

2. La no-violencia ante la razón

Cuestiones terminológicas

No podemos valer nos del diccionario para definir la no-violencia. Tolstoi había hablado de «resistencia no-violenta al mal». Gandhi, influido por aquél, utilizó la expresión «non violence» (que pronto pasó a escribirse en inglés en una sola palabra, *nonviolence*) como equivalente al sánscrito *ahimsá*. Ahora bien, *a-himsá* significa en realidad «nocividad» («Inocencia» —de *nócere* = dañar— sería el equivalente etimológico, pero el significado actual de la palabra tiene otros matices). «Violencia», que según los diccionarios es ampliamente sinónimo de «fuerza», no traduce bien *himsá*. «No-violencia» es pues una traducción imperfecta, pero es ya un tecnicismo consagrado y sería inútil tratar de sustituirlo.

De todas maneras, es preciso despejar los equívocos que la impropiedad del término hace planear sobre el concepto. Nunca se insistirá bastante en que el no-violento no pretende renunciar a todo uso de la fuerza física, como tampoco a toda forma de coacción moral ni a toda agresividad. Recordemos que la escena de la expulsión de los mercaderes del templo, que se suele esgrimir desde posiciones tradicionales para demostrar que Cristo fue en ocasiones violento, es

reivindicada por los no-violentos como ilustración de que su actitud no pretende ser la de una mansedumbre borreguil. Que la escena fuera violenta o no, es una simple cuestión de palabras. Lo que interesa es que fue dura, enérgica, y que sin embargo Jesús no hizo mal (*himsá*) a nadie.

En el revolucionario mayo de 1968, en París, cierto joven que se creía no-violento presencié un día una brutal agresión de un gendarme contra un estudiante caído en el suelo. La reacción del joven fue instintiva e instantánea: se abalanzó sobre el gendarme, que estaba a su lado, y le sujetó haciendo posible que el otro escapara. Luego tuvo la suerte de poder escapar él también. Pero lo curioso del caso es que el joven en cuestión pasó a consecuencia de este hecho por una profunda crisis: «Yo me creía no-violento —decía—, y he visto que en unos segundos mis instintos me han vencido y mi no-violencia se ha derrumbado». Y concluía que la no-violencia era una utopía. Sin embargo, de esta anécdota podría concluirse otra cosa: que su protagonista tenía una visión deformada de la no-violencia, identificándola, como es frecuente, con la pasividad ante el mal. Habría que decirle que su actitud en aquella jornada de mayo no fue, en rigor, contraria a la moral no-violenta. Seguramente no acertó a seguir la línea ideal no-violenta: ésta hubiera sido, quizá, interponerse entre la porra del gendarme y su víctima, invitando a aquél serenamente a golpearle a él mismo. Pero en todo caso lo que hizo fue mejor que no hacer nada. Si a esto le llamamos violencia, el no-violento no tendrá muchos escrúpulos en aprobar tal violencia.

El límite absoluto del respeto a la vida

No se trata, pues, de propugnar la renuncia a todo uso de la fuerza, sobre todo en los momentos de crisis. Se trata de abstenerse de hacer mal o daño al adversario.

¿Mal físico solamente? Evidentemente no. Quien se niega a sí mismo el derecho a matar o a torturar, en modo

alguno justificará aquellas formas de violencia moral, social o económica (lavados de cerebro, amenazas, chantajes; esclavitud, opresión, explotación) que coarten gravemente la libertad del individuo. Pero ocurre que, cuando se habla de violencia moral, las palabras pierden precisión, porque cubren realidades de naturaleza diversa. Es muy difícil entonces señalar un límite claro entre lo justo y lo injusto, entre lo vituperable y lo loable. O al menos es difícil hacerlo en términos generales, sin descender al análisis de cada caso concreto.

Una anécdota de Gandhi servirá aquí para aclarar mi pensamiento. Cierta misionero cristiano le preguntó en una ocasión: «¿No son también sus ayunos una coacción, y por consiguiente una violencia moral sobre sus semejantes?». A lo cual el Mahatma respondió: «Sí, son una cierta forma de violencia; una violencia de la misma especie que la que Cristo ejerce sobre ustedes desde lo alto de la cruz».

Creo, pues, que en aras de la claridad es preferible no dar a la palabra «violencia», en el contexto de la expresión «no-violencia», otro contenido que el de ataque a la vida de un ser humano. O, para matizar más: sobre ese núcleo esencial de violencia mortífera es sobre el que recae nuestro «no» absoluto; a medida que nos alejamos de ese núcleo para fijarnos en violencias que afectan a zonas más periféricas de la persona, nuestro «no», sin dejar de ser válido como orientación, podrá estar más condicionado por las circunstancias.

Conocemos muy bien la doble objeción a que suele dar lugar aquel «no» absoluto. Por una parte, la resistencia a absolutizar en la práctica los principios morales. Esta tendencia absolutizadora se considera, a menudo con razón, como una señal de inmadurez. Más adelante¹ volveremos sobre este problema; baste por ahora con decir que, a nuestro juicio, sería injusto el no-violento que se desentendiera de los que le oponen este tipo de objeción tachándolos simplemente de «tibios» o de «superprudentes».

1. Ver p. 63.

Por otra parte, se reprocha a veces a los no-violentos una especie de fetichismo o superstición de la sangre. Y en efecto, es posible que en ocasiones la insistencia del que condena la violencia cruenta o armada dé la impresión de que se olvida que se puede también matar por la calumnia, la injusticia o la violencia de las estructuras. Es una cuestión de sensibilidad, y cada no-violento debe examinarse a sí mismo para descubrir la parte de razón que puedan tener sus críticos. Pero en general, cabe decir que reprochar al no-violento su preocupación central por la violencia física es algo así como reprochar al tisiólogo su preocupación por la tuberculosis y recordarle que existen otras enfermedades. De sobra lo sabe él. Por lo demás, el no-violento puede alegar en su favor que la violencia física o material ocupa de hecho en la patología social un puesto mucho más central que la tuberculosis en la patología humana.

Las dos vertientes de la no-violencia

Hemos visto el elemento negativo de la no-violencia. En términos generales, consiste en el imperativo de no devolver mal por mal. Como límite absoluto que no ha de traspasarse en ningún caso, hemos fijado el de no matar.

Pero la no-violencia tiene también un elemento o aspecto positivo, que se pretende subrayar cuando a menudo se emplean las expresiones «no-violencia activa» o «acción no-violenta». La no-violencia implica lucha, que no por plantearse en el terreno de las conciencias dejará de ser lucha real, palpable, incluso material; implica el empleo de armas y tácticas basadas en el principio de vencer el mal con el bien, lo que no quiere decir que se limiten a las oraciones, los consejos o la manifestación de buenos deseos, sino que deben incidir directamente en la realidad que se combate; implica iniciativa, pues el no-violento no debe esperar a que el mal se cruce en su camino (¡cuántas «bellísimas personas» viven en las nubes, sin enterarse de que el mal existe!), sino

que debe buscarlo y atacarlo allá donde se encuentra; e implica un compromiso personal, una aceptación de riesgos materiales y morales por parte del combatiente no-violento.

Las nociones de iniciativa y compromiso son capitales, a mi juicio, para dar a la no-violencia el dinamismo que puede conferirle prestigio entre aquellos cuya hambre y sed de justicia empujan por el camino del activismo. La iniciativa requiere imaginación para concebir nuevas tácticas, para abrir nuevos frentes de batalla, y decisión para llevar a la práctica los planes de la imaginación. El compromiso consiste, como hemos apuntado, en la aceptación de riesgos materiales (que no tienen por qué ser siempre menores que los que corren los ejecutores de las tácticas violentas, como lo prueban los finales trágicos de Gandhi y de King) y de riesgos morales, como son la incomprensión, el ridículo, el escándalo, el descrédito.

Si la no-violencia no consigue presentar sin equívocos su vertiente positiva, con sus connotaciones de iniciativa y compromiso, se le hará la acusación que el mundo moderno ha hecho a la religión: la de no servir sino para adormecer la combatividad del pueblo, de conducir a un idealismo estéril en cuanto supone una dimisión de las responsabilidades que el hombre debe asumir de tejas abajo.

Lector: cada vez que te encuentres con alguien que se declara no-violento, bueno será que le pidas sus credenciales de iniciativa y de compromiso. Si éstas no te satisfacen, puedes concluir que estás, en el mejor de los casos, ante un no-violento en potencia, no en acto. Tienes derecho a ser crítico ².

2. Estas líneas se escribieron en abril de 1971. Mucho después he leído un oportuno comentario de Juan Gomis publicado en *El Ciervo* en noviembre del mismo año, que reproduzco aquí para que nos sirva de aguijón a todos:

«De algún tiempo a esta parte, la polémica violencia-no violencia, parece que ha amainado. No es de extrañar. Porque, en casi absolutamente todos los casos, era una polémica puramente académica —lo cual no quiere decir que no tuviera elementos interesantes.

«Los argumentos que se enfrentaban eran opuestos. Pero, ex-

Análisis del comportamiento no-violento

Dedicaremos el resto de este capítulo a estudiar el comportamiento ideal del no-violento y las razones en que se apoya en las principales situaciones que se pueden presentar. Haremos dos grandes secciones: la no-violencia en el orden privado y la no-violencia en el orden público.

1. La no-violencia en el orden privado

El elemento negativo

Desde el punto de vista racional, me atrevo a decir que la aceptación del que hemos llamado elemento negativo de la no-violencia (no devolver mal por mal) no tropieza con grandes dificultades. La superioridad moral de aquellos que se niegan, no por cobardía sino por convencimiento, a devolver mal por mal no es una idea exclusivamente religiosa o cristiana. La encontramos también en algunos pensadores y filósofos de la antigüedad. Espiguemos tres ejemplos.

De Confucio (siglo VI al V a. de C.) son estas máximas:

Pagar bondad con bondad es alentar el pueblo al bien. Pero pagar la maldad con bondad, esto es sembrar nuestro propio bien entre los demás seres.

Y al serle preguntado lo que pensaba de «devolver bien por mal», da esta matizada respuesta:

«Excepciones excepcionales aparte, tanto la práctica de los partidarios de la violencia como la de los partidarios de la no violencia activa era y es en realidad la misma: algo que podría llamarse no violencia pasiva. ¿Tal vez se ha sido sensible a ese ridículo demasiado prolongado? Porque era absolutamente ridículo repetir con énfasis apasionado que la única solución de los problemas cívicos en el mundo era empuñar una metralleta y no empuñar jamás ninguna. Como era absolutamente ridículo repetir con énfasis parecido que la solución era realizar arriesgadas iniciativas pacíficas, y no realizarlas jamás».

¿Y qué devolverías entonces por el bien? Es preciso responder al mal con la rectitud y al bien con el bien³.

Un siglo después, Buda se expresa así:

Si un hombre alocadamente me daña, le devolveré la protección de mi cariño y buena voluntad; cuanto más daño me haga, más bondad debe partir de mí; el perfume de la bondad siempre llega a mí, y el aire triste del mal va hacia él⁴.

Algún tiempo más tarde Platón hace decir textualmente a Sócrates (en el diálogo *Critón*) que «nunca es lícito cometer injusticia ni devolver injusticia por injusticia, ni al que sufre un mal vengarse devolviendo mal por mal».

Pero que este concepto sea claro para unos pocos sabios no quiere decir que sea vivido o asimilado por el hombre ordinario. Todo el sentir de la antigüedad se expresa mejor en la ley del Talión: ojo por ojo y diente por diente. Y ello cuando el espíritu de venganza no lleva a pedir por un ojo los dos, y por un diente diez.

Al cristianismo, sobre todo, se debe la paulatina imposición de una norma moral hoy universalmente admitida en el sentir común de las gentes, independientemente de que seamos o no capaces de seguirla. Hoy reprobamos la venganza privada, hoy reprobamos el duelo. En el plano privado, pues, no consideramos normal devolver mal por mal. Si hay infracciones a esta norma, las registramos como tales infracciones y no como ejemplos a seguir. Es inútil que literatos y cineastas nos presenten frecuentemente como héroes a individuos de la más diversa catadura moral. Hoy sabemos que el que perdona tiene mayor elevación moral que el que se venga, y no caemos ya en el error de despreciar a aquél por débil.

3. Citado por Lorenzo Vidal, *Fundamentación de una pedagogía de la no-violencia y la paz*, Alcoy 1971, 30-31.

4. *Ibid.*, 17.

Vencer el mal con el bien, devolver bien por mal, no es ciertamente lo más frecuente en las relaciones entre hombres. Pero tampoco este principio ofrece dificultades desde el punto de vista racional. La conciencia colectiva lo aprueba, y comprende su eficacia. Podrían citarse muchos ejemplos tomados de hechos históricos o de fuentes literarias. Recordaré tan sólo un episodio de una novela de Armando Palacio Valdés, *Tristán o el pesimismo*, que se me ha quedado grabado en la memoria desde que lo leí en mi adolescencia, muchos años antes de que yo oyera hablar de Gandhi.

Tristán, hombre de ánimo sombrío y batallador, viaja en tren. Ese día está especialmente malhumorado, y tiene un incidente con otro viajero a quien usurpa su sitio al lado de la ventanilla. El viajero se lo hace notar llanamente, pero Tristán no es hombre para humillarse cediendo en una cosa así. El otro se instala disgustado en otro asiento, y el viaje transcurre en silencio hasta acercarse el tren a Madrid. Entonces Tristán se asoma a la ventanilla, y un golpe de viento le arrebató el sombrero.

Grave contratiempo, tener ahora que salir a la calle y llegar a casa sin sombrero (téngase en cuenta que estamos en el siglo XIX). ¡Qué vergüenza! Pero lo peor es el regocijo interior que Tristán cree adivinar en las dos señoras que han sido testigos tácitamente desaprobadores del incidente anterior, y más aún en su propio contrincante de hace unas horas. Le lanza una mirada furibunda de soslayo, como si fuera el culpable de su desgracia. Su indignación es tal, que a cualquier comentario que a ese caballero se le ocurra hacer, será capaz de provocarle en duelo.

El caballero, en esto, se levanta. Busca en la redecilla de equipajes. Coge una sombrerera, la abre, saca un sombrero y se lo ofrece con naturalidad a Tristán: «Mañana me lo devolverá usted, yo tengo otro y no necesitaré este». Tristán queda completamente derrotado.

La legítima defensa

No podemos eludir la cuestión batallona de la legítima defensa, argumento que muchos consideran decisivo contra la viabilidad de las posiciones no-violentas.

Quienes se aferran a la legítima defensa como excepción a la regla de no-violencia suelen recurrir a planteamientos esquemáticos y simplistas: una madre está con su hijo de pocos meses. Aparece un gangster que quiere matar o raptar al niño. La madre tiene a su alcance una pistola. ¿Tirará para defender a su hijo?

El no-violento lo niega: matar para defender una vida es una contradicción. Nadie debe atribuirse el derecho de decidir que una vida vale más que otra, ni producir un mal cierto para evitar un mal futuro o hipotético.

¿Con qué derecho decimos que la vida del inocente vale más que la del culpable? Desafío a los teólogos cristianos a que encuentren argumentos bíblicos para sostener esa tesis, tan contraria al espíritu que dictó las parábolas del hijo pródigo o de la oveja perdida. ¿No está más necesitado de ayuda el pecador que el justo? Y si desde el punto de vista racional la tesis parece defendible, en realidad su base es pasional y no racional. Los mismos que aquí conceden tanto valor a la vida de un inocente, se las ingeniarían para sacrificarla si el tal inocente se encuentra al lado de una central eléctrica que conviene bombardear en caso de guerra.

¿Qué hará entonces la madre de nuestro ejemplo? ¿Aceptaré impasible el sacrificio de su hijo? ¿No es esto inhumano?

Para defender de tal acusación a esa madre hipotética, observemos lo siguiente:

a) El planteamiento es artificioso. Una madre de sentimientos pacíficos nunca se verá en esa situación:

Primero, porque no poseerá una pistola. Es un hecho que la mayoría de nosotros, al no tener ni desear armas, hemos realizado una opción implícita previa en favor de la no-violencia. Excluimos a priori la posibilidad de matar y preferimos afrontar el peligro hipotético de una agresión.

Segundo, porque si un azar pusiera la pistola a su alcance, no la sabría manejar.

Tercero, porque su reacción instintiva será de otro tipo: interponerse en el camino del agresor, forcejear con él, ofrecerse ella misma como rehén.

b) En todo caso, lo importante no es lo que esa madre haga o deje de hacer en un momento de crisis, ni se le puede reprochar entonces que no acierte lo mejor. Lo importante son sus opciones cuando estaba en condiciones de optar: su adhesión a una línea pacífica de conducta, la preparación y el desarrollo de su conciencia moral a lo largo de su vida. Si el caso caricaturesco de la madre homicida viniera a darse, acaso no habría que reprocharle mucho el concreto gesto homicida; lo que habría que reprocharle es el tener una pistola en casa y el haber aprendido a manejarla.

c) De hecho, si buscamos en las secciones de sucesos de los diarios, difícilmente encontraremos un caso de homicidio en legítima defensa que parezca justificado a la opinión pública. Casos así sólo se encuentran en el cine o en las novelas. Mucho más fácil, en cambio, es que encontremos casos de abuso de la legítima defensa, pues es algo conatural a esta institución la tendencia a abusar de ella. Si el lector quiere hacer la experiencia y examina sistemáticamente los periódicos buscando casos que ilustren nuestro problema encontrará, por ejemplo, el caso del buen burgués que por la noche oye un ruido en su jardín, ve una sombra, saca su escopeta de caza, dispara y mata a un jovencuelo que no había ido sino a robar peras; o el caso del que mata en parecidas circunstancias a un hombre que por la noche se acerca a su coche aparcado con la supuesta intención de robarlo; o el caso del agredido a bofetadas que responde a puñaladas o a tiros. Incluso cuando es la fuerza pública quien protagoniza esos casos, la opinión suele ser adversa, como veremos más adelante.

Psicología de la no-violencia

Es importante conocer el mecanismo psicológico de la respuesta no-violenta para comprender su posible eficacia. Sigamos en este punto las observaciones del norteamericano Richard Gregg ⁵.

Un hombre que ataca a otro con violencia física espera normalmente dos tipos de respuesta: una es el miedo, que se manifestará en forma de sumisión a la violencia o en forma de huida; otra es la devolución del golpe. En ambos casos, la respuesta esperada da al atacante cierta seguridad moral: le revela que pisa terreno firme, que la iniciativa es suya, y le da el sentimiento de que ha elegido bien los métodos.

Pero supongamos que la respuesta es diferente. El agredido no manifiesta miedo, sino calma y firmeza. No recurre a la contraviolencia, sino que recibe los golpes con serenidad. No ofrece resistencia en el plano físico, *pero la ofrece en el plano moral*. No se calla, sino que insiste en su opinión. Se muestra dispuesto a resolver el conflicto de manera racional y justa.

¿Qué le ocurre entonces al agresor? Quizá al principio pensará que el otro es cobarde, o que es tonto. Mas pronto saldrá de su error, si el no-violento permanece firme.

En este punto, es importantísimo insistir en la necesidad de que el no-violento se muestre perseverante en su actitud. Si se trataba tan sólo de un tímido ensayo de no-violencia, puede cundir el desánimo al primer envite, y entonces no sólo no se habrá adelantado nada, sino que se habrá contribuido una vez más a dar prestigio a la conducta violenta.

Supongamos, pues, que el no-violento tiene entereza de ánimo suficiente para superar el miedo al ridículo y a la humillación y persiste en su actitud pacífica pero firme. Es entonces cuando el agresor pierde su equilibrio moral.

5. B. Gregg, *The power of nonviolence*, London 1960, capítulo 2: «Moral jiu-jitsu».

Dice Gregg que la no-violencia es una especie de jiu-jitsu moral». Nosotros podríamos traducir «toreo moral», recurriendo a una imagen que nos es más familiar. Se quiere decir con esto que el no-violento, al no oponer al agresor la fuerza contraria que éste esperaba encontrar, hace desembocar su fuerza bruta en el vacío y le hace perder el equilibrio (moralmente, insistimos en ello; porque en lo material, el no-violento ha de estar dispuesto a recibir los golpes).

El agresor queda sorprendido y desorientado. No está preparado para combatir en este terreno. La amabilidad del agredido le desconcierta.

Si hay espectadores, la inseguridad del atacante es mayor. Instintivamente se mira a sí mismo con los ojos de ellos. Ve el contraste de las dos conductas, y siente pesar sobre sí el juicio condenatorio de los espectadores. Se siente inferior.

En la escena de Palacio Valdés antes evocada, el novelista sabe poner bien de manifiesto el importante papel jugado por las dos señoras testigos de la conducta intemperante de Tristán, con su silencio cuyo sentido no escapa a éste.

2. *La no-violencia en el orden público*

a) En política interior:

El no-violento ante la injusticia social

El punto de vista del oprimido

Creo que muchos, si no todos, estaremos de acuerdo con este punto de partida: la violencia opresora siempre es condenable. Cuando hay explotación del hombre por el hombre, nunca está justificada la violencia del explotador. La única que plantea problema moral es la violencia del oprimido que trata de liberarse de su opresión. (Cuestión que dejamos de momento de lado, pero sobre la que volveremos, es la violencia ejercida contra el que abusivamente o sin razón se considera oprimido).

¿Qué puede hacer, pues, el oprimido que no quiere ser violento?

Consideremos las características de una situación típica, que puede darse en cualquier país gobernado por un tirano o por una minoría más atentos a sus propios intereses que a los de la colectividad⁶.

El opresor, en general, prefiere una forma de violencia larvada. Se trata de prolongar unos derechos adquiridos, una situación de hecho. Por lo tanto, nada de choques abiertos. Se emplearán buenas palabras, se invocarán los grandes principios: el orden, la tradición, la legalidad, incluso la justicia o la democracia; o bien, según el cariz político del gobierno opresor, el socialismo, el internacionalismo proletario, etc.

La masa deja hacer. A muchos les engaña la propaganda. Otros creen que la política no es cosa suya. Otros, por egoísmo, no quieren complicarse la vida. Otros se sienten impotentes.

En esta situación, el no-violento exige ante todo *reaccionar*. Ya hemos visto que el verdadero no-violento es exigente en rechazar la pasividad. Se alza contra la complicidad del silencio, contra la pereza o la inercia, contra la cobardía, contra la indiferencia en fin, que es lo más opuesto al amor. Exige reaccionar *a tiempo*, antes de que sea tarde. Si se deja que la situación se deteriore, que se avance en el camino de la injusticia y la violencia, más difícil será un arreglo justo y pacífico. Por ello, no es excusa la levedad de una injusticia. Y exige, además, que la reacción se haga *en el plano de la conciencia*. Su objetivo no es dar la vuelta a la tortilla, hacer que el opresor sea oprimido, sino hacer que cese la opresión. Su ataque se dirige a la conciencia del opresor, con miras a redimirle. Habla también a la conciencia de la

6. En lo que sigue, mis reflexiones están hilvanadas en parte sobre el cañamazo del trabajo del jesuita belga J. Delepierre publicado con el título *La non-violence: un langage?*: Cahiers de la Réconciliation (boletín de los grupos de lengua francesa del Movimiento Internacional de la Reconciliación) 5-6 (1969).

masa, en la que busca el aliado y el testigo de su lucha. Trata de ejercer, en suma, la «presión moral liberadora» en la que, según Hélder Câmara, se cifra la no-violencia.

¿Cómo reaccionar concretamente? Existe una escalada de medios: el no-violento no utilizará los más graves si basta con los que causen menos estragos.

a) *La denuncia*. El padre Llanos ha visto con lucidez el papel central que juega la denuncia en las tácticas no-violentas, entendiendo por denunciar «reaccionar ante el mal no sólo huyendo de él, o evitándolo, como más o menos se nos ha enseñado siempre, sino dándole cara, oponiéndole rostro, llamándole con su nombre, sin prioridades acerca de los inconvenientes que al tal denunciador se le pueden suceder por el hecho de atreverse a tamaña osadía»⁷. Ha insistido además en señalar la maduración social que a través de los siglos se ha registrado, en el plano religioso y en el civil, en virtud de la cual la denuncia de los males, antaño considerada como un privilegio del poder o en todo caso de personas responsables, pasa ahora a ser un derecho y un deber de todo ciudadano:

Siguiendo esta línea, vivimos años en los que la denuncia de tal modo ha sido incorporada con todos los honores a la vida y actividad de los hombres que la confluencia de tres palabras hoy cargadas de actualidad y promesa nos lo dicen todo; éstas son contestación, diálogo, objeción de conciencia⁸.

¡Cuántas injusticias mueren en la cuna merced a un simple acto de denuncia o protesta! ¡Cuántas que luego se convierten en problemas ponzoñosos podían haber muerto si no fuera por la cobardía o la inercia de los que presenciaron su nacimiento!

La denuncia puede hacerse en primer lugar ante las personas responsables. El no-violento va al encuentro de la persona de hombre a hombre, de hermano a hermano, sin

7. J. M.^a de Llanos, *La denuncia no violenta*, Madrid 1970, 32.

8. *Ibid.*, 47.

odio, sin miedo, sin amenazas. Es aplicable aquí lo dicho sobre la psicología de la no-violencia en el orden privado: el opresor, que espera la reacción del oprimido en posición de antagonismo, ve que se le invita a situarse en el plano de la razón y el diálogo. Puede ocurrir que eso le desconcierte; el no-violento habrá ganado al menos su estima y su respeto. En el peor de los casos, el no-violento no habrá echado leña al fuego de la pasión injusta del opresor.

Pero no basta dirigirse a las personas. La no-violencia no cae en la ingenuidad de esperar todo de la sensibilidad de la conciencia del adversario. Los reproches que se hacen a la no-violencia en este sentido son infundados, pues la denuncia no-violenta no se limita a atacar a las conciencias individuales, sino que ataca también a la conciencia de las estructuras sociales (que también la tienen) y remueve la conciencia de la opinión pública.

En la práctica, en esta primera fase, la acción del no-violento frente a una situación de opresión vendrá a coincidir con la acción del liberal, del socialista o incluso del marxista de oposición: se dirigirá a la opinión, publicará informaciones, hará gestiones ante las autoridades sindicales, políticas o religiosas. Un buen no-violento, igual que un buen político o un buen marxista, necesita una preparación técnica además de moral: debe seguir atentamente los acontecimientos de la actualidad política y social; saber descubrir las desviaciones nacientes para atajar el mal en sus comienzos; saber fijar el objetivo preciso de una acción; ser capaz de comunicar a los participantes el entusiasmo, la perseverancia, el dominio de sí; tener, en fin, dotes de organizador.

Hay una forma de denuncia no-violenta que merece especial mención: el *ayuno* o huelga del hambre. En cuanto denuncia, el ayuno se propone en general llamar la atención sobre una injusticia. Pero puede también tener otros fines: preparar el ánimo para otra acción no-violenta, o dar más fuerza a una petición.

El ayuno puede ser individual o colectivo, a plazo fijo o indeterminado. El ayuno a plazo fijo fue practicado mu-

chas veces por Gandhi, y también lo han practicado otros muchos no-violentos. Recordemos tres ejemplos entre muchos. En Roma, durante el Concilio Vaticano II, veinte mujeres de diversos países ayunaron durante diez días para recabar la atención de los padres conciliares sobre la doctrina de la no-violencia. En San Sebastián, en 1970, durante los días agitados del proceso de Burgos contra varios militantes de ETA, ocho personas ayunaron públicamente durante siete días en un intento por contribuir a dar paz a los espíritus. En Madrid, en 1972, diez personas ayunaron durante la semana en que estuvo reunida la Conferencia Episcopal para pedir a los obispos españoles que se interesaran por la suerte de los objetores de conciencia condenados a largas penas de prisión.

En el ayuno indeterminado o a muerte, el ayunante declara que no tomará alimentos mientras sus peticiones no sean atendidas. Esta arma, por cuanto pueda tener de autoinmolación, ha dado lugar a vivas controversias entre los moralistas desde que la utilizó en 1921 el alcalde de Cork, Terencio Mac Swiney para protestar contra su encarcelamiento por los ingleses con ocasión de las luchas por la independencia de Irlanda. En aquel caso el ayuno ilimitado condujo efectivamente a la muerte del ayunante al cabo de setenta días. Con más éxito adoptaron esta posición extrema Gandhi en la India (dos veces en su vida), Danilo Dolci en Sicilia para obligar a los poderes públicos a tratar de poner remedio a las miserables condiciones de vida en las poblaciones más pobres de la isla, y Louis Lecoïn en Francia para arrancar a De Gaulle la promesa de un estatuto que reconociera el derecho a la objeción de conciencia. Citemos también, entre nosotros, las varias huelgas de hambre de Luis María Xirinacs, entre ellas una de 23 días desde navidad de 1970 para obtener cierto grado de compromiso de las «fuerzas vivas» de Cataluña en la lucha por un régimen democrático, y otra que inició en la prisión el 1 de diciembre de 1973 y que duró 42 días. Recordemos asimismo que en tiempos recientes han recurrido a la huelga de

hambre ilimitada, en varios países, militantes políticos que no se inscribían en la línea doctrinal de la no-violencia, y que más de una vez el sacrificio de éstos llegó hasta la muerte.

Gandhi recomendaba mucha cautela en cuanto al ayuno indeterminado, arma peligrosa que puede hacer capitular al adversario sin convencerle de la superioridad moral del que la emplea. O dicho de otra manera, dejándole la sensación de que cede a un chantaje.

¿Qué pensar? Pese a todo el respeto y la admiración que merecen quienes están dispuestos al sacrificio de sus vidas, debo decir que el ayuno a muerte me inspira reservas. Me hace pensar en el suicidio por el fuego, ese otro testimonio heroico que no puedo aprobar. Hay diferencias, claro está, entre matarse y dejarse morir, entre suicidarse y poner la vida en peligro, entre dar la vida y ofrecerla. Pero temo que el pueblo llano vea aquí la misma sutileza escolástica que, en los autores que quieren justificar la guerra, les hace distinguir entre «matar a un inocente» y «cooperar indirectamente a la muerte del inocente».

b) Si la denuncia pública no es legalmente posible, el no-violento *desafía las prohibiciones*.

Supongamos que el opresor prohíbe toda protesta pública, amordaza toda voz discordante. El no-violento rehuirá entonces la tentación de la clandestinidad. No es que la condene; incluso puede verse obligado a recurrir ocasionalmente a ella; pero para él es una cuestión de principio el buscar la fuerza moral que da el actuar a rostro descubierto. La llamada a la conciencia no se puede hacer desde la clandestinidad o el anonimato.

Al desafiar así las prohibiciones para ejercitar su derecho a la denuncia, el militante se expone consciente y abiertamente a las iras del opresor. Así Hélder Câmara al denunciar las torturas en el Brasil, o al hacerlo en París cuando no le dejan hablar en su país, aun sabiéndose amenazado de muerte. Así los intelectuales rusos que repartieron octavillas en la Plaza Roja de Moscú para protestar contra

la invasión de Checoslovaquia en el verano de 1968, afrontando la hipócrita represión que se ha ejercido sobre algunos de ellos en forma de internamiento en establecimientos psiquiátricos. Así, en este año 1973, las resonantes declaraciones de Sajarov y de Solyenitsin a la prensa extranjera sobre el desprecio de los derechos humanos en la Unión Soviética. Así también las recientes denuncias, por misioneros españoles y portugueses, de las atrocidades cometidas por el ejército portugués en Mozambique.

c) Supongamos que la denuncia es insuficiente, que la situación se agrava. Puede recurrirse entonces a los que llamaremos medios de *coacción negativa*: la no cooperación, con su forma principal que es la huelga, arma no-violenta tradicional del proletariado; el boicot; la desobediencia civil en sus diversas formas, entre ellas sobre todo la negativa a pagar impuestos.

La desobediencia civil es el medio no-violento ideal. Se basa en la evidencia de que todo gobierno tiránico deriva su fuerza del consentimiento de los oprimidos, idea que ya en el siglo XVI desarrolló Etienne de La Boétie en su *Discours de la servitude volontaire*, obra que ha llegado a ser considerada como clásica en la literatura no-violenta. Si todos se ponen de acuerdo para desobedecer, no hay tiranía posible. Pero si en teoría este medio es eficacísimo, en la práctica es naturalmente muy difícil de organizar.

He aquí como se expresaba Martin Luther King pocos meses antes de caer asesinado:

La protesta no-violenta debe ahora madurar para alcanzar otro nivel y corresponder a una impaciencia mayor en los negros y a una resistencia reforzada en los blancos. Este segundo nivel es la desobediencia civil en masa. Necesitamos algo más que una afirmación ante la sociedad; necesitamos una fuerza que interrumpa su funcionamiento en ciertos puestos clave. Esta interrupción, sin embargo, no debe ser clandestina o subrepticia. No es necesario vestirla de un romanticismo de guerrilla. Debe presentarse a rostro descubierto y, sobre todo, ser realizada sin violencia por grandes masas. Si, para hacerla fracasar, es preciso llenar las prisiones, no se conseguirá con ello sino hacer más claro su significado... Dislocar el funcio-

namiento de una ciudad sin destruirla puede ser un acto más eficaz que una revuelta porque es más duradero, más oneroso para la sociedad, sin ser inútilmente destructor. En fin, es un medio de acción social que el gobierno puede más difícilmente reprimir por la fuerza ⁹.

d) Un grado más: los medios de *coacción positiva*.

Puede ser que, pese a los esfuerzos anteriores, o incluso tomándolos como pretexto, el opresor, lejos de ceder, pase de la violencia larvada a la violencia de hecho: prisión, tortura, destituciones, confiscaciones, deportaciones.

Los combatientes pacíficos todavía pueden continuar su escalada con los medios de coacción positiva: manifestaciones multitudinarias, sentadas, ocupación de edificios públicos o de lugares de trabajo ¹⁰, obstrucción de carreteras, sabotaje, etc. Tales medios les parecerán aceptables en la medida en que no sean un tránsito forzoso a la violencia cruenta.

¿Manifestaciones? Sí, a condición de que se den consignas de comportamiento pacífico y de que se tenga suficiente seguridad de que la gente está preparada para seguir esas consignas.

¿Ocupación de edificios o de lugares públicos? Habrá que extremar las precauciones e insistir en el carácter no-violento de la acción.

¿Destrucciones materiales? Pueden ser simbólicas, como la quema de periódicos para protestar contra informaciones inexactas, o la quema de cartillas militares o condecoraciones. Pueden ser también sabotajes encaminados a entorpecer

9. M. L. King, *El clarín de la conciencia*, Barcelona 1973.

10. Aunque no encaje precisamente en la hipótesis de lucha contra un gobierno tiránico evocada en el texto, la actuación de los trabajadores en el conflicto de la firma relojera Lip, en Francia, merece ser destacada como ejemplo muy significativo de tácticas no-violentas en las luchas sociales. Los trabajadores de Lip desafiaron impunemente durante varios meses en 1973 (ocupando primero la fábrica, y después mediante la fabricación y la venta clandestina de relojes) a un gobierno demasiado atento a los intereses de los capitalistas y demasiado indiferente a los de los asalariados, forzándole a una solución negociada que pudo interpretarse como una notable victoria de la clase obrera.

los mecanismos de la guerra o de la injusticia. Mucha celebridad en los Estados Unidos alcanzó el caso de los dos sacerdotes hermanos Daniel y Philip Berrigan (el primero jesuita, el segundo hoy secularizado), que en noviembre de 1968 se apoderaron por sorpresa de los ficheros de un centro de reclutamiento y los quemaron públicamente en la calle rociándolos con napalm mientras, en corro con otras siete personas (entre ellas una monja) rezaban por las víctimas de la guerra en el Vietnam.

Las destrucciones pueden ser también un medio de presión económica excepcionalmente admisible.

Insistamos sin embargo en que tales actos corren el riesgo de excitar los ánimos y de derivar por accidente en violencias sangrientas.

e) Llegamos a la última extremidad: todas las tácticas no-violentas han fracasado, o sus efectos parecen demasiado lentos a los impacientes. ¿Habrá que recurrir, para implantar una sociedad justa, a los *procedimientos cruentos*?

Tales procedimientos pueden reducirse fundamentalmente a tres: el tiranicidio, la revolución violenta, la guerrilla.

Pero antes de ver el juicio que estos medios merecen al no-violento, conviene que volvamos la vista atrás para aclarar un par de problemas pendientes.

El punto de vista del gobernante

¿No adolece de parcialidad la anterior presentación de la escalada de medios no-violentos? Hemos hablado siempre del «no-violento» frente al «opresor». Se puede objetar que es un prejuicio presentar a priori al no-violento como justo, y al gobernante como opresor. ¿Y si el gobernante es justo y el no-violento es un hipócrita o está equivocado?

La objeción es válida. Repasemos, pues, la escalada desde el punto de vista de un gobernante justo.

Ante todo, la denuncia. El no-violento (hipócrita o equivocado) denuncia sin razón supuestas injusticias, acudiendo

a las personas responsables, o bien dirigiéndose a la opinión mediante la prensa, octavillas, etc.

El gobernante justo (que sería el verdadero no-violento) no tratará de amordazar al denunciante. Responderá con calma, seguro de su razón.

He aquí, sin embargo, que el no-violento, obcecado, trata de movilizar a la opinión para huelgas, boicots, manifestaciones de masas (quizá con el fin inconfesado de alterar el orden público).

El gobernante justo no perderá la cabeza y dejará hacer. Jamás tomará la iniciativa de la represión violenta. Si le asisten el derecho y la razón, estará seguro de que ninguna manifestación pacífica podrá soliviantar al pueblo.

Si los agitadores dejan de ser pacíficos, utilizará contra ellos la fuerza; no la violencia sangrienta, pues un buen gobernante tiene medios técnicos de evitarla. Es explicable que, en este caso de agitadores que han arrojado la máscara no-violenta, el gobernante se sienta tentado a no ver en ellos sino a enemigos de la sociedad que merecen ser tratados como vulgares delincuentes. Punto de vista que el no-violento sincero estará dispuesto a aceptar, a condición de que también a los vulgares delincuentes se les trate como a seres humanos: nada de torturas, nada de penas degradantes, y desde luego abolición de la pena de muerte, esa reliquia de viejas concepciones penales que, en la Europa occidental, sólo conservan los códigos penales de Francia y España.

Pero volvamos a la hipótesis de la manifestación pacífica. Supongamos que los no-violentos consiguen movilizar contra el gobierno a un número considerable de ciudadanos, aunque no a la mayoría. El gobernante justo no les hará la ofensa de suponerles totalmente desprovistos de razón: negociará, tratará de comprender y de llegar a una solución satisfactoria.

Un paso más: los no-violentos protestadores llegan a ser mayoría.

En tal caso, el gobernante que no ceda no podrá ser considerado ya como gobernante justo. Aun cuando el pueblo

se equivoque, su voluntad debe ser respetada, tanto por principio ético como para evitar males mayores.

Punto de vista éste que estamos dispuestos a defender igualmente frente a los discípulos de Mussolini y frente a los discípulos de Stalin.

Una reflexión de actualidad

Extendamos aquí al sector público lo que habíamos dicho sobre los abusos de la legítima defensa en el sector privado.

Los insensatos izquierdistas (o tal vez los sicarios pagados por insensatos izquierdistas) que el 1 de mayo de 1975 asesinaron a un policía en una calle de Madrid no podían hacer nada mejor para fomentar la lamentable proclividad de la fuerza pública española a hacer uso de las armas con el pretexto de la legítima defensa. Seis días después, una insólita manifestación de policías y de extremistas de la derecha paseaba impunemente por las calles carteles en que, al paso que se atacaba duramente al gobierno y a los obispos «rojos» (?), reclamaba mayor dureza contra «la hez»: «La hez sólo asesina cuando los gobiernos son débiles», «queremos garantías para las fuerzas de orden público», «viva la policía», etc.

Situemos estos episodios en su contexto. En los años precedentes, diversos hechos luctuosos habían levantado voces de alarma en la sociedad española sobre la forma de actuar de la fuerza pública frente a las multitudes. En junio de 1972, el secretariado «Justicia y Paz» de la archidiócesis de Barcelona contabiliza diez muertos y numerosos heridos en el transcurso de dos años y medio, «víctimas de la actuación de la fuerza pública, que ha hecho uso de las armas contra multitudes desarmadas: Erandio, Granada, Eibar, Madrid, Barcelona, Ferrol».

Estos y otros toques de atención emanados de diversos sectores sociales no consiguieron por entonces cambiar la actitud de las autoridades. En noviembre de 1972, el mi-

nistro de Gobernación declaraba: «Pensar que las armas de fuego no han de ser utilizadas es erróneo. Se usarán con toda energía si es necesario... Es peligroso enfrentarse con la fuerza pública. Mientras no se llegue a ese convencimiento no habrá verdadero orden. Y el orden será mantenido a toda costa».

Este concepto del orden y de su defensa no tardó en producir una nueva víctima: 3 de abril de 1973, un obrero muerto y varios heridos en San Adrián de Besós al proceder la fuerza pública a desalojar a unos dos mil obreros de sus tajos, que ocupaban en actitud pacífica para apoyar sus reivindicaciones laborales.

¿Legítima defensa, una vez más? ¿Fue proporcionada la reacción de la policía? No fue esta la opinión general, recatemente interpretada por el cardenal Jubany, arzobispo de Barcelona, quien inmediatamente alzó la voz para reprobar la violencia sin dejar de denunciar las «situaciones injustas que oprimen e impiden el libre ejercicio de los derechos más elementales», añadiendo: «También es muy de desear que se arbitren medios técnicos idóneos para la actuación policial ante cualquier enfrentamiento. En toda contingencia estos medios deben ser proporcionados, para evitar consecuencias irreparables».

Esta vez, el clamor llegó a las altas esferas. Todo induce a creer que un mes después, en vísperas de las manifestaciones esperadas para el 1.º de mayo, se habían dado a la policía órdenes claras de no utilizar las armas. Si esto fue así, ha de considerarse como una victoria de la no-violencia, conseguida con la sangre de algunos pacíficos trabajadores.

Victoria fugacísima, no obstante, malograda por el imbécil asesinato del 1 de mayo. ¿Cuántas más víctimas inocentes serán ahora necesarias para que los guardianes del orden lleguen de nuevo a pensar que no es necesario matar para defenderse?

A la violencia ejercida desde el poder siempre le será útil, para justificarse, la presencia de una pequeña dosis al menos de violencia subversiva. Háganse todos los distinguos

que se quiera sobre las motivaciones de una y otra violencia: lo cierto es que cada una alimenta a la otra.

*Implicaciones políticas de la no-violencia*¹¹

Esto nos lleva de la mano a tratar de responder a una pregunta que más de una vez hemos oído formular: ¿cuál es el color político de la no-violencia, si tiene alguno? ¿o bien pretenden los no-violentos declararse neutrales en la palestra política?

La no-violencia no es apolítica. Una no-violencia estrictamente apolítica no sería auténtica, porque no podría ser activa. Aunque sólo sea por ser fiel a las exigencias de iniciativa y compromiso que hemos señalado como determinantes de la proyección dinámica de la no-violencia, el no-violento no puede dejar de interesarse por los asuntos públicos.

Pero no es ésta la respuesta que buscan los que se interrogan por el color político de la no-violencia. Lo que ellos quieren saber es si la doctrina de la no-violencia tiene unos análisis políticos propios, si se vincula a unas determinadas concepciones socioeconómicas, o si por el contrario se limita a propugnar una táctica pacífica que es aplicable, por su carácter instrumental, a cualquier concepción política.

Diré lo que me parece al respecto, sin pretender expresar más pensamiento que el mío propio. La no-violencia es una táctica, ciertamente; pero es también la práctica sincera y sin reservas de un principio político fundamental: el principio del respeto a la persona humana, a *toda* persona humana. Repito, porque esto es importante: la práctica *aquí y ahora* de ese principio de respeto al hombre, y no meramente su enunciado como objetivo a plazo más o menos largo. La consecuencia es que toda política que tenga como

11. Para profundizar más en lo tratado bajo este epígrafe puede verse la recopilación de textos de varios autores realizada por mí bajo el título *La no-violencia, arma política*. Barcelona 1976.

centro al hombre concreto y real, que procure la satisfacción de sus necesidades, llámese esa política socialismo, humanismo o personalismo, tendrá la adhesión del no-violento. Y al contrario, toda política que sacrifique o postergue al hombre invocando el interés del estado, la nación o la colectividad, así como —evidentemente— toda política que para satisfacer los intereses particulares de un grupo o de una clase impida a otros hombres la realización de sí mismos, manteniéndolos en un estado de alienación u opresión, esas políticas serán recusadas por el no-violento.

De hecho, en la fase actual de evolución de las instituciones políticas en el mundo, es muy difícil, si no imposible, que la no-violencia se presente como otra cosa que como una fuerza de oposición. Nunca ha habido ni hay ahora en la tierra gobierno alguno que respete al hombre, ni en la teoría ni en la práctica, como el no-violento pretende que se le debe respetar. No nos dejemos deslumbrar por declaraciones sonoras. «El hombre es portavoz de valores eternos», afirmaban con frase a la vez nebulosa y profunda nuestros paradójicos teorizantes falangistas; mas no deducían después todas las consecuencias de su afirmación. Porque el reconocimiento legal de la pena de muerte o de la guerra (basten estos dos ejemplos para nuestro objeto, con lo que nos evitaremos aludir a otras formas de menosprecio de los derechos humanos) equivale a anteponer a aquellos «valores eternos» unos valores contingentes, por más que se cubran éstos con las etiquetas de «bien común» o «patria».

El problema de la actitud del no-violento ante el poder político radica en la dificultad (para muchos imposibilidad) de concebir que este último pueda existir sin violencia. Si decir Estado significa decir derecho a ejercer la violencia para imponer el respeto de la ley, entonces no-violencia absoluta significaría tanto como anarquismo.

Y en efecto, hay una corriente de simpatía mutua entre anarquismo y no-violencia; cosa que es preciso decir, aunque corramos el riesgo de escandalizar a los que no conocen

más anarquismo que el violento y romántico de los atentados terroristas o de los milicianos de la FAI. Pero juzgar el pensamiento ácrata por los terroristas y milicianos sería tan injusto como juzgar el cristianismo por los inquisidores o los «guerrilleros de Cristo Rey» de nuestros días.

Jean Marie Muller ha hecho una defensa clara, valiente y documentada, desde el punto de vista de un no-violento cristiano, de la «intuición anarquista»¹². Esa intuición apunta, no a una sociedad sin disciplina, sino a una disciplina consentida libremente; no a una sociedad imperativamente organizada desde arriba, sino voluntariamente estructurada desde abajo, a base de la federación de pequeñas comunidades autónomas. En esta perspectiva, dice Muller,

...el anarquismo no es pues el desorden, como comúnmente se entiende, sino el orden perfecto que viene de la libre obediencia de cada uno a la ley de Dios inscrita en su corazón. Hay que definir pues posiblemente el anarquismo por la autonomía: cada uno se gobierna a sí mismo sometiéndose a las leyes universales descubiertas por él en sí mismo. «Cada uno hace lo que quiere», pero cada uno quiere lo que es justo y hace lo que está bien. Y esta libertad es precisamente la libertad de los hijos de Dios. Por ello el anarquismo debe ser introducido en la perspectiva cristiana. Que las iglesias en el pasado no hayan tenido ningún sentido de la verdad del anarquismo, y que éste haya estado ligado casi siempre a una filosofía atea, eso es sólo accidental y no hubiera debido suceder¹³.

Tranquilicemos, sin embargo, a quienes temen vernos derivar hacia la utopía. Nos damos cuenta de que para que «cada uno quiera lo que es justo y haga lo que está bien» no basta con decirlo o desearlo, sino que es preciso un difícil proceso educativo. Lo que en la no-violencia pueda haber de simpatía por el ideal anarquista no pasa de ser una

12. J. M. Muller, *L'évangile de la non-violence*, Paris 1969, capítulo 5. Hay ed. española (Marova-Fontanella, 1973), pero no me atrevo a recomendarla porque la deplorable calidad de la traducción hace incomprensibles muchos pasajes.

13. *Ibid.*, 112-113.

orientación, y en modo alguno una voluntad de suprimir el estado, quemando etapas hacia el ansiado reino de Dios sobre la tierra. Dejemos que las generaciones futuras, aquellas que consigan algún día eliminar toda forma de violencia de las relaciones entre los hombres, resuelvan la cuestión de si la nueva forma de organización política y económica de la sociedad ha de ser todavía el estado o si será tan distinta de la actual que merecerá más bien otro nombre. Digamos, con Muller, que lo que nos importa y lo que creemos posible, hoy por hoy, es la renuncia a la violencia cruenta, pero que admitimos la necesidad de una cierta fuerza coactiva de las autoridades:

Existe ciertamente un derecho de legítima defensa de la sociedad contra aquellos que, rehusando someterse a la disciplina común, vinieran a amenazar la paz interior. Una «policía» es, pues, necesaria para asegurar el «mantenimiento del orden». Pero importa también aquí no escatimar esfuerzos para que métodos no-violentos sustituyan a los métodos violentos. Tampoco aquí debe servir la legitimidad de la defensa para fundar la legitimidad de la violencia que se ejerce contra la persona humillándola y degradándola ¹⁴.

Por lo demás, la opción no-violenta es en su propia praxis mucho más revolucionaria de lo que pudiera parecer a quienes la reducen a la categoría de «método». Es revolucionaria precisamente por revisar las concepciones «tradicionales» de la revolución, si vale la paradoja. Desde una óptica socialista, así lo reconoce el joven profesor alemán Theodor Ebert:

Por mi parte, pienso que para un socialista humanista y para un demócrata no puede haber posición más radical que la de tratar deliberadamente de alcanzar el objetivo revolucionario por métodos no-violentos ¹⁵.

14. *Ibid.*, 107-108.

15. Th. Ebert, *Sobre la estrategia de la revolución no-violenta*. Estudio incluido en la recopilación citada en la nota 11.

Constatando lo anacrónico de la concepción de una revolución violenta en la sociedad capitalista, altamente industrializada y orientada al consumo de la Alemania Federal, Ebert prevé y preconiza para los países muy desarrollados una revolución desde abajo que se realizará cuando la madurez colectiva permita, más allá de la «desobediencia civil», dar el paso de la «usurpación civil»:

Esto quiere decir que, lejos de interrumpir el trabajo, los insurrectos toman ellos mismos en sus manos la organización del trabajo según los métodos del sistema social que preconizan, y es la amplitud misma de esa acción la que obliga a las clases hasta entonces dominantes a adaptarse a las estructuras creadas por los rebeldes. En la práctica esto significaría, por ejemplo en la universidad, que los estudiantes y los profesores de izquierda no van a la huelga, sino que se encargan ellos mismos de hacer funcionar la máquina universitaria. Lo mismo harían los obreros y empleados en las empresas, los periodistas en las salas de redacción y los policías en las comisarías ¹⁶.

El tiranicidio

Vengamos de nuevo a los procedimientos cruentos de lucha contra el opresor.

El tiranicidio es, en hipótesis, el caso más puro de «violencia justa»: la violencia se dirige contra el máximo culpable, y no hay muertes inocentes. Por ello, lo que vamos a decir es aplicable a los demás procedimientos cruentos. Si el tiranicidio es inadmisibile, en buena lógica también lo serán, con mayor motivo, las violencias que producen víctimas inocentes.

El no-violento se niega en redondo a dar este último paso en la escalada. Sus razones son estas:

16. *Ibid.*

a) *Porque no cree en la accidentalidad de los medios*

Que el fin no justifica los medios es un principio admitido de labios para afuera por la generalidad de los moralistas. Pero la verdad es que muchos moralistas cristianos lo han aplicado con muy poco rigor¹⁷. El no-violento es consecuente. El fin está contenido en los medios como el árbol está contenido en la semilla, decía Gandhi. La compenetración entre medios y fin es tal que los medios injustos contaminan con su injusticia toda la acción, sin excluir el resultado. Y es que no es posible en el quehacer humano establecer una separación total entre medios y fin, porque todo acto es al mismo tiempo fin en sí mismo y medio para otros fines. Es arbitrario trazar una línea entre las mallas de ese tejido y decir: hasta aquí no importa que las mallas sean defectuosas; desde aquí, tienen que ser perfectas. Las mallas defectuosas se desharán y arrastrarán consigo a las perfectas.

b) *Porque toma en serio la idea del amor*

El no-violento dice actuar por amor. O, si se quiere expresarlo en términos más seculares, por fraternidad o solidaridad con todos los hombres. Este sentimiento pretende extenderlo a todos, incluso a los adversarios, incluso al tirano. Es cierto que su actuación iba encaminada a librarse de la opresión; pero sin oprimir al opresor, haciéndole tomar conciencia de sí. Matarle sería desandar el camino del amor. Más que librar a su hermano de sus pasiones, lo que haría sería fijarle en ellas para siempre. No puede, como diría De-

17. Para desvirtuar este principio se ha echado mano abusivamente de la teoría del doble efecto y de bizantinismos sobre el concepto de intención. Sutilezas aparte, parece como si fuera posible matar a un hombre con intención de quitar un estorbo de este mundo, pero sin intención de matarle. Véase más adelante, p. 109 n. 6.

le pierre, desalienarse a sí mismo quien inflige al otro la peor de las alienaciones ¹⁸.

c) *Por fidelidad al concepto que el adversario tiene de él*

Su actuación anterior se basaba en el compromiso de utilizar las armas de la verdad y la lealtad. Había anunciado su respeto profundo del hombre. Se había mostrado dispuesto a llevar la batalla al terreno moral, y a no descender al de la fuerza bruta. Si admite ahora la licitud del tiranico, faltará a ese compromiso.

El opresor se da cuenta de ello. Sabe que del no-violento absoluto nunca recibirá un golpe a traición; le merece confianza e incluso respeto. Desconfía, en cambio, de los no-violentos relativos o inconsecuentes, de los que admiten la posibilidad, por remota que sea, de traspasar en una situación límite el umbral de la violencia. No sin razón, pensará que tales pacifistas de mentirijillas son lobos disfrazados con piel de cordero, que hablan de paz pero que a la hora de la verdad están dispuestos a asestarle una puñalada.

d) *Porque es necesario romper el círculo vicioso de violencias y contraviolencias*

Toda violencia engendra violencia, se ha dicho. Más exactamente, toda violencia engendra sed de venganza y, si tratamos de satisfacer esa sed, la despertaremos aún mayor en la parte contraria, sin que influya en el mecanismo el hecho de que la razón esté a uno u otro lado. Entramos así en el círculo, o incluso en la espiral de violencia, pues cada venganza tiende a sobrepasar a la anterior.

¿Es la solución el aniquilamiento de uno de los contendientes, para que ya no pueda contestar? Esa es la tentación del tiranico, que además de criminal pecará de ingenuo.

18. J. Delepierre, en el trabajo citado en la nota 6.

No hay tirano que esté completamente solo, y que al desaparecer no deje tras de sí allegados y discípulos.

La única manera de romper el círculo es que alguien renuncie unilateral e incondicionalmente a la violencia. Y no parece fácil, psicológicamente, que esa renuncia se haga desde el poder, sobre todo cuando se ha llegado a él por la violencia.

Si el oprimido quiere despojar de toda justificación a la violencia de su adversario opresor, sólo podrá hacerlo mediante una declaración de principio, inequívoca y que no admita excepciones, en favor de la no-violencia. Naturalmente, si hace esa declaración es para ser fiel a ella; no para incumplirla en un momento de descuido del tirano.

Hay en nuestra historia, en relación con este tema del tiranicidio, un capítulo sobre el que los españoles deberíamos detenernos a reflexionar. Me refiero a los vanos esfuerzos de los concilios de Toledo para poner orden moral en los regicidios sucesivos de la monarquía visigoda. Cuando la iglesia no se atreve a decir «no» a toda violencia cruenta, sino que deja un resquicio a la «violencia justa», es casi inevitable que termine justificando la violencia del vencedor de turno.

e) *Porque siempre existen posibilidades para la actuación no-violenta*

A los que un poco ligeramente tienden a justificar la violencia cruenta «cuando todas las demás posibilidades han fracasado» habría que preguntarles: ¿Habéis probado de veras *todas* las demás posibilidades? ¿No será más bien que las habéis excluido *a priori* por juzgarlas ineficaces? ¿No será que os parece más práctico reservar vuestra fuerza para jugarlas a la carta violenta? Porque si en verdad hubiérais probado *todas* las posibilidades no-violentas y éstas hubieran fracasado, no estaríais ahora en condiciones de probar la violencia: estaríais en la cárcel... o peor.

Se dirá que, en efecto, es tonto quemar las propias fuerzas en tentativas ineficaces, y es más prudente reservarlas para las que ofrecen más probabilidades de éxito. Pero esto es lo que en lógica se llama una «petición de principio»: dar por probado aquello precisamente que se trata de probar. ¿Por qué no decir, a la inversa, que es tonto quemar las propias fuerzas en tentativas violentas que pueden ser no sólo ineficaces sino contraproducentes, imposibilitándose así para la acción no-violenta? La no-violencia podrá ser de eficacia dudosa o remota si no cuenta con un número suficiente de militantes; pero al menos nunca será contraproducente.

¿Es la absolutización moral una señal de inmadurez?

Acaso sea este el lugar más indicado para referirnos al delicado problema del carácter absoluto o relativo de los preceptos morales.

No podemos cerrar los ojos al hecho de que la no-violencia, al conferir un carácter absoluto a una norma moral que hasta ahora era vista como relativa, parece marchar contra corriente de una tendencia que insiste en la dignidad y la responsabilidad de la conciencia de una humanidad adulta, y que mira por tanto con desconfianza la rigidez preceptista. Prescindiendo de las exageraciones de una moral existencial o de una moral «de situación», esto ha sido expresado por José María Díez Alegría¹⁹ profundizando en el concepto de ley moral, cuyo contenido, dice, es del orden de los «principios» mucho más que del orden de unas «proposiciones» comparables a los artículos de un código. Aplicada esta distinción a nuestro problema, significaría que el «no

19. J. M.^a Díez Alegría, *Violencia y progreso*. Me valgo del texto mecanografiado de este estudio, todavía inédito cuando escribo (1971). Existe una edición en inglés en el volumen *Theology meets progress*, de varios autores, publicado por la Universidad Gregoriana, Roma 1971. Un resumen de este trabajo, tomado de la revista *Mundo Social*, puede verse en las pp. 155-168 de este volumen.

matarás», con su carácter absoluto, es verdadero como principio, como «dirección de valor», pero no como «proposición», como norma concreta de conducta válida en todo tiempo y lugar.

Quizá podamos librar a la no-violencia de las suspicacias que despierta en aquellos que la ven demasiado emparentada con un legalismo primitivo y esterilizador, si nos apoyamos en dos tipos de consideraciones.

Por una parte, hay casos innegables en que la tendencia a absolutizar las normas morales, a convertirlas de «principios» en «proposiciones», se inscribe claramente en la línea del progreso humano. Citemos algunos ejemplos. El duelo entre particulares o la venganza privada, prácticas que el sacerdote Calderón de la Barca defendía en nombre de una moral humana del honor, son hoy proscritas absolutamente por todo moralista. La monogamia, que en las sociedades primitivas no es, en el mejor de los casos, sino un «principio» de aplicación no siempre posible en la práctica, tiende en las sociedades más civilizadas a imponerse como «proposición». La misma radicalización ha ido operándose en las conciencias en lo tocante a la esclavitud, institución primero considerada como de derecho natural, después tolerada como mal necesario y hoy prohibida «en todas sus formas» por esa expresión de la conciencia colectiva que es la Declaración Universal de Derechos Humanos. Pero el ejemplo más elocuente es quizá el de las penas de mutilación corporal y sobre todo el del tormento para arrancar confesiones, instituciones insertas durante mucho tiempo en nuestros ordenamientos jurídicos y hoy absolutamente descartadas por las leyes positivas y apasionadamente rechazadas, en *todos* los casos, por la conciencia moral colectiva. ¿No vemos todos como un progreso moral —por desgracia aún no realizado en la práctica, pero sí en toda conciencia que merezca llamarse civilizada— la proscripción incondicional y sin reservas de la tortura?

Dejemos a los moralistas y filósofos sutiles la discusión, en el plano metafísico, de la clase de «absoluto moral» que

representan estos ejemplos. Que inventen otra palabra, si «absoluto» no les gusta. El no-violento, en suma, se conformará con que se dé al «no matarás», en el plano de la praxis, el mismo tipo de absolutización que ahora se pretende dar a la proscripción del duelo, de la esclavitud o de la tortura.

Por otra parte, desde la óptica de una filosofía de la no-violencia en que ahora nos situamos (no teología), hay que notar que el carácter absoluto del «no matarás» no viene impuesto al hombre desde fuera (por Dios o por la ley), sino que se lo impone el hombre a sí mismo como fruto de la reflexión y de la experiencia histórica. Suscribimos aquí las palabras de Díez Alegría cuando, después de admitir la posibilidad de determinar algunas pocas «proposiciones-límite» universalmente válidas, las presenta como producto del esfuerzo humano:

Las «proposiciones» representan un esfuerzo del espíritu humano (de la «conciencia moral») para integrar y aplicar los principios éticos a la realidad concreta humana, esencialmente histórica y social²⁰.

20. En rigor, quizá podríamos conformarnos con asentar la absolutización del «no matarás» sobre una base de oportunidad histórica, de consideración del estado de «madurez» de nuestra civilización (razones 3, 4 y 5 expuestas bajo el epígrafe del tiranicidio). Pero insisto en que hay también, a mi juicio, argumentos objetivos y atemporales (razones 1 y 2). Por ello no puedo suscribir sin reservas esta afirmación de Díez Alegría: «Ni a partir de la ciencia, ni a partir de la filosofía o de la teología, se puede llegar *a priori* a la afirmación, con carácter universal y absoluto, de que la violencia armada sea siempre, de hecho, inútil y contraproducente». ¿Inútil y contraproducente para quién? Para la revolución de estructuras, para el progreso de la sociedad en abstracto, es sin duda el pensamiento del autor. De acuerdo. Pero no se negará que la violencia mortífera es por lo menos inútil y contraproducente para aquél sobre quien se ejerce. Y el progreso humano ha de entenderse como progreso «de todo el hombre y de *todos* los hombres», según expresión de Pablo VI, que el propio Díez Alegría recuerda en su trabajo.

La revolución violenta

Tanto los moralistas cristianos como los pensadores marxistas —con el propio Marx a la cabeza— se han preocupado de fijar en qué condiciones es admisible la insurrección revolucionaria. Aunque la terminología empleada por unos y otros sea diferente, existe entre ellos un sorprendente paralelismo en sus planteamientos teóricos, paralelismo incomprendiblemente ignorado por muchos cristianos que se obstinan en creer que Marx preconizaba la violencia sistemática y permanente.

Donde los teólogos piden que la insurrección tenga una «causa justa», Marx exige que la acción esté cuidadosamente inscrita en el «curso de la historia». Donde los teólogos hablan de que se hayan «agotado los medios pacíficos», los marxistas requerirán que la «situación esté madura». Los primeros insisten en la condición de que haya «probabilidades suficientes de éxito», y no otra es la opinión de Marx, que condena expresamente la «revuelta irresponsable», gesto pasional y subjetivo que sólo conduce a una mayor represión. Unos y otros tratan de circunscribir la violencia al mínimo indispensable: la fase violenta terminará tan pronto como haya saltado el tapón que obstaculizaba el curso de la historia. Y el resultado final, en todo caso, deberá ser beneficioso para el conjunto del pueblo; no debe ser el remedio peor que la enfermedad.

En estas condiciones, tanto los cristianos «tradicionales» como los marxistas admiten la eventualidad de una revolución con efusión de sangre. El propio Pablo VI, al condenar en la encíclica *Populorum progressio* (1967) la insurrección revolucionaria, parece sin embargo, asentir a la concepción tradicional al admitir excepciones en un inciso que ha sido muy comentado:

Es sabido, sin embargo, que la insurrección revolucionaria —salvo el caso de tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas.

El no-violento no puede compartir esa posición, por las razones ya dichas.

¿Condenará o despreciará por ello a sus hermanos violentos? En modo alguno. Constatará que la conciencia colectiva se encuentra todavía en la fase primitiva de solucionar los conflictos por la fuerza, y reconocerá a sus hermanos el derecho a seguir los dictados de su conciencia. Pero él seguirá la suya, aun a riesgo de ser tachado de cobarde o de insolidario. Si no es posible imponer hoy soluciones no-violentas, dado el escaso número de los que las propugnan, lo que sí se puede es trabajar hoy por un mañana no-violento. Se puede dar testimonio, aunque se esté aislado en un ambiente hostil. Ese tipo de testimonio puede tener repercusiones insospechadas a través del tiempo y del espacio.

La guerrilla

Si definimos la guerrilla como un estado de insurrección crónica o permanente, más de una voz marxista autorizada se unirá a la nuestra para desaprobarnos esta forma de violencia como terrorismo romántico e irresponsable. Su eficacia es altamente dudosa. Se invocarán, claro está, los ejemplos de Mao en China y de Castro en Cuba; pero a su lado hay que poner tantísimos guerrilleros fracasados, que con su actividad sólo han conseguido endurecer a las dictaduras contra las que pretendían luchar y ahondar el foso de odio que separa a los rivales.

De hecho, en los últimos diez o doce años, la guerrilla ha presentado en Sudamérica los siguientes rasgos negativos:

a) Los gobiernos se afianzan en la línea dura. La existencia de guerrillas es la mejor justificación para el establecimiento de dictaduras.

b) Los combatientes no pueden impedir que su idealismo se contamine con las impurezas de la violencia: se les incorporarán delincuentes comunes, pues no están en condiciones de rehusar ninguna ayuda; se verán obligados a matar a inocentes.

c) El pueblo queda desgarrado en dos bandos: a un lado los guerrilleros, que pretenden ser sus defensores, a otro lado el ejército regular, que también se compone de hijos del pueblo. Cada bando exige su colaboración y amenaza con represalias y sanciones a los que cedan a las exigencias del otro. Los ricos, lejos de los campos de combate, hacen que los pobres se maten entre sí.

d) Las posibilidades de organización de una oposición democrática quedan seriamente comprometidas.

Los guerrilleros se dan cuenta de todo esto. Su actitud es a menudo de desesperación heroica, numantina: se trata de morir matando, de provocar la catástrofe, con la remota esperanza de que de las cenizas surja un mundo diferente.

El «Che» Guevara, prototipo de héroe guerrillero de nuestros días, tenía clara conciencia de la necesidad de llevar la lógica de la violencia al extremo. A tanto cristiano progresista que le admira ingenuamente, conviene recordar aquellas palabras suyas en que predica:

El odio como factor de lucha; el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así; un pueblo sin odio no puede triunfar de un enemigo brutal²¹.

No creamos por ello que el Che era un monstruo. Todo lo contrario. Era un idealista, generoso, desbordante de amor por los oprimidos, pero que escogió la vía de la violencia. El no-violento no le seguirá, pero le respetará y le rendirá homenaje, porque sabe que su fin era la justicia. En tal sentido se expresó Hélder Câmara en París en 1968:

Respecto a los que, en conciencia, se han creído obligados a optar por la violencia; no la violencia demasiado fácil de los guerrilleros de salón, sino la de los que han probado su sinceridad con el sacrificio de su vida. Estimo que las memo-

21. Ernesto «Che» Guevara, *Mensaje a la Tricontinental* (1966): Cuadernos de Ruedo Ibérico (París) 12 (1967).

rias de Camilo Torres y de Che Guevara merecen tanto respeto como la de Martin Luther King. Acuso a los verdaderos investigadores de la violencia, a todos los que, de derecha y de izquierda, hieren la justicia e impiden la paz. Mi vocación personal es la de un peregrino de la paz, siguiendo el ejemplo de Pablo VI. Personalmente, prefiero mil veces dejarme matar antes que matar ²².

«Prefiero mil veces dejarme matar antes que matar». Estas palabras marcan la opción del no-violento frente a la opción del guerrillero. Que no se acuse al primero, no obstante, de predicar la resignación frente a la injusticia, porque si se ve abocado al martirio es precisamente porque no cesa en su resistencia moral. ¿Que su sacrificio es ineficaz? También el guerrillero elige la muerte, en última instancia. Está por ver cuál de estas dos muertes será la semilla que fructifique mejor: el Che Guevara o Martin Luther King.

Breve meditación sobre Chile

Cuando este libro llegue a manos de los lectores, seguirá vivo el recuerdo del trágico fin de la experiencia de Allende en Chile. Para un observador superficial (muy superficial), la tragedia chilena podría ser considerada como un fracaso de los medios no-violentos, y hay quien se apresura a deducir de ahí la necesidad de recurrir a las armas para instaurar el socialismo.

No es este el lugar de señalar las faltas cometidas por Allende, ni me atrae el papel de crítico o censor del héroe caído. Pero permítanseme tres observaciones que me parecen indiscutibles:

— Allende no era un no-violento; era un legalista, pero dispuesto a defender su legalidad, como lo hizo, con las armas en la mano;

— lo que abrió a Allende el camino del poder y le dio prestigio en sus mejores momentos fue precisamente su le-

22. Discurso pronunciado en la sala de la Mutualité. El texto puede verse, por ejemplo, en *Témoignage Chrétien* de 2 de mayo de 1968.

galismo pacífico, y no la metralleta que empuñó en sus últimos momentos, la cual no hizo sino facilitar su asesinato; — si en cualquier momento de su mandato presidencial Allende hubiera intentado eliminar por la fuerza a sus enemigos, no habría conseguido sino acelerar la sublevación militar.

¿No había, pues, esperanza alguna para el socialismo chileno?

No lo sé, ni es este el lugar para responder a esa pregunta.

Sólo diré que, a mi juicio, el socialismo chileno tendrá mayores probabilidades de volver al poder en la medida en que consiga que, en la mente de los ciudadanos, la brutalidad armada se identifique *exclusivamente* con el ejército y con los «momios».

b) En política internacional: El no-violento ante la guerra

Sólo la guerra defensiva merece ser considerada aquí. Por lo menos, hay que reconocer un ligero progreso moral de la humanidad en el sentido de que la conciencia colectiva condena hoy toda guerra ofensiva o de conquista, que todavía el siglo pasado eran «gloriosas». Hoy las guerras imperialistas tienen que disfrazarse de defensivas para ser aceptadas por la opinión, y no lo consiguen fácilmente.

Consideremos tres casos: guerra nuclear, guerra convencional generalizada y guerra convencional localizada.

Guerra nuclear

A los no-violentos se nos trata a veces de locos, y no es infrecuente que se nos someta a examen o a internamiento en establecimientos psiquiátricos.

Entre los que eso hacen, y que se tienen por cuerdos, están los que preparan serenamente, inteligentemente, científicamente, unas armas que reúnen las siguientes características:

1. Apuntan a «objetivos demográficos». Se habla fríamente de proyectiles «anti-ciudades». Se reconoce así con el mayor cinismo que no se trata de alcanzar objetivos militares, sino de producir *millones* de muertos en algunos instantes.

2. Su costo es tan fabuloso que con una pequeña parte de los fondos invertidos en prepararlas podría resolverse el problema del hambre en el mundo.

3. No hay defensa contra ellas. No se ha encontrado más manera de prevenir un ataque nuclear que el «equilibrio del terror»: amenazar al adversario con un mal análogo o superior al que él puede producir.

4. Si se llegan a utilizar, peligrará la existencia misma de nuestro planeta.

¿Qué decir de las armas atómicas? Yo renuncio a encontrar palabras condenatorias a la medida de esa monstruosidad. No ya la ética exigente del no-violento, sino la ética racional tradicional no puede dejar de rechazar unos medios cuyo efecto es infinitamente peor que el mal que se pretende evitar.

Se diría que los partidarios de la estrategia nuclear invitan a la humanidad a cometer lo que se ha llamado «suicidio por miedo a morir». Todo militar con experiencia sabe que en las guerras se da a veces ese caso del soldado que, llevado por su miedo invencible y no pudiendo soportar la tensión, se suicida. Más que locura o cobardía, tal conducta denota una tremenda falta de confianza en sí mismo. ¿Les pasa eso a nuestros estrategas nucleares? ¿Les da miedo el tener que hacer frente a una posible derrota militar y política? ¿Temen que se hundan entonces sus respectivos sistemas sociales, basados ora en la libre competencia, ora en el socialismo de Estado? Poca confianza les inspiran entonces las virtudes de tales sistemas.

La actitud no-violenta consiste en renunciar a las armas atómicas, porque se estima que es preferible afrontar el riesgo de dar el predominio político al bloque contrario antes que jugar a una carta la pervivencia de la humanidad. Esto

no es derrotismo. Al miedo irracional al comunismo por parte de unos, al miedo irracional al capitalismo imperialista por parte de otros, el no-violento opone su tranquila seguridad de que, en cualquier caso, la renuncia a la guerra sólo puede favorecer la instauración de un sistema basado en el amor y en el respeto al hombre.

Guerra convencional generalizada

No hace falta extenderse mucho en esta hipótesis de una guerra generalizada, o sea con participación directa de las grandes potencias, y en la que se emplearan solamente las armas convencionales. Confiar en la moderación de los gobernantes en tal caso sería una grave ingenuidad. Parece presumible, más bien, que el que teniendo armas atómicas se viera a punto de perder la guerra no vacilaría en utilizarlas. ¿No se hubiera servido acaso Hitler de la bomba atómica, si la hubiera tenido, en la primavera de 1945? Los norteamericanos arrojaron dos bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki aunque ya iban ganando la guerra. Con mucho mayor motivo lo haría cualquier potencia en caso de situación desesperada.

Para el no-violento, pues, no hay duda: se negará siempre a participar en una guerra o en cualquier clase de preparación a ella, aunque se le presente como defensiva.

Guerra convencional localizada

Es el tipo de guerra que vemos brotar o prolongarse penosamente aquí y allá, en Biafra, Vietnam, Chad, Oriente Cercano...

No faltan moralistas para quienes todavía pueden darse hoy guerras que reúnan los requisitos señalados por Vitoria, Suárez, etc., para ser consideradas como «guerras justas»: causa justa, declaración por una autoridad competente, ago-

tamiento de las vías pacíficas, intención recta, limitación razonable de los daños causados. ¿Qué podemos responder a ello?

Primero: que, si se nos permite expresarnos así, no nos chupamos el dedo. Sabemos que las «justas razones» que invocan los gobiernos son tapujos que cubren mal su desnudez moral. Sabemos que, a poco que apuremos el análisis, no encontraremos ni un combatiente justo según los criterios tradicionales, pues todos incurren en graves injusticias: en la preparación de la guerra, en su iniciación, en su desarrollo o en su conclusión.

Segundo: que nuestro «no» a la guerra tiene razones más profundas. Aunque hubiera una guerra «justa», el no-violento se negará siempre a combatir, por los motivos ya expuestos al hablar del tiranicidio: porque el fin no justifica los medios, porque el móvil de su actos es el amor, porque ha adquirido el compromiso de respetar al hombre, porque quiere tomar la iniciativa de romper el círculo vicioso de violencias.

Tercero: que es preciso preparar y ensayar, a escala internacional, medios no-violentos de defensa, cosa que nunca harán los gobiernos si no son empujados por los pueblos.

Se dice que Nehru, primer ministro de una India en que la huella de Gandhi estaba todavía muy reciente, teniendo que hacer frente a una agresión china, no tuvo el valor de seguir el consejo de Vinoba, el discípulo de Gandhi, quien proponía que se mandara al encuentro de las tropas chinas a mujeres y a niños que les ofrecerían las flores y los frutos del país.

Más cerca de nosotros, cuando las tropas soviéticas invadieron Checoslovaquia en el verano de 1968, fue el pueblo checo, abandonado a su suerte por la imprevisión del gobierno, el que improvisó una efímera resistencia no-violenta: diálogo abierto con los soldados rusos para abrirles los ojos a la injusticia de que eran instrumentos, proliferación de octavillas y hojas informativas en checo y en ruso, sustitución de todos los letreros de señalización en las carreteras por uno

solo que indicaba la dirección «A Moscú», no cooperación sistemática con el ocupante. Pese a su improvisación, esta táctica alcanzó éxitos notables, aunque pasajeros. Los gobernantes de la «primavera de Praga» fueron restituidos momentáneamente en sus puestos. Hubo movimientos de protesta e indisciplina en las tropas rusas ocupantes. Jean Goss (secretario del Movimiento Internacional de la Reconciliación, que visitó Praga poco después) cuenta el caso de un oficial que se suicidó después de haber intentado inútilmente hacer avanzar a sus carros de combate contra una multitud inmóvil. Y hay que suponer que este caso no fue el único, pues es sabido que los soviéticos dieron cuenta de cierto número de bajas en la campaña de Checoslovaquia, pese a que las tropas checas no se movieron de sus cuarteles. ¿Suicidados o ejecutados por los suyos?

A la vista de estos hechos, no parece aventurado decir que el día en que el gobierno de un pequeño país se aplique a preparar con la debida anticipación a su pueblo para los métodos de resistencia no-violenta, dedicando a la empresa el presupuesto y la atención que antes dedicaba a la defensa armada, estará en condiciones de obtener en caso de invasión mucho mayor éxito que si pone su confianza en el ejército.

El no-violento, de todas formas, no quiere esperar a que sus ideas asciendan hasta los gobiernos, y empieza poniéndolas en práctica a nivel personal. Tocamos aquí el tema de la objeción de conciencia, esto es, de la negativa a servir en el ejército por razones de conciencia. El tema ha dado ya lugar a varios libros entre nosotros, y no es mi intención extenderme aquí en él. Me limitaré, como conclusión de este capítulo, a traducir unos párrafos del jesuita belga Delepierre, a quien he seguido de cerca en gran parte de este desarrollo:

En consecuencia, el no-violento se negará, por su parte, al servicio militar. No por ello trata a todos los militares de carra o a los soldados de criminales o inconscientes. Pide, en cambio, que se comprenda por lo menos este imperativo de

conciencia. Cosa que por fin han hecho, después de muchas vacilaciones, la mayor parte de nuestros países, legalizando el «estatuto de la objeción de conciencia». El está dispuesto a servir, hay que insistir en ello, como todo el mundo; pero no con las armas ni incluso bajo el uniforme que simboliza en tiempo de paz, y prepara a practicar en tiempo de guerra, la violencia material homicida.

Del mismo modo, se opone a toda política militar. Está contra el presupuesto de defensa nacional, contra la carrera de armamentos. Lo manifiesta, en régimen democrático, por sus palabras y sus escritos, por manifestaciones públicas. No le digáis que en la hora actual no se puede prescindir de todo eso. Responderá que su misión es mostrar cómo se podrá prescindir. De hecho, si sus prédicas responden a una voluntad profunda y eficaz de desalienación, recuerdan al mundo su locura, dan mala conciencia a tantos «partidarios del orden» que compran a ese precio su pequeña tranquilidad²³.

²³ Trabajo citado en la nota 6.