de darnos buenas razones, unos a otros, para cambiar en aquello en lo que podemos estar equivocados, sin tener que imponer mediante la fuerza bruta tales razones. Claramente es una apuesta y confianza en la capacidad de cambio y regeneración del ser humano. Es el diálogo el que permite mantener una forma de contacto con la contraparte que se interpreta como el lugar donde se permite la conciliación entre dos partes enfrentadas.

1.7. El valor de la regeneración humana a través de la alternatividad y la creatividad

Esto no significa tener las soluciones a todos los problemas existentes, o manejar las claves que nos permitirán liberarnos de múltiples ataduras y enajenaciones, es más que todo una actitud, una disposición y una voluntad. Pensar de manera creativa implica ser conscientes de las posibilidades de transformar la realidad, del carácter procesual de esos cambios, de nuestra conciencia de que podemos hacer (y hacernos) las cosas de otra manera, de que podemos crear otros modelos, otros paradigmas interpretativos y que la racionalidad tiene múltiples caminos y desarrollos.

Existe un plano muy importante en esa manera de pensar creativa y alternativa desde la noviolencia: los seres humanos no son medios sino fines en sí mismos, ellos no pueden ser simple mercancía, cualquier otra lógica que venga auspiciada por la simple eficacia, la rentabilidad, el beneficio, el cálculo económico, etc., puede chocar con ese principio en la medida en que, cada *sistema*, también ha de ser interpretado por la cantidad de víctimas que deja a su paso, por la cantidad de excluidos, marginados, desamparados, suprimidos, estigmatizados, etc., que han sido desahuciados de cualquier consideración social, a los que se les niega un sentido de pertenencia humana. La noviolencia se encarga de mantenerse alerta y no caer en esas lógicas, perseverar en la *vigilia moral* en tales procesos. Asimismo, un *sistema*, también se interpreta por su capacidad para generar en su seno personas libres, independientes y emancipadas, atentas a desarrollar su solidaridad y su filantropía, capaces de ejercer sus poderes con responsabilidad. Si un sistema maneja a sus ciudadanos bajo el miedo, la persecución, la inacción, etc., es casi imposible que se materialicen las capacidades humanas para la creación y la alternatividad. Este sería, igualmente, un frente de lucha para la noviolencia.

Pensar y construir de manera alternativa la realidad implica, en muchas ocasiones, resistirse moralmente, desobedecer civilmente, no cooperar con lo que se considera que es un mal, no colaborar con la abyección, entre otras cosas. Razonar y discurrir creativamente implica deslegitimar el uso y las razones de las violencias, no dejarse seducir por sus soluciones inmediatas y fáciles, por sus resultados rápidos y superficiales. Es conocer la capacidad destructiva que la violencia tiene, no sólo sobre quienes recae sino por quienes la ejercen. Hacer las cosas de manera creativa es un sentido y un sentimiento de pertenencia a la humanidad, de confianza en el género humano, un signo de inteligencia y de esfuerzo para hacer e interpretar la complejidad del mundo de otra manera. Creación como una actividad, también, sobrehumana, que catapulte y sobredimensione el quehacer humano, dándole un componente no repetitivo, no mecánico, no instrumental, no estandarizado, sino socializador, pedagógico, singular, original y primordial. Puede ser un nadar contracorriente, no hacer lo que hace la generalidad y supondrá superar múltiples obstáculos.

Esta alternativa implica, cómo no, no sólo pensar de manera distinta sino también capacidad para realizarla. Es hacer práctico y concreto lo que queremos que sea alternativo, lo que no nos gusta, poder de compromiso, de decisión y de carácter para convertir lo que podría ser denominado como utópico en algo real, tangible, verdadero. Es ofrecer posibilidades y oportunidades a la realidad para construir ésta de otra manera, bajo otras lógicas y principios. De muestra algunos ejemplos: si hablamos de defensas alternativas a las actuales hay que pensarlas, programarlas y discutir las con los sujetos y protagonistas de las mismas, abriéndolas a un debate de todos los interesados; si nos referimos a políticas alternativas hay que dar argumentos y razones para que aquellas sean posibles desde los niveles del “demos” a los de la “cracia”. Así podríamos argumentar para la vida cotidiana, para la economía, las políticas sociales, para las relaciones internacionales, etc.

En definitiva la noviolencia plantea como principio de actuación la capacidad de pensar y actuar de manera alternativa y creativa por cuanto que -como tal- ve en ello un poder intrínseco, aquel que tiene toda alternativa por el hecho de serlo o de quererlo ser. Por esa capacidad interna de no sentirse vencida o rendida ante las adversidades, ante las contrariedades o ante los impedimentos sociales o mentales. Se trata de un talante y una predisposición a no sentirse víctima porque vaya contracorriente o porque tiene la capacidad de no encerrarse en sus propias

fronteras y sueños. Es esa disposición a renovarse permanentemente y a recoger de otras alternativas sus potencialidades y posibilidades, es superar las propias limitaciones y no ponerse fronteras a qué pensar, cómo actuar y qué hacer.

1.8. *¿Qué hacemos con los medios y con los fines?*

Los argumentos sirven para darnos y ofrecer a nuestros interlocutores razones de peso y para respaldar, adecuadamente, los principios y valores que se han venido estableciendo para comprender la noviolencia. Tras esos valores existen argumentos que apoyados en los conocimientos y materias disciplinares (ciencias sociales, ciencias naturales, etc.) nos motivan a defender lo que pensamos, nos permiten establecer criterios, opiniones y juicios que no están sostenidos en meras preferencias o gustos, sino en razones y discernimientos reflexivos, dialógicos, éticos, etc., que informan y motivan nuestras teorías, nuestras prácticas y nuestros valores. Veamos, a continuación, dos tipos de argumentaciones. De una parte la que podríamos establecer entre medios-fines y, aquella otra, que permite ver las consecuencias del uso continuado de la violencia.

¿Cómo consigo lo que quiero?, ¿qué tipo de relaciones se pueden establecer entre medios y fines? ¿un fin justo permite o legitima usar medios injustos? Todas estas son algunas posibles preguntas sobre cómo valorar nuestras acciones y aspiraciones en una lógica que combina ejercicio de nuestra libertad y convivencia dentro de una sociedad.

Filosóficamente se asume que todas las acciones pueden analizarse como medios para el logro de algún fin, meta o propósito. Asimismo, se puede interpretar que el fin de una acción particular (practicar deportes) puede ser vista como un medio para alguna aspiración mayor (conservar la salud) y así sucesivamente en una cadena de acciones que buscan un fin último y superior a todos los demás (vivir muchos años). Pero, igualmente, cabe admitir que ciertas acciones pueden buscar ser un fin en sí mismas sin aspirar a más. Así, mientras algunas acciones se hacen motivadas por un fin, otras no lo están. De ello se podría deducir que si una acción no es un medio para un fin, entonces es un fin en sí misma, de esta manera cada acción podría ser contemplada como un medio y como un fin a la vez. Esto, por ejemplo, se podría decir de la noviolencia: los amigos de esta filosofía consideran que aunque aquella puede ser interpretada como un medio (métodos, herramientas, acciones, etc., de lucha) para obtener ciertos fines (justicia, igualdad, etc.), acaba siendo un fin en sí misma. Es decir es de ese tipo de acciones que son susceptibles de ser interpretadas como *medio y fin* a la vez.

Ahora bien, una estructura de relación del tipo, medios–fines, podría ser interpretada además a la luz de otros criterios, elijamos dos: uno, respecto a la *valoración moral* de las acciones; y, otra, respecto a la *efectividad* de las mismas para obtener los fines deseados. Podríamos señalar que si se realizan acciones en las que mueren seres inocentes, se tortura, se esclaviza a la gente o se usa la mentira de manera sistemática, diríamos que, en sí mismas, estas acciones resultan reprobables, inmorales y abyectas sin ni tan siquiera preguntar si los fines que se persiguen con ellas son justos o si los resultados que se obtienen son de una altísima efectividad para tales fines justos. De ello se deduciría que no vale cualquier medio (inmoral) para obtener un determinado fin por muy justo que este pudiera ser o parecer y, en consecuencia, aquel juicio implica su *corrección moral* (o valoración moral) en materia de observancia de

medios sin entrar, ni tan siquiera, en la valoración moral de los fines. Esto por lo que atiende a la valoración moral en la relación medios–fines.

En lo que respecta a la valoración de efectividad en la relación medios–fines se podría objetar lo que sigue: pudiera ser que no siempre ciertos medios (todo instrumento tiene un grado de eficacia en función de diversos criterios: espacio, tiempo, circunstancias, contextos, etc., o por su propia naturaleza y características internas) nos permitirían obtener ciertos fines (que damos por supuesto que serían justos), o sea, que pueden existir limitaciones o fronteras entre los medios -desde un criterio de eficacia- y los fines. Imaginemos que una persona decide leer buena literatura para cultivarse, el fin parece loable pero el medio que ha elegido para ello es colocarse esos libros sobre su cabeza y esperar unas cuantas horas para ver si se ha transmitido dicho contenido a su cerebro; evidentemente, el medio usado es claramente inefectivo, de lo que podríamos deducir que no todo medio es eficaz para obtener un determinado fin sin incorporar a tal juicio criterios morales sino simplemente de eficiencia. Podría ser que en la vida cotidiana o, incluso, en la vida política nos encontremos con casos muy parecidos al expuesto por muy rebuscado que pudiera parecer, esto es, que existen medios que son poco eficaces o completamente ineficaces para obtener ciertos fines.

Ahora bien, la crítica mayor a esta manera de conducirse, es decir, de tener muy en cuenta y ser muy escrupulosos en los medios, tanto desde su valoración moral como desde su grado de efectividad, vendría de la máxima: «el fin justifica los medios», donde no cabe analizar los medios sólo a la luz de criterios morales o sólo de eficacia de los instrumentos, sino más bien del éxito final -llamémosle así- en la obtención de los fines deseados y apetecidos, en función del grado de obtención de las metas que nos hemos propuesto. Pongamos otro caso hipotético: un Estado decide dominar o doblegar a otro Estado y para ello se dispone a usar la bomba atómica, pudiera ser que es inmoral o podríamos decir que es poco efectivo porque no discrimina entre la gente que es leal o contraria al Estado atacante pero, finalmente, se consigue el objetivo máspreciado: dominar ese nuevo territorio. Vale cualquier medio para obtener ese fin, aunque se pudiera objetar que existen muchos otros medios que pudieran quizás conducirnos a tal fin. Lo importante no es cómo hacerlo o cómo conseguirlo, sino alcanzar las metas pasando a un segundo plano otro tipo de criterios. Es decir, que para ciertas personas existen ciertos fines (estado, ideología, justicia, etc.) que están por encima de cualesquiera otros criterios, tanto morales, de efectividad, de coherencia u otros (por ejemplo de la cantidad de sufrimiento humano), dando por hecho que tales fines, además, merecerían por su valor ser obtenidos por cualesquiera medios. O sea, se podría decir: ¡demos mucha importancia a los fines y no nos preocupemos tanto por los medios!, sin entrar en la crítica que, quizá, tales fines no sean tan loables o al menos pueden ser discutibles, o quizá no sean plenamente compartidos.

¿Y qué se considera desde la no violencia? Una de las cuestiones que más se remarca es que un determinado fin no se obtiene mediante cualquier medio; y, así como en cada medio que se usa está implícito un determinado fin, si se usan determinados medios o se realizan ciertas acciones sólo se podrán obtener unos fines y no otros. En consecuencia la máxima atribuida a Maquiavelo «el fin justifica los medios» es rechazada porque si se pretende conseguir un fin será necesario usar sólo algunos instrumentos bien precisos adaptados a esa obtención y no otros, o sea, que no todo sirve y que no todo es eficaz, además de que puede ser inmoral, para obtener un fin. Si esto es así, se le atribuye a la relación medios–fines una condición relacional ineludible e insalvable (una «conexión inviolable», decía Gandhi), muy similar por analogía a aquella a la

que éste se refería de la semilla y el árbol: de una semilla de almendro sólo se puede obtener el árbol del almendro (injertos aparte) y su correspondiente fruto, las almendras.

Si reflexionamos sobre lo dicho anteriormente nos daremos cuenta que tal interpretación puede ser bien polémica dado que extender la analogía de la semilla-árbol a otros terrenos haría emerger profundas contradicciones de las acciones humanas como aquellas de pretender obtener la paz mediante instrumentos de guerra («si quieres la paz, prepárate para la guerra»), y no por mecanismos de paz («si quieres la paz, prepárate para la paz», también «paz por medios pacíficos»), y esto mismo se podría contemplar para muchas situaciones de la vida cotidiana y laboral donde, en muchas ocasiones, se obtienen ciertas cosas apetecibles con medios torcidos, por así decirlo. Ahora bien, Gandhi insistió mucho en esto, y con él muchos que usaron la noviolencia, en que era muy importante cuidar los medios para así cuidar los fines. Él lo veía como una cuestión de *coherencia interna* y no sólo con una mirada sensible a criterios morales o grados de eficacia. Esa coherencia tenía mucho que ver -a su modo- con la naturaleza intrínseca de las cosas y de la relación entre ellas; o, dicho de otra manera, con la relación entre las partes y el todo, o con la concepción de la unidad de todo lo existente, de un hilo íntimo y relacional entre todos los seres y sus acciones.

Sin embargo, las ideologías dominantes tienden a legitimar la violencia afirmando que el fin justifica los medios, es decir, que un fin justo legitima el uso de medios injustos. Afirmar tal cosa, además de lo dicho anteriormente, equivaldría a confundirse en una contradicción intrínsecamente perversa -que la noviolencia denuncia y que argumenta de otra manera-: es verdaderamente la importancia concedida al fin la que conduce a considerar cómo de valiosa es la elección de los medios. Se trata, por así decirlo, de un *principio estratégico* porque en el momento de la acción sólo somos dueños de los medios que empleamos porque estos son inmediatos y concretos pero no somos del todo dueños (al menos de igual forma) del fin que perseguimos, pues éste por lo general es abstracto, está lejano, está por venir. Dicho de otra manera, sólo somos dueños de un fin a través de la *mediación* (intervención, decisión, utilización) de los medios, dado que el fin se refiere a lo que vendrá, mientras que los medios se refieren al *hic et nunc*, al aquí y ahora, al presente. Sin embargo, resulta curioso que nos enseñan a sacrificar el presente por el porvenir prefiriendo la abstracción de los fines a la realidad de los medios, aceptando incluso hacer uso de unos medios que contradicen al fin que pretendemos, rechazando su realización a través de un porvenir hipotético que no pertenece a los hechos. Desde una filosofía de la noviolencia, reflexiva y grave, se advierte que existe el gran riesgo de que la justicia sea siempre postergada al mañana y que la violencia “buena” sea impuesta a nuestros semejantes como un mal menor para obtener aquel fin tan loable. Incluso estratégicamente hablando la noviolencia nos recuerda que toda eficacia política ha de medirse no por lo que obtendrá sino por *cómo* se consigue.

Relación medios y fines

“Según mi filosofía de la vida, el fin y los medios son términos convertibles entre sí. Se oye decir: ‘Los medios, después de todo, no son más que medios’. Yo diría más bien: ‘En definitiva, todo reside en los medios’. No hay tabique alguno entre esas dos categorías. De hecho, el Creador no nos permite intervenir más que en la elección de los medios. Sólo él decide del fin. Y solamente el análisis de los medios es lo que permite decir si se ha alcanzado el éxito, en la consecución del fin.” (M. Gandhi)

Finalmente, pudiera ser paradójico que vuelva a retomar otro argumento que podría quedar soslayado a la luz de lo dicho en el párrafo anterior. Gandhi insistió muchísimo en la convertibilidad de ambos términos: medios–fines. Porque podría darse el caso que se puedan usar los medios de la noviolencia para fines que no sean justos. Así, la elección de los medios no es más importante -o digamos *sustitutiva*- que la elección de los fines. Al contrario, resulta esencial que el fin perseguido sea justo porque la elección de los medios (que podrían ser justos) no reemplaza a la importante elección de los fines. Para seguir explicando esto voy a usar un caso hipotético que algo tiene de histórico: durante un tiempo (antes de conseguir el poder del Estado) los nazis y los fascistas decidieron usar métodos de lucha no armada o, al menos, aparentemente métodos pacíficos y noviolentos, esto lo hicieron para evitar ser perseguidos por los tribunales y la policía de los Estados democráticos. Como el tiempo nos demostró (además de su lenguaje, sus libros, etc.) se trataba de una estratagema para ocultar, a través de estos medios, los verdaderos fines que perseguían, esto es, una sociedad y un Estado racial, jerárquico y violento. Quizá ellos fueron muy torpes para ocultar tan torcidos fines pero otras formas de pensamiento y acción no lo son tanto y detrás de medios que pueden aparentar ser pacíficos se esconden fines deleznable o egoístas. Para terminar, es por eso que Gandhi no se cansó de insistir, una y otra vez, en esa íntima relación -coherente y convertible- entre medios–fines.

1.9.- La violencia más allá de la violencia: sus consecuencias

Está claro que una de las dimensiones en las que se muestra la noviolencia está, precisamente, en expresar su negación de la violencia, es decir, buscar los argumentos por los cuales se le pueda restar legitimidad, revelar sus raíces y mostrar sus efectos y consecuencias negativas. Como se sabe existen muchas definiciones de la violencia y, como consecuencia de ello, recusarlas todas sería una tarea ingente en estas páginas. En esta ocasión más que argumentar sobre cómo reprobar *a priori* las distintas formas de violencia o cómo partir de éticas deontológicas o de principios sobre la bondad de la paz y la maldad de la violencia, cosa que han tratado de hacer, con su pensamiento, argumentos y acciones aquellos pacifismos de base religiosa, humanista, filantrópica o anarquista, entre otras, algunos de cuyos más reputados teóricos fueron Buda, Lao Tse, Jesús de Nazaret, Francisco de Asís, Thoreau o Tolstoi, y cuyos argumentos contra la violencia partían de concepciones como: la firme creencia en la unidad del género humano o de todos los seres vivientes, la creación de la vida como máxima tarea de un ser supremo, el amor universal o el amor por la vida y el ser humano como su máxima y mayor expresión, la conciencia humana como motor de la conducta creativa, la concepción de ahimsa, el optimismo antropológico, entre otros principios.

Como digo en vez de seguir por esta vía *a priorística*, vamos a tratar de hacerlo sobre la base de cómo el uso de la violencia -especialmente la de sostén político- se puede rechazar con argumentos (históricos, éticos, psicológicos, sociológicos, etc.), relativos a las consecuencias negativas que le son anexas. A continuación usaremos cuatro argumentos (ya esbozados hace algunos años por autores como Giuliano Pontara en *Nonviolenza e marxismo*, 1981; sucesivamente actualizados, tanto por él mismo, como por Stephen Zunes en *Nonviolent Social Movements. A Geographical Perspective*, 1999; y, también, por el que esto escribe en “La

noviolencia como alternativa política”, 2001). Estos argumentos tienen que ver con saber cuál es el punto límite del uso de la violencia, con las tendencias a la deshumanización en el uso de ésta, con la relación que ésta establece entre medios-fines y, finalmente, con el peligro de militarización, jerarquización y polarización social cuando la violencia se convierte en un eje sistemático de relación para resolver conflictos.

a) *¿Dónde se encuentra el punto de saturación espacio-temporal de la violencia?* Un argumento de peso es el que nos aporta la Historia, que consiste en la observación y análisis de los hechos más recientes de la humanidad. El siglo XX se ha catalogado ya como el más violento de toda la historia (es la tesis de autoridad de Hobsbawn, Glover, Todorov, entre otros). La violencia se ha interpretado como partera de la historia y, *a fortiori*, habría que entender que ningún cambio significativo se pudiera realizar si no es con dosis más o menos grandes de violencia política. El nivel tecnológico y económico usado en la guerra moderna con armas cada vez más mortíferas y sofisticadas, así como el refinamiento en las técnicas de exterminio y aniquilación han llegado a su más alto grado a lo largo del siglo pasado: campos de concentración y exterminio, gulags, shoá, *limpieza étnica*, armas nucleares y de destrucción masiva, etc. Ha habido, en definitiva, una escalada histórica, en espiral y justificativa para legitimar muchas formas de violencia. La denominada estrategia de la *Destrucción Mutua Asegurada* (MAD) era el ejemplo más paradójico de lo que estamos diciendo, una situación que de producirse hubiera dado lugar al exterminio humano sin que diera ningún vencedor en la contienda.

Incluso, aún, permanece la creencia de que existe un *armagedón* capaz de traer una paz absoluta, o de una violencia mayor capaz de acabar con las otras formas de violencia política. Hoy por hoy ese armagedón no sería sino una forma de *exterminismo* (como nos recordara el pacifista e historiador Edward Palmer Thompson), de ecocidio o de biocidio. ¿Hasta dónde se puede llegar, dónde está el punto límite, el confín en el uso de las violencias? Pero, sobre todo, ¿cuándo se va a aprender la lección de que la violencia tiene, y ha demostrado tener, fortísimas limitaciones, que no acaba de conseguir completamente aquello por lo que se usa de manera sistemática y premeditada y que, al menos, ese nivel de relación entre violencia y recursos usados la muestra tan racionalmente ineficaz?

b) *Las tendencias deshumanizadoras y embrutecedoras de la violencia.* Aquellos que se han hecho auténticos *profesionales* de la violencia cometen actos de crueldad y barbarie con la misma facilidad o, quizá habría que decir, frialdad con la que se podrían comer un bocadillo. Han perdido en gran medida el sentido de la identidad moral como seres humanos. Los torturadores, los pistoleros, los matones, los verdugos, los castigadores sin fin, se han convertido en profesiones y no en meras circunstancias anormales. Esa es la gran lección de las crónicas de Hannah Arendt cuando relató el juicio a un altísimo funcionario nazi en *Eichmann en Jerusalén* (1963). Ella nos advirtió que se trataba de un hombre en el banquillo de los acusados extrañamente «normal», que no era débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario» y que, no siendo nada de esto, se admiraba de que: «fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal», un individuo que llevó su profesión de funcionario hasta los extremos de sentirse inocente porque según él y su ordenamiento jurídico nazi «ningún delito había cometido».

Todos los estudios posteriores han dejado algo en claro: las atrocidades son más fáciles

de cometer si se debilitan las respuestas humanas, si se estigmatiza a las víctimas, si se neutraliza cualquier respeto hacia ellas, si se debilita sus resistencias, si se les desnaturaliza y, finalmente, se les *cosifica*. A ello se unen las más diversas y sofisticadas técnicas. Una de ellas puede ser la distancia: el piloto que no ve el horror de los rostros al dejar caer sus bombas sobre la población. La crueldad tiene raíces profundas en la psicología humana y se conoce cómo el uso de la violencia no sólo puede destrozar a la víctima sino que acaba extinguiendo cualquier atisbo de identidad moral en los victimarios, haciéndoles caer en una inconsciencia terrible que no les permite distinguir la realidad de la ficción, que les destroza cualquier capacidad para ser humanos. La destrucción psico-social y psico-moral sobre individuos y poblaciones enteras que han sufrido o ejecutado actos de violencia no se puede reparar con la misma velocidad con la que aquélla se puede cometer, a veces jamás se puede llegar a reparar. Todos ellos son argumentos sobre las terribles consecuencias, en muchas ocasiones, irreversibles del uso de la violencia.

c) *La violencia causa la progresiva depauperación o degradación de los fines que se persiguen.* Existen causas e ideas que cuando nacieron o fueron proclamadas aparecieron en el esplendor de toda su nobleza y justicia, nadie podría haber adelantado que con el paso del tiempo y por los medios usados podrían llegar a contaminarse de tal manera que resultarían abominables y execrables. El temible Pol Pot traspasó esa barrera cuando señaló: «Es momento de consolidar la libertad del pueblo con el derramamiento de sangre impura». Stalin contestó con toda frialdad a la pregunta de una diplomática «¿Hasta cuándo seguirá matando gente?» «El proceso continuará todo el tiempo que sea necesario» para el establecimiento de la sociedad comunista. En 1932 un periódico soviético publicaba el poema «Plaza Roja» en el que figuraban unos versos que decían: «Los rusos pueden estar hambrientos y escasos de ropa y comodidad, pero no se puede hacer una tortilla sin romper huevos». Los nazis, además, entendieron que lo que le daba vigor y fuerza a su ideología era que la violencia no era sólo un medio sino un fin en sí misma y, en esta medida, ni tan siquiera contemplaban que un exceso de violencia política o que el uso de ciertos medios violentos fuese una causa de degeneración o degradación.

Más sutiles que todo lo anterior, y en relación con la concepción de las formas de violencia estructural, están otros ejemplos menos claros pero con resultados bastante irrefutables. El exceso de celo de administradores, autoridades, economistas, etc., de los sistemas prestamistas internacionales «recomiendan» y «sugieren» ciertas recetas para que las cifras macroeconómicas cuadren en la línea imparable del desarrollo y el progreso como loables fines; en cambio, no les interesa tanto conocer cómo se cuadran esas cifras, a costa de quiénes, con qué medios, sólo están porque se haga. Esta podría ser una manera muy sutil de degradación de medios para obtener lo que parecen fines loables: el progreso de una sociedad.

En definitiva, uno de los grandes problemas que hemos planteado en los dos grupos de casos reside en la depauperación de los fines a los que puede conducir el uso de formas violentas o, tal vez, crueles e insensibles de actuación. La violencia -sea la que sea- erosiona, ¡y de qué manera!, muchos de los principios morales proclamados, vaciando y torciendo los fines justos para instalarse en perpetuar formas y componentes político-militares, tecnócratas, científicos, burocráticos, administrativistas, etc., olvidando al propio ser humano. Una vez más si valen cualesquiera medios para conseguir un determinado fin, pudiera ser una máxima ingeniosa pero en la práctica puede que nos hunda en la más profunda ciénaga del envilecimiento.

d) El peligro de la militarización de la sociedad y de los individuos. Si observamos conflictos armados que tienen años o décadas de vida, cuando éstos se resuelven con un primer pacto de paz, observamos una sociedad flagelada por la guerra y todas sus consecuencias: destrucción material, degradación humana, víctimas por doquier, heridos sin reparación, daños psicológicos, incluso anomia social, entre otros. El empleo de la violencia organizada y estructurada acaba afectando tanto a la constitución interna de la sociedad, como a aquellos componentes que la conforman: movimientos sociales, instituciones, individuos. La violencia continuada, sistematizada y su lógica de uso demandan, cada vez, más cuotas de recursos (humanos, materiales), de decisión (dejando al margen la prudencia, la templanza o la falibilidad) y de poder destructivo (irreversible).

Así, el efecto del uso prolongado de medios violentos, tanto en la violencia directa e institucional, como en la contra violencia, presenta como resultado una tendencia al autoritarismo, el despotismo y la arbitrariedad. Una misma lógica con dos polos se enfrentan. Lo que deberían ser leyes o situaciones excepcionales se acaban naturalizando o terminan por contaminar a más capas de la sociedad civil y de la esfera privada a elegir entre dos males el menos dañino, ¡difícil tarea! Se generan grupos de poder y presión (militar y violento) difíciles de controlar que, a su vez, demandan más recursos y que orientan políticas. Se puede llegar a entrar en unos círculos viciosos de rearme permanente y de inseguridad que requiere más efectivos y más medios. Las consecuencias peores para cualquier sociedad -además de una presencia permanente de la violencia en potencia y acto (ejércitos, policías, sistemas de espionaje y contra información, judicaturas y legislaciones especiales, sanciones administrativas, entre otras) y otros recursos atentos y dispuestos a ser usados- es la pérdida progresiva de libertades y derechos, además de la generación de un clima de desconfianza y temor, todos ellos valores que siempre son tejidos y capitales sociales difíciles de recuperar. En muchas ocasiones el tándem libertad-seguridad acaba disociándose a favor de la segunda. Es, en este terreno, donde la noviolencia pretende también advertirnos muy seriamente de todos estos riesgos pero, no sólo, porque la idea de la noviolencia es mantener viva la decisión y la capacidad de que existen medios y métodos alternativos al uso sistemático y arbitrario de la violencia.

BOOK