

JOSE ANTONIO ESTEVEZ

Desobediencia civil y conciencia moral: los dilemas de la resistencia no violenta

Aquí se parte de la siguiente caracterización de la desobediencia civil: se trata de una acción pública, no violenta e ilegal cuyo objetivo es cambiar una determinada ley o política gubernamental.

En otro lugar he defendido la tesis de que no es necesario que la desobediencia civil tenga que ser, por definición, una actuación en conciencia, ni que el desobediente tenga que aceptar el castigo renunciando a los medios legales para su defensa. También he sustentado la idea de que si se dan determinadas circunstancias la desobediencia civil puede estar incluso jurídicamente justificada.¹ Aquí se centra la atención en el análisis de los dilemas morales que plantea algo que, a primera vista, no debería plantear ninguno: la opción por la no-violencia.

El análisis de estos dilemas se plantea desde una perspectiva doble. En primer lugar la de la posibilidad de llevar a cabo campañas de desobediencia civil contra regímenes tiránicos. En segundo lugar y sobre todo, la de la postura que debe adoptar quien ha realizado una opción de principio por la no-violencia en relación con aquellos conflictos violentos que no le afectan directamente, pero de los que se auto-responsabiliza, viéndose movido a adoptar una postura y a contestar a la pregunta "¿qué hacer?" respecto a los mismos.

Para intentar avanzar un poco en la comprensión de estos dilemas, se defenderán aquí dos tesis: la primera es que la concepción de la no-violencia como gesto gratuito y unilateral, que han desarrollado en estos últimos años autores italianos como Eligio Resta, Cassano o Pietro Barcellona debe diferenciarse de la resistencia no violenta tal como la entendía Gandhi. La segunda es que la violen-

José Antonio Estévez es profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Barcelona.

¹ José Antonio Estévez, *La constitución como proceso y la desobediencia civil*, Trotta, Madrid, 1994.

cia nunca está justificada, pero el recurso a los medios violentos puede ser inevitable en determinadas circunstancias.

Antropología de la diferencia y no-violencia

Quienes defienden una concepción de la no-violencia como gesto gratuito, parten de lo que podría llamarse una antropología de la diferencia. La antropología de la diferencia pretende poner de manifiesto que los seres humanos se socializan en el marco de horizontes culturales más o menos limitados. Estos marcos encierran a las personas en lenguajes privados, de modo que muchas veces no pueden entenderse unas a otras.²

El tema de la diferencia ha sido desarrollado, entre otros, en el terreno de la reflexión acerca de la interculturalidad y en el pensamiento feminista. El feminismo de la diferencia considera, así, que la diferencia entre los géneros (varones y mujeres) es irreductible.³ Es decir, que no puede ser superada por el concepto más abstracto de ser humano.

Esta diferencia irreductible o este confinamiento de los seres humanos en horizontes culturales limitados ha facilitado, desde un punto de vista ideológico, que el otro, el diferente haya sido considerado como enemigo. El tema no es nuevo. Ya Carl Schmitt decía que el enemigo es el otro, el extranjero, aquél cuya manera de ser constituye una amenaza para la nuestra. Por consiguiente, el otro debe ser excluido del propio grupo y constituye, además, la amenaza externa que da cohesión a ese grupo.⁴

Sin caer en la consideración del carácter inevitable del conflicto, sí que hay que poner de manifiesto la dificultad que entraña convivir con la diferencia. Convivir con la diferencia implica necesariamente reconocerla. Este reconocimiento supone una inversión radical de la actitud del individuo dominado por la voluntad de poder: el individuo para el que los otros son sólo instrumentos u obstáculos para la consecución de los propios fines, esto es, meros objetos.⁵

El reconocimiento supone un retraimiento, un dejar espacio para que el otro se manifieste. Es en este sentido en el que Cassano habla de virtudes "cóncavas".⁶ Se trata, por utilizar la terminología de Lévinas, de una operación en virtud de la cual un universo de cosas se puebla de "rostros".⁷ O, por seguir a

² Franco Cassano, *Partita doppia*, Il Mulino, Bolonia, 1993, p. 110.

³ Luce Irigaray, *J'aime a toi*, 1992, [trad. it. de Pinuccia Calizzano: *Amo a te*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, por donde se cita], pp. 42-49. [Acaba de aparecer la traducción castellana de este libro con el título *Amo a tí*, Icaria, Barcelona, 1995.

⁴ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1928 [Se cita por la 2ª ed. de 1932, cuyo texto se encuentra reproducido en Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlín, 1939], p. 27.

⁵ Franco Cassano, "Metafísica della non-violenza", en *Democrazia e Diritto*, 3, 1989, pp. 37-48, esp. pp. 41-44.

⁶ Franco Cassano, "Metafísica della...", p. 44.

⁷ Sobre el concepto de rostro en Lévinas, ver Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, 1982 [trad. cast. de Jesús María Ayuso Díez, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, por donde se cita], pp. 79-87.

Luce Irigaray, reconocer al otro implica escucharle. Y "te escucho" quiere decir: "pongo a tu disposición mi silencio para que te manifiestes", "no voy a reconducirte a lo ya conocido por mí", "creo para tí un espacio libre de presupuestos". "Te escucho", entendido de este modo, es una manifestación del reconocimiento de la alteridad y, a la vez, de la aceptación del "misterio" que nunca deja de ser el otro.⁸

Desde esta perspectiva se considera la no-violencia como una de las manifestaciones de ese reconocimiento del otro, de esa negativa a instrumentalizarle. Sería, además, una actitud de carácter gratuito, unilateral, en cuanto supone un rechazo de la "lógica de la contabilidad" (del *do ut des*), característica del individuo posesivo. Es decir, en cuanto no busca reciprocidad.⁹

La no-violencia parece traducirse entonces en una actitud de reconciliación y perdón. El caso de Etty Hillesum sería una ejemplo de esa actitud: Etty Hillesum era una mujer judía que murió en el campo de concentración de Auschwitz en 1943. Durante su calvario particular, dirigió todo su esfuerzo a expulsar de su corazón el odio hacia el enemigo, convencida como estaba de que ese odio sólo contribuiría a aumentar la cantidad de mal existente en el mundo.¹⁰ Se trata, desde luego, de una postura digna de admiración. Y no resultó inútil en la medida en que se ha abierto camino a través del olvido para servirnos de ejemplo. Pero no fue una acción de resistencia no-violenta en el sentido gandhiano del término.

No-violencia como gesto gratuito y resistencia no violenta

Es cierto que se da una afinidad entre los motivos del rechazo al uso de la violencia por parte de Gandhi y la actitud frente al otro de la no-violencia entendida como gesto gratuito. Gandhi da dos razones que fundamentan el rechazo de la violencia. La primera es que el propio sacrificio es superior al sacrificio del otro, porque en caso de estar en un error sólo nos habremos causado daño a nosotros mismos: nunca se puede estar absolutamente seguro de que la razón esté de nuestro lado. La segunda es que si amenazamos al otro o le obligamos por la fuerza a hacer lo que él no quiere y nosotros sí queremos, probablemente él se sentirá justificado para hacer lo mismo y no será posible llegar a un acuerdo.¹¹

Estas consideraciones ponen de manifiesto una renuncia a instrumentalizar al otro por muy seguros que estemos de nuestras razones. Ponen también de manifiesto que el uso de la fuerza necesariamente constituye una instrumentalización del otro.

Pero la resistencia no violenta gandhiana se caracteriza no por eludir u ocultar el conflicto, sino por explicitarlo y exponerlo renunciando al uso de la violencia. En la acción de resistencia no violenta hay lucha, hay oposición, no sólo aceptación

*La resistencia
no violenta
gandhiana se
caracteriza
no por eludir
u ocultar el
conflicto, sino
por
explicitarlo y
exponerlo
renunciando
al uso de la
violencia.*

⁸ Luce Irigaray, *Amo a te*, pp. 119-123.

⁹ Pietro Barcellona, "Diritto e violenza", pp. 5-11, p. 11.

¹⁰ Franco Cassano, *Partita doppia*, p. 115.

¹¹ M. K. Gandhi, *Hind Swaraj [Indian Home Rule]*, 1908, ahora en *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, vol IV, Navajivan Trust, Ahmedabad, 1968, pp. 81-228, pp. 172-174.

del martirio. No es una actitud de absoluta negación de sí mismo, sino que el resistente, dejando un espacio al otro, "se planta" frente a él.

Por otro lado, Gandhi no basaba su renuncia al uso de la violencia únicamente en razones de principio, sino también en su eficacia. La imagen weberiana de que los pacifistas actúan movidos por una ética de la convicción que no tiene en cuenta las consecuencias no resulta aplicable a Gandhi.

La eficacia de la resistencia no violenta residiría, de acuerdo con Gandhi, en la capacidad de modificar la actitud del otro-agresor frente al resistente, de provocar que el otro le reconozca (no se trata, pues, de una acción gratuita). Y esa capacidad se basaría en la creencia de que existe algo común a todos los seres humanos que se puede reconocer e incluso se puede forzar no violentamente a reconocer por encima de las diferencias. O, dicho de otro modo, que existen experiencias fundamentales que obligan a reconocer al otro como otro-yo.

Desde luego, la visión del sufrimiento humano no es una de esas experiencias. Pero la tesis de Gandhi no es que el sufrimiento del resistente no violento mueva a la piedad del agresor, sino que una resistencia no violenta que acepte voluntariamente el sufrimiento no puede menos que llevar al agresor a reconocer la dignidad de aquellos que tiene frente a sí. De este modo, en la base del pensamiento de Gandhi parece haber una antropología no de la diferencia sino de la igualdad, que resalta la sustancial identidad de los seres humanos y la capacidad de reconocimiento mutuo.

Lo que sí parece apreciarse en Gandhi es que su creencia en la eficacia de la resistencia no-violenta resulta, a veces, un tanto dogmática. Sirva de ejemplo el siguiente párrafo en el que Gandhi hace un llamamiento a los checos para que resistan no violentamente a Hitler:

"Si yo fuera checo (...) pretender ganar un encuentro armado sería pura bravata. Mas no lo sería si, al desafiar el poder de quien quiere privarme de mi independencia me niego a obedecer su voluntad y perezco sin armas en el intento(...)

Pero, dice un compondedor: «Hitler no tiene piedad. Tu esfuerzo espiritual no servirá para nada ante él».

Mi respuesta es: «Puede que tengas razón.(...) Pero como creyente en la no-violencia, yo no puedo limitar las posibilidades de ésta. Hasta ahora él [Hitler] y sus congéneres se han basado en la experiencia invariable de que los hombres ceden ante la fuerza. Para ellos será una nueva experiencia el enfrentarse con hombres, mujeres y niños sin armas que ofrezcan una resistencia no-violenta(...). ¿Quién se atreverá a decir que son por naturaleza incapaces de responder a las fuerzas más elevadas y más hermosas? Tienen un alma igual a la nuestra".¹²

Pasos así pueden hacer pensar que la resistencia no violencia es un tipo de opción sólo apta para héroes. Y es cierto que la resistencia no violenta requiere

¹² M. K. Gandhi, "Si yo fuera checo", en *Harijan*, 15-10-1938. Ahora en AAVV.: *¿Defensa armada o defensa popular no violenta?*, Edición a cargo de Gonzalo Arias, Orbis, Barcelona, 1985.

un gran valor. Por ello Gandhi insiste en que es un recurso no de los débiles, sino de los fuertes y que requiere un duro entrenamiento. Pero Gandhi señala también, con razón, que el ser humano tiene una gran capacidad para soportar el sufrimiento y que la lucha armada por su parte requiere también una gran dosis de valor.¹³ Las formas de resistencia no violenta en que piensa Gandhi no son gestos individuales de carácter simbólico, sino acciones de masas. Y ese tipo de acciones de masas se llevaron a cabo efectivamente en India o en Estados Unidos.

En cualquier caso, lo que se pone de manifiesto es que la no-violencia como gesto gratuito y el recurso a las armas no son los términos de una disyuntiva exhaustiva. Existe también, cuando menos, una posibilidad intermedia: la resistencia no violenta. Sin embargo, si no queremos caer en el dogmatismo, debemos admitir la posibilidad de que, en determinadas circunstancias, la resistencia no violenta no tenga ningún viso de resultar eficaz. Es entonces cuando aparece el problema de la violencia justa.

El problema de la violencia "justa"

Para analizar este problema se utilizará como punto de partida la tesis de Adela Cortina de que en ciertas circunstancias la violencia de respuesta puede estar justificada. Esta tesis presupone la distinción entre una violencia de iniciativa y una de respuesta (o entre el ataque y la defensa). Dentro de la violencia de respuesta, Adela Cortina distingue entre aquélla que degenera en terrorismo o que sólo busca la destrucción y la que tiene por objeto que los excluidos del diálogo en una situación de negación masiva de la vida sean admitidos como interlocutores. Este segundo tipo de violencia de respuesta es el que estaría justificado.¹⁴

La primera consideración que puede hacerse acerca de esta tesis hace referencia a la restricción de la justificación a la violencia de respuesta. A esta restricción se le podría aplicar la crítica que dirige Rossana Rossanda a la cultura de paz en nuestras sociedades occidentales de falta de sensibilidad a conflictos "sordos", pero que pueden conducir a la muerte por hambre de millares de personas.¹⁵

Por ello, para poder calificar un tipo de violencia como de iniciativa o de respuesta hay que tener en cuenta el problema de la condición violenta de nuestro mundo. Esta caracterización pretende poner de manifiesto que los grandes problemas que tiene la humanidad, el problema ecológico, el problema de la relación Norte-Sur y el problema de la relación entre los géneros son problemas que implican la existencia de una violencia estructural: la violencia sobre la naturaleza, la violencia que condena a poblaciones enteras a morir de hambre, la violencia -a veces más sutil- que configura los mecanismos de dominación patriarcal. Teniendo en cuenta la existencia de esta violencia estructural, se plantea el problema de si

*La no-
violencia
como gesto
gratuito y el
recurso a las
armas no son
los términos
de una
disyuntiva
exhaustiva.*

¹³ M. K. Gandhi, *Hind Swaraj*, pp. 175-180.

¹⁴ Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 190-191.

¹⁵ Rossana Rossanda, "Note impopolari", en *Democrazia e Diritto*, 3, 1989, pp. 49-58, esp. pp. 52-54.

Resulta más convincente la tesis de que la violencia puede ser inevitable en determinadas circunstancias, pero está siempre injustificada.

por violencia de iniciativa debe considerarse exclusivamente la de aquéllos que en primer lugar recurren a las armas.

Por otro lado, hay que recordar que en los conflictos violentos ninguna parte reconocerá que su violencia es injusta. Todos la presentarán como respuesta a un ataque previo. En ocasiones, incluso resultará difícil tomar partido por falta de información. Así por ejemplo en la guerra que han librado Perú y Ecuador no se sabe muy bien quién ha sido el agresor y quién el agredido.

Pero lo que más debe hacer reflexionar en relación con esta tesis es el problema de la relación entre medios y fines. Gandhi afirmaba: "La creencia de que no existe conexión entre los medios y el fin es un gran error. Los medios pueden compararse con una semilla y el fin con un árbol y hay la misma inviolable conexión entre los medios y el fin como entre las semillas y el árbol".¹⁶

Cassano, siguiendo en este punto a Simone Weil, precisa un poco más esta relación y señala que las capacidades psicológicas necesarias para amar un determinado fin son diferentes de las capacidades necesarias para poner en práctica los medios de llevarlo a cabo. Aplicada esta idea al uso de la violencia como medio, lo que pone de manifiesto es que el recurso a la violencia tiende a promocionar a los más eficaces aplicadores de la misma.¹⁷ ¿Cómo evitar entonces sucumbir a la lógica de la violencia por la violencia? ¿Cómo evitar que el fin inicialmente perseguido pase a un segundo plano y la dinámica del conflicto se centre exclusivamente en los ataques que una y otra parte reciben?

Por estas razones resulta más convincente la tesis de que la violencia puede ser inevitable en determinadas circunstancias, pero está siempre injustificada. La diferencia entre esta postura y la de Adela Cortina no es sólo cuestión de un juego de palabras. Tampoco hay una diferencia radical de fondo, sino sobre todo en los acentos. Lo que pretende poner de manifiesto esta tesis es que la conciencia del carácter injustificable de la violencia debería traducirse en una limitación de la misma, en un confinamiento, en un evitar que imponga su lógica.

De acuerdo con esto, la postura más coherente para la persona que ha optado por la no-violencia y que se siente responsable respecto a conflictos violentos que no le afectan directamente debería ser la de intentar actualizar la conciencia del carácter injustificado de la violencia con su actuación. Esto puede traducirse en la realización de acciones no violentas en el marco del conflicto, en la búsqueda de soluciones pacíficas al mismo, en la amplificación de la voz de los oprimidos, etc.

No se trata, pues, de que el no-violento adopte una posición neutral de condenar la violencia "venga de donde venga". El no-violento toma partido, considera que la razón está de una parte, pero intenta también recordar, por medio de su actuación, que aquéllos contra los que los oprimidos ejercen directamente la violencia (los soldados del ejército salvadoreño reclutados por la fuerza o los militares rusos llevados a Chechenia contra su voluntad) son personas que llevan también en la cartera la foto de sus seres queridos.

¹⁶ M. K. Gandhi, *Hind Swaraj...*, p. 163.

¹⁷ Franco Cassano: *Partita doppia*, p. 114-119.