

Viabilidad de la no-violencia*

JUAN CLAUDIO ACINAS

Universidad de La Laguna, Tenerife

1

Un proverbio de origen inglés asevera que un pueblo que no tiene historia es un pueblo feliz. Con lo cual, en realidad, se quiere decir que ese pueblo, por alguna circunstancia, tan extraña como afortunada, no se habrá templado en el yunque de la guerra, que según parece es sobre el que la historia siempre se ha forjado. No sorprende, por ello, que Mohandas K. Gandhi mencionara este aforismo en uno de sus libros más importantes, *Hind Swaraj*, ni que dirigiera la mayor parte de sus esfuerzos a sacarnos de esa historia de sangre y de fuego que tan sólo en este último siglo se ha cobrado más de 160 millones de vidas humanas. Precisamente, por tales esfuerzos, el *Mahatma* goza hoy de una merecida popularidad, como lo prueba que, a finales del año pasado, los editores de la revista *Time*, a partir de una voluminosa encuesta, le eligieran, después de Albert Einstein y Franklin D. Roosevelt, una de las personas más significativas del siglo XX. Aunque, como el propio Gandhi sabía, una cosa es adornar sus fotos con guirnaldas de flores y otra, muy distinta, seguir sus consejos de paz. Y es que cada vez que alguien propone el camino de la no-violencia para salir de este infame laberinto es habitual que muchos le tachen de utópico e ingenuo. O que otros, más comprensivos, restrinjan esa candorosa solución para unas condiciones muy específicas y pregunten con gesto benévolo qué ocurriría si nos tropezamos con dictadores como Hitler. Estamos tan cegados por la certidumbre de la hostilidad y el sacrificio de multitudes exhaustas que, en nuestra astuta simpleza, sólo creemos que sobreviven quienes disponen de un sistema militar más poderoso o son físicamente más fuertes.

Sin embargo, deberíamos recordar que en la vida social el criterio de impracticabilidad nunca es definitivo cuando se trata de realizar o abandonar un sueño. Y, para comprobarlo, basta tener presente una olvidada *ley científica*, algo así como una ley de la tasa creciente de viabilidad, que dirige el quehacer de quienes conciben la política como el arte de lo imposible y que, a partir de Leszek Kolakowski, podemos formular como sigue: *lo que es imposible en un*

* El presente artículo es la versión ampliada de una ponencia presentada en el I Simposium de Filosofía Política «Alberto Saoner», organizado por la Universitat de les Illes Balears y su Departament de Filosofia, celebrado entre el 26 y el 28 de abril del 2000.

*momento dado resultará posible en otro distinto sólo si se considera posible en el momento en que todavía es imposible.*¹ O lo que es igual, tan sólo si eso que hoy algunos tienen por imposible se acepta como meta política adecuada, se lo desea sincera y suficientemente, y se persigue de manera intencional a través de una acción inteligente. Una ley o tendencia que autores tan opuestos como Alexandr Ivánovich Herzen y Max Weber coincidieron sorprendentemente en reconocer. El primero, al indicar que la historia se desarrolla gracias a nuestra imaginación, y que el ser humano, por anhelar quimeras y seguir al arco iris, ha alcanzado cosas tan palpables como Roma, París o Atenas. El segundo, al manifestar con particular belleza que «no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez». Precisamente, por poner un ejemplo, esto es lo que ocurrió con los sufragistas en Inglaterra, cuyas demandas dejaron de ser un imposible utópico justo aquella mañana de 1928 en que las mujeres supieron que el derecho al voto era ya una realidad.

Por lo demás, junto con el posibilismo político, habría también que cuestionar la enorme importancia que, en la actualidad, se concede a otro criterio-fetichista, el de acción eficaz. Una obsesión casi patológica que, a menudo, conduce a que se privilegie el rendimiento cuantificable e inmediato antes que la apuesta por la consecución más remota o borrosa de un fin orientado por un deber moral. Ahora bien, lo que situaciones como esas que se suelen ilustrar con el dilema del prisionero nos muestran es que, curiosamente, si nos guiamos por una racionalidad competitiva y de miras cortas, de diámetro pequeño, la solución alcanzada nunca será satisfactoria y siempre resultará subóptima. Porque, en tales casos, siempre podremos atisbar un marco alternativo bajo el cual la situación de algunos grupos o individuos mejore sin que la de ninguno llegue a empeorar. Así, nos encontramos con que, mientras que lo óptimo para todos es no agredir o colaborar, cada cual, al estar atrapado en las redes de su interés egoísta, decide no hacerlo, lo que inevitablemente conduce a pérdidas personales y al desastre común. Amartya K. Sen ha denominado a tales individuos «tontos racionales», «casi retrasados mentales desde el punto de vista social». Y esto, a causa de las consecuencias destructivas de ese comportamiento puramente económico. Un comportamiento sin inconsistencias en la adopción de sus elecciones personales, pero guiado rígida y únicamente por la maximización de su función de utilidad, de sus propias ganancias, de su beneficio exclusivo.² De ahí que, en múltiples ocasiones, la forma más segura de no ser racional ni eficaz es tratar de serlo a toda costa. Y de ahí que, cuando hablamos de conflictos bélicos y los consideramos a largo plazo, ganar militarmente *ahora* equivale muchas veces a perder económica, política o culturalmente *después*.

¿O es que no hemos aprendido nada de la relativa brevedad de los antiguos y grandes imperios? Estos, en su orgullo, nos dice Edward Conze, se construyeron sobre la codicia, la brutalidad y el engaño, pero apenas alguno duró más de tres siglos. En cambio, nos encontramos con esa comunidad de

mendigos voluntarios, los budistas, que juran no matar ni a un insecto y cuyo impulso de autonegación les ha llevado a sobrevivir a través de dos mil quinientos años.³ En relación con esto, Kenneth E. Boulding nos recuerda repetidamente que todos los conquistadores de China, como los manchús, terminaron por convertirse en chinos, de modo que, en nuestros días, hasta el nombre de Manchuria, absorbido por aquella cultura, ha desaparecido por completo. Es más, señala este autor, no es infrecuente que un pueblo, tras su derrota militar, experimente un florecimiento cultural y un desarrollo económico de primera magnitud. Lo que, evidentemente, sólo es posible cuando este pueblo ya posee un considerable nivel técnico, libera recursos que antes dedicaba al aparato militar y posee la capacidad para responder a las nuevas oportunidades que surgen. Es el caso de Japón y Alemania, cuya población civil ganó económicamente la Segunda Guerra Mundial. Por todo esto, entiende Boulding, tanto el poder de producir e intercambiar como el poder de integrar, de crear relaciones de respeto, amistad o legitimidad, son mucho más importantes que el poder de amenazar y destruir, ya que este último, irónicamente, cuanto más se ejerce, más pone en peligro las oportunidades de supervivencia de quienes recurren a dicho poder.⁴

He aquí la aparente paradoja de un mundo en el que la organización militar de las naciones termina por convertirse en el auténtico enemigo de su propia seguridad. Y esto porque tal sistema, como ocurre con las dictaduras militares, se revuelve contra la misma sociedad de la que surge o porque, como sucede con la obsesión tecnocrática, emula a otros regímenes en esa carrera sin fin de la disuasión ofensiva. Una carrera atroz donde «todos los estadistas insisten en que los armamentos de su propia nación están preparados solamente por razones de defensa», al mismo tiempo que «todos los estadistas insisten en que la existencia de armamentos en un país extranjero constituye la razón para la creación inmediata de nuevos armamentos en su propio país», con la consecuencia perversa de que cada nación, en su afán por obtener medios más destructivos de combate, alega que se defiende a sí misma contra los sistemas defensivos de todos los demás.⁵ Lo que, aparte de ser un absurdo, equivale al riesgo de «pasar al azar por el borde de un precipicio» e implica que, probablemente, tarde o temprano, resbalaremos y nos caeremos por él.

2

En contra de semejante espiral de miedos mutuos, Gandhi, en su día, propuso una técnica de lucha social a la que llamó *satyagraha*, literalmente «fuerza de la verdad», pero que podríamos traducir como «firmeza en las convicciones». Un método de resistencia ciudadana guiado por una ética empeñada en alejar todo sentimiento de ira o de odio, que procuraba refrenar todo deseo de venganza y excluía por principio cualquier recurso a la violencia. Algo que, como es sabi-

do, bebía de fuentes orientales como el jainismo o el hinduismo, y se hallaba en deuda con textos o autores occidentales como el *Sermón de la Montaña*, los cuáqueros, Henry D. Thoreau o Leo Tolstoy. Precisamente, este último, en 1908, había escrito su famosa «Carta a un Hindú», en respuesta a otra de Taraknath Das, editor de la revista *Free Hindustan* y a quien no importaban demasiado los medios que se emplearan con tal que la India conquistara cuanto antes la independencia. En su réplica, Tolstoy denuncia el error de pretender que un pueblo se libere de la opresión de unos pocos mientras sigue preso de los mismos valores erróneos e injustos de quienes le gobiernan. «Una compañía comercial esclavizó una nación que comprende doscientos de millones de personas. Digamos esto a alguien libre de superstición y no logrará comprender lo que estas palabras significan. ¿Qué quiere decir que treinta mil hombres, no atletas, sino más bien gente débil y ordinaria, han dominado a doscientos millones de personas vigorosas, inteligentes, capaces y amantes de la libertad?» Si los ingleses esclavizaron a la India, concluye, es únicamente porque ésta se ha esclavizado a sí misma. Es decir, se ha olvidado de su propia espiritualidad como guía de conducta, sólo ve a la fuerza física como el sostén fundamental del orden social e ignora que la no-violencia es el único que puede salvarla de su esclavitud. Y, al respecto, Tolstoy llega a aconsejar: «no resistas [mediante violencia] a quien hace el mal ni lo cometes tampoco, no participes en los actos violentos de la administración, en los tribunales de justicia, en el cobro de impuestos, ni por encima de todo sirvas como soldado». Porque merced a esa «ley del amor», explica, «no solamente cientos no esclavizarán a millones de individuos, sino que incluso millones serán incapaces de esclavizar a uno solo».⁶

Desde un punto de vista similar, Gandhi, justo un año después de esa carta, que publicó acompañada de un prefacio, va a plantear los rasgos más importantes que definirán a la lógica de la acción de no-violenta.⁷ Una estrategia que, en primer lugar, depende de un conjunto de *supuestos iniciales*, como son: *a*) la interdependencia de todas las formas de vida, que hace que, en última instancia, todos los seres humanos posean intereses comunes, y presupone que perjudicar a los demás también es una forma de dañarse uno mismo; *b*) la incapacidad para conocer la verdad absoluta, por lo que, dada la pluralidad de interpretaciones acerca del mundo, siempre falibles e imperfectas, nadie está justificado para imponer por la fuerza una de ellas en concreto; *c*) la presencia de una disposición moral mínima que todos compartimos y es posible despertar, por lo que resulta un grave error confundir el mal, arraigado en las estructuras sociales, con quien, atrapado por éstas, lo ocasiona; *d*) la conexión inviolable entre medios y fines, la misma que hay entre un árbol y su semilla, de modo que la naturaleza de los medios empleados determinan la naturaleza de los fines obtenidos; y *e*) la intrínseca dificultad de cualquier tiranía para perdurar sin algún grado de colaboración, voluntaria u obligatoria, por parte de sus víctimas. Todo lo cual, en segundo lugar, conduce a la prescripción de una serie de

normas de conducta, como son: *a)* que, si realmente queremos una transformación no-violenta de la sociedad, debemos transformarnos interiormente, auto-realizarnos como agentes morales capaces de gobernarnos a nosotros mismos; *b)* que sólo debemos defender nuestros derechos mediante el propio sufrimiento, sin recurrir a la violencia ni obedecerla, dispuestos a morir antes que a matar o someternos; *c)* que, a través de ese sacrificio personal, debemos mostrar nuestra sinceridad, así como la rectitud de nuestra causa, y, con esto, no sólo persuadir a terceros, sino también convencer a nuestros oponentes, apelar a su conciencia, despertar su sentido de justicia y humanidad; *d)* que, sea cual fuere nuestra situación, debemos renunciar voluntariamente a la fuerza bruta incluso en las circunstancias más favorables; y *e)* que siempre debemos respetar a nuestro oponente y nunca juzgarle con más rigor que a nosotros mismos, ni tener intención de humillarle, ni aprovecharnos de su debilidad ocasional.

Se trata, por consiguiente, de una estrategia de resistencia que se propone conciliar eficacia (en cuanto quiere reducir las tensiones hostiles) con moralidad (en tanto que prefiere sufrir la injusticia a utilizar a los demás como objetos). Este es el motivo por el que, ya en 1935, Richard B. Gregg la comparó con el *jiu-jitsu*, una disciplina marcial que, como el *aikido* o «arte de la paz», aprovecha el impulso de un atacante para que éste, por su propio ímpetu, con su propia furia, se desequilibre y caiga. Así, de la misma forma que podemos defendernos utilizando la fuerza de un agresor para hacerle perder el equilibrio *físico*, el resistente civil, preparado para no causar ningún daño sino para soportarlo, con lo inesperado de su respuesta, tan firme como apacible, suscita un estupor en el adversario que hace perder a éste su equilibrio *moral*. «La víctima no sólo deja venir al agresor —explica Gregg—, sino que, en cierta manera, le atrae mediante la amabilidad, la generosidad y el sufrimiento voluntario.»⁸ Es decir, le coloca ante una situación imprevista que ahora no sabe cómo manejar y frente a un mundo de valores nuevos que le hace perder seguridad y preguntarse si él no estará equivocado después de todo. Por tanto, esa resistencia sosegada, que busca establecer con él un vínculo más humano, le perturba, le hace menos prepotente, más receptivo y razonable, llega incluso a socavar gradualmente su presunta superioridad militar o política. De manera que el intento de acorralar a la resistencia civil, bajo ciertas circunstancias, puede volverse en contra de quienes la reprimen. Por ejemplo, puede llevar a que la coerción se exponga a la luz pública en la peor de sus manifestaciones y, con ello, hacer que la simpatía por los resistentes aumente y que la aparente unidad política del agresor comience a romperse. Esto es, puede hacer que algunos sectores retiren su apoyo al gobierno, que se incremente el número de participantes activos, que el prestigio del régimen se agriete, que sus contradicciones latentes afloren, que las agresiones disminuyan y que hasta los agentes policiales lleguen a cambiar de opinión, sientan vergüenza de sí mismos y recriminen a quienes dan las órdenes.

Por añadidura, en el seno de esa estrategia de defensa no-violenta nos

encontramos con otro recurso dirigido a «ganar el corazón» de quienes se la enfrentan, y al que James F. Childress ha llamado *confianza terapéutica*. Una actitud que, sin ninguna obligación al respecto, considera que siempre debemos ofrecer una oportunidad a los demás y confiar incluso en quienes parece que van a defraudarnos. En el entendido que, por una parte, el reconocimiento del otro como sujeto moral excluye en sí un comportamiento de absoluta desconfianza hacia él, y que, por otra parte, nuestros actos de confianza tienen consecuencias tan perceptibles sobre las vidas de los demás que, a medio o largo plazo, pueden alentarles a crecer moralmente y demostrar que son merecedores del crédito que se ha depositado en ellos. La confianza genera confianza. Es lo que ocurre con un padre que, a pesar de temer que su hijo desatenderá su encargo cuando lo envíe a la tienda de la esquina con algo de dinero, puede asignarle esta tarea justo con el fin de que aprenda a responsabilizarse y se tenga autorrespeto, proporcionándole la ocasión, sin que importe el riesgo, para que se perciba a sí mismo como alguien en quien se puede confiar. De la misma manera, opina Childress, la resistencia no-violenta «expresa esa confianza en que el oponente puede controlar sus acciones y respuestas, al menos, hasta el punto de abstenerse de atacar físicamente o matar a quienes se le resiste, así como que respetará ciertos límites morales en su trato con él».⁹

Quizá sea excesivo esperar confiadamente que el adversario llegue incluso a compartir nuestras razones o que modifique su posición inicial y repare los daños que él ha provocado. Pero sobre lo que sí que parece que existe poca duda es acerca de la importancia de crear una atmósfera de confianza y empatía, donde las partes involucradas en una querrela estén en condiciones de discutir bien dispuestas las unas hacia las otras, sin ira, sin animadversión, con buena voluntad. Sólo con una actitud como ésta es posible desbloquear una situación de muy difícil salida, trasladar el conflicto a un nivel de solución más alto y extender el área potencial de acuerdos futuros. Johan Galtung se ha referido a esto con la palabra *transcendencia*: el resultado de la transformación creativa de un conflicto merced al esfuerzo por superar los marcos mentales de quienes participan en él y, al mismo tiempo, ampliar el espectro de propuestas aceptables, mutuamente satisfactorias, con el objeto de fundar una convivencia siempre abierta a nuevas oportunidades para el diálogo.¹⁰ Igualmente, como sugieren otras investigaciones en gestión de conflictos, nunca se subrayará bastante hasta qué punto es crucial la presencia de algunos *códigos* latentes, no firmados ni explícitos, pero que presuponen la presencia de un mínimo de confianza y que, de entrada, tienden a expresar más un acuerdo tácito para no agredir que un acuerdo explícito para pacificar. Pautas de conducta, entonces, que se traducen «en una política casi semiconsciente de paz comunicada por cabeceos, sonrisas y elevación de cejas, y en una atmósfera de relaciones mutuas que subyace a los tratados, a los pactos y las declaraciones conjuntas».¹¹ Sólo a partir de un clima político semejante se interpretarán mejor ciertos gestos y será posible

modificar las falsas imágenes que tenemos del otro, liberarnos de prejuicios y estereotipos, hasta aproximarnos cuanto se pueda a la compatibilidad, hasta aprender a entender al otro, a rectificar lo que sea necesario y a conocernos, con menos arrogancia y más exactitud, desde las imágenes, acertadas o no, a través de las cuales nos ven los demás.

3

Evidentemente, la confianza resulta bastante difícil de conceder y la resistencia mucho más dura de soportar cuando los pueblos se enfrentan a una amenaza tan devastadora como la del nazismo. Pero que sea complicado afrontarla no significa que la violencia armada carezca de problemas o que su contradictoria, la no-violencia, sea ineficaz. ¿Acaso no fueron las facultades intelectuales y cooperativas las que, en medio de la jungla, permitieron la asombrosa persistencia del ser humano bajo la amenaza de animales mucho más fieros? ¿Acaso los métodos homicidas desconocen los reveses o la derrota? O ¿es que el ensañamiento extremo con una población que resiste sin armas ni violencia se puede justificar con mayor naturalidad y consumir más fácilmente? Ya en los inicios de la Primera Guerra Mundial, Bertrand Russell cuestionó la creencia en que una nación que no opone fuerza contra fuerza actúa por mera cobardía y está condenada a perder todo lo que de valor tiene su civilización. Muy al contrario, alegaba Russell, oponerse a la fuerza militar por medio de la «no-obediencia pasiva» no sólo requiere más valentía, sino que es lo más adecuado que se puede hacer para evitar la degradación moral y preservar los mejores elementos de la vida de un pueblo. Un pueblo que no considere que la miseria de los otros es más importante que su propia felicidad. Así, tras una generación educada en los principios de la resistencia no armada, ésta, antes que la guerra, piensa Russell, será la mejor defensa de una nación (como Inglaterra) frente a la invasión hipotética de otra (como Alemania). Dicha defensa privaría de cualquier pretexto, de cualquier «excusa decente», como la seguridad propia o la protección de los débiles, con la que se acostumbra justificar las agresiones más feroces. E igualmente, volvería ridículo el mismo empeño de conquista que, lejos de un sendero de gloria cuyo premio final no es otro que una cruz de hierro, se encontraría con una población tranquila que, con los brazos cruzados, simplemente rehusa obedecer o colaborar con la maquinaria administrativa del invasor.¹²

Lo curioso, es que casi treinta años más tarde, treinta años después de que las autoridades británicas impidieran a Russell la docencia y le prohibieran a acceder a cualquier área restringida (prácticamente todas las ciudades inglesas cerca del mar), en Noruega, durante la ocupación nazi, hubo ocasión de valorar la verdad de sus opiniones. Allí, en el mes de febrero de 1942, unos diez mil maestros, el noventa por ciento de los que trabajaban en las ciudades, se negaron a inculcar la clase de enseñanza que ordenaba el invasor, por lo que cada

uno, individualmente, envió el siguiente texto al Ministro de Educación y Asuntos Religiosos: «No puedo tomar parte en la educación de la juventud de Noruega según las líneas estipuladas por el Nasjonal Samling Ungdomsfylking, porque esto va en contra de mi conciencia [...]. Encuentro necesario anunciar que no puedo considerarme miembro del Laerersamband [organización sindical nazi]». ¹³ Muchos de esos maestros fueron arrestados y deportados a campos de trabajo en el norte del país. Sin embargo, gracias a un extenso apoyo popular y a su propia tenacidad, la desobediencia se mantuvo hasta que, algunos meses después, el gobierno se vio obligado a poner en libertad al último de los maestros y suspender el proyecto nacional-socialista de adoctrinamiento escolar.

De mayor impacto, según relata Hannah Arendt, fue la resistencia abierta de Dinamarca, donde las autoridades gubernamentales prometieron dimitir si se imponía cualquier tipo de medida antisemita y el rey manifestó que sería el primero en ostentar la estrella amarilla si es que ese horrendo distintivo llegaba a implantarse. En los astilleros, los obreros se negaron a reparar los buques alemanes y se declararon en huelga, y hasta hubo oficiales nazis que, como el general Hermann Von Hannecken, rechazaron que sus tropas fueran movilizadas para detener a los judíos, quienes en su inmensa mayoría, escondidos en Dinamarca o refugiados en Suecia, lograron sobrevivir hasta el final de la contienda. Asimismo, en Bélgica, la policía rehusó cooperar con los alemanes y «los empleados de ferrocarriles eran de tan poca confianza que ni siquiera se les podía dejar solos al cuidado de los trenes, ya que procuraban dejar abiertas las puertas de los vagones, e ideaban estratagemas de todo género para permitir que los judíos escaparan». Por consiguiente, los nazis no lograron deportar sino un número muy reducido de judíos belgas. Y otro tanto, sucedió con los franceses, quienes tras negarse a entregar a los judíos de su propia nacionalidad, terminaron por poner tales dificultades a la deportación de los judíos apátridas o extranjeros que los planes alemanes no se pudieron llevar a la práctica. «En realidad —comenta Arendt—, resultó que los nazis carecían de personal y de fuerza de voluntad para seguir siendo *duros*, cuando se enfrentaban con una oposición decidida.» ¹⁴

En ese mismo sentido, el famoso estratega e historiador militar Basil H. Liddell Hart, después de la Segunda Guerra Mundial, entrevistó a un cierto número de generales alemanes durante su cautiverio en Gran Bretaña. Éstos, casi sin excepción, declararon que tuvieron muy pocos problemas para contener la resistencia armada, pero que, en cambio, se encontraron con serias dificultades e, incluso, no lograron llevar a cabo su cometido a la hora de contrarrestar una oposición no-violenta organizada. ¹⁵ Y es que, como recalca Robert J. Burrowes, la violencia, en cualquier contexto, siempre resulta enormemente disfuncional. De manera que, de acuerdo con él, si un pueblo, frente a una ocupación militar, optara por la violencia, deberían esperarse pérdidas humanas masivas, y éstas serían *altamente probables*, mientras que si ese mismo pueblo eli-

giera la acción no-violenta, también deberían esperarse pérdidas humanas importantes, *pero éstas no serían tan probables*. Y, como ejemplos extremos, Burrows menciona, por un lado, la guerra de Argelia contra Francia, donde los argelinos sufrieron un millón de muertos sobre una población de diez millones; y, por otro, la lucha de la India por su soberanía, en la que no murió ni un soldado británico (aunque sí varios policías indios), y donde se dice que los indios sufrieron sólo ocho mil muertos sobre una población de varios cientos de millones.¹⁶ Lo cual, junto con otras experiencias históricas, permite establecer que, incluso contra una opresión despiadada, una acción no-violenta preparada adecuadamente, además de eficaz a largo plazo, posee un gran potencial para disminuir de manera sustancial el número de víctimas y atenuar la cantidad de sufrimiento.

Por lo menos, esa parece también una de las conclusiones que Jacques Semelin infiere en su pormenorizado estudio acerca de las distintas formas de resistencia civil en contra del poder totalitario y la ocupación militar nazi. Tales formas no-armadas desencadenaron represalias menos graves que las ocasionadas por los ataques de guerrilla o los atentados individuales. Y no sólo, ni en primer lugar, porque estos últimos fueran más importantes, sino porque la propia naturaleza de aquellas condicionaba una represión menor. No recurrir a la lucha armada, romper con esa espiral de violencia recíproca, privaba al invasor del argumento que necesitaba para justificarse, del pretexto con el que alegar frente a terceros que sus víctimas sólo padecían lo que de verdad se merecían por su rabia. Lejos de eso, dicha represión, frente a quienes no amenazaban físicamente a nadie, sólo provocó una mayor indignación, y, por eso, llegó a ser contraproductiva respecto a sus propios objetivos, ya que, en vez de hacer añicos a la sociedad que atacaba, como Polonia, la unió y cohesionó, y consiguió generar una sorprendente unanimidad a favor de la no-cooperación de masa y en contra de tan odiosa barbarie. En este sentido, la resistencia civil, durante la Segunda Guerra Mundial, tuvo una eficacia que no debemos omitir, puesto que con sus modos de proceder, en especial cuando la presión del conjunto de la sociedad fue particularmente fuerte, creó tangibles obstáculos a los planes del adversario, provocó reacciones políticas de diverso tipo contrarias a sus oscuros designios, y contribuyó decisivamente a la protección de los judíos.¹⁷

Por tanto, a la luz de consideraciones como éstas, para las cuales todo genocidio ocurre sólo con algún grado de consenso social, quizá no parezca tan descabellado que Gandhi recomendara a los judíos alemanes resistir públicamente y sin violencia. «Porque —según expone George Woodcock— si al comienzo de su persecución los judíos de Alemania y Austria hubieran resistido con suficiente dramatismo, podrían no haber sobrevivido —en cualquier caso no sobrevivieron—, pero habrían hecho que el mundo estuviera menos dispuesto para disculpar a Hitler y podrían haber iniciado una oleada de simpatía y un principio de resistencia entre el pueblo alemán. Además, es concebi-

ble que tales tácticas podrían haber obligado a los nazis a dejar más judíos fuera de Alemania y así se hubiera conseguido que un mayor número de ellos salvara su vida.»¹⁸

4

Todo lo anterior, sin duda, anima a la perspectiva política que ha propuesto Gene Sharp, quien, al valorar casos como los ya citados, reproduce un texto de Karl W. Deutsch, titulado justamente *Cracks in the Monolith*, donde sostiene que «el poder totalitario es fuerte sólo si no tiene que usarse con demasiada frecuencia». De modo que, como este tipo de regímenes requiere mayor coacción que otros, también precisa de unos hábitos de conformidad más amplios y seguros entre el pueblo. Más aún, «tiene que contar, por lo menos, con el apoyo activo de partes significativas de la población en caso de necesidad». Algo que nunca consigue si sólo ejecuta sanciones negativas. Una tesis esta que permite a Sharp confirmar que «el grado de libertad o tiranía en cualquier sociedad política es, en gran medida, un reflejo de la determinación relativa de los súbditos para ser libres, de su voluntad y habilidad en organizarse para vivir en libertad y, especialmente, de su capacidad para resistir cualquier esfuerzo para dominarles o esclavizarles». Por lo que, viene a concluir, «el poder social, y no los medios tecnológicos de destrucción, es la garantía más firme de la libertad humana».¹⁹ Tal es la conclusión que, además, converge con algunas de las investigaciones llevadas a cabo recientemente por John Searle, quien considera que es una falaz ilusión mantener que los *hechos brutos* (rasgos intrínsecos a la naturaleza del mundo que existen independientemente de nosotros) prevalecen siempre sobre los *hechos institucionales* (rasgos asignados al mundo cuya existencia depende del acuerdo, de las instituciones y los intereses humanos). Muy al contrario, estos últimos hechos, que «existen sólo porque creemos que existen», son los que gozan de auténtica primacía. «El poder armado del Estado —pone como ejemplo Searle— depende de la aceptación de reglas constitutivas mucho más que a la inversa.» Y la presencia de líneas de autoridad y mando, por informales que sean, requiere de la intencionalidad colectiva y la imposición de funciones simbólicas de estatus, en suma, necesita inexorablemente del reconocimiento público y de su aceptación continuada, de la cooperación sostenida y del compromiso renovado de los usuarios con la institución.²⁰

Pues bien, a partir de unos postulados cercanos a esos y de un antiguo refrán, «puedes llevar un caballo al río, pero no puedes obligarle a beber», Gene Sharp elabora una línea estratégica que, en la estela de Gandhi y de Russell, frente a cualquier agresión, ya sea por un grupo de usurpadores o por una invasión exterior, pone el acento en una *defensa defensiva*. Una defensa de base civil determinada a emplear medios no-violentos de lucha y a volver muy difícil o imposible la permanencia de un gobierno opresor. Esto es, decidida colectiva

e individualmente a retirar su consentimiento y no ceder ante la voluntad del adversario, decidida a desintegrar las fuentes sociales de las que depende el poder de éste, a socavar su autoridad, sus recursos humanos y materiales, así como la necesidad que tiene de legitimación, de sanciones, de habilidades y conocimientos. Precisamente, el primer modo con el que una sociedad conquistada puede resistir a la intención del conquistador para controlarla consiste en percibir la ilegitimidad de ese poder extraño impuesto por la fuerza de las armas, en negarse a colaborar con un poder que lo es *de facto*, pero no *de iure*, que atenta contra los valores que en ese momento a la población importan más: su dignidad e identidad colectivas.²¹ A lo cual, como es obvio, se ha de sumar el empleo oportuno y sistemático de un arsenal inusitado con el que extender por todas partes la desafección e impulsar la movilización creciente de esa sociedad: uso de símbolos disidentes, rechazo de cualquier asistencia al gobierno, retirada de la administración pública, improductividad deliberada, mala interpretación intencional de las órdenes, obstrucción y sabotaje al aparato burocrático, negativa a pagar los impuestos, peticiones masivas, sentadas, boicot económico, paralización de los transportes, desobediencia civil, huelgas generales o por sector, y así, en total, hasta ciento noventa y ocho métodos de acción no violenta que, agrupados en tres categorías —protesta y persuasión, no-cooperación social e intervención no-violenta—, Sharp examina con minucioso detalle.²² Por su parte, Robert J. Burrowes, que se separa de este último autor, por entender que la no-violencia es bastante más que un mero equivalente funcional de la defensa militar, coincide a grandes rasgos con él, al diseñar una estrategia cuya tarea principal es identificar el *centro específico de gravedad* —la reserva finita de recursos vitales— que respaldan la ofensiva de un adversario. Así, en contra de éste, los resistentes civiles, convencidos de que la dimensión política y psicológica de la guerra es realmente decisiva, por un lado, deben *a)* consolidar el poder y la voluntad de la población para resistirla; y *b)* movilizar a los grupos sociales que son claves para rechazar tal ataque. Al mismo tiempo que, por otro lado, a través de la planificación de una serie de campañas, deben dirigirse al centro de gravedad de su oponente. Lo que implica, *a)* *alterar*, antes que destruir, su voluntad para continuar la agresión y *socavar* su poder para hacerlo; y esto en la medida que sean capaces de, *b)* alterar la voluntad de los grupos sociales que, dentro y fuera de la sociedad en cuestión, son claves para apoyar y sostener dicha hostilidad.²³

En suma, como vemos, se trata de una defensa social con innegables dificultades para afrontar una guerra de exterminio, pero especialmente adecuada cuando el objetivo del agresor es la dominación política, la explotación económica o la colonización ideológica de una sociedad concreta.²⁴ Aunque, por encima de todo, se trata de una línea de trabajo con la que continuar una búsqueda apenas iniciada, pero que cuenta ya con algunas ideas sólidamente fundadas. Y la primera que, aparte de otras razones, es absurdo rivalizar con un oponente en

el tipo de lucha y la clase de armamento en los que siempre tiene superioridad. La segunda, que derrocar a una vieja tiranía por medios violentos, dada la centralización militar que conlleva, significa establecer un nuevo despotismo que también usará la violencia para perpetuar su dominio. Y, por último, que los métodos de acción no-violenta, que exigen intrínsecamente esa alta participación y movilización colectivas, tienden a favorecer los estilos democráticos, autónomos, así como a reducir la dependencia de gobiernos exteriores y a limitar la expansión del Estado en la esfera de los gastos militares o en la de una hegemonía social que nunca le ha correspondido. Por ello, finalmente, no carece de interés evocar aquel lema que el anarcosindicalista Bart de Ligt hiciera popular en los años treinta, *cuanta más revolución menos violencia, cuanta más violencia menos revolución*.²⁵ Algo así como otra *ley científica* que nos advierte de la radical incompatibilidad entre el empleo de la fuerza y las demandas sociales de más libertad y mayor justicia. Una ley o tendencia que, frente a tanto intervencionismo autoritario, nos previene de los peligros que acechan a quien desiste de un sueño por el prosaico ceceo de ser ante todo eficaz, que rodean a quienquiera que, por ceder al peso de lo existente o rendirle una pleitesía lastimosa, ignora algo que, en cambio, Alberto Saoner sí que sabía muy bien, algo que, para acabar y en su memoria, quisiera recordar con el título de una hermosa canción, esa que dice *qualsevol nit pot sortir el sol*.

NOTAS

1. Cfr. L. Kolakowski, *El hombre sin alternativa*, Madrid, Alianza, 1970, p. 160.

2. Cfr. A.K. Sen, «Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica» (1976), en F. Hahn y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica*, México, FCE, 1986, pp. 172-217. Cfr., también, J.F. Álvarez, «¿Es inteligente ser racional?», *Sistema*, 109 (1992), pp. 73-91.

3. Cfr. E. Conze, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, México, FCE, 1997 (1951), p. 32.

4. Cfr. K.E. Boulding, *Three Faces of Power*, Newbury Park, Sage, 1989, pp. 70, 76, 144, 148-150 y 225. Como el propio Boulding declara, en la introducción de este libro, su tesis principal es que «el poder integrador es la forma de poder más dominante y significativa, en el sentido de que ni el poder amenazador ni el poder económico pueden conseguir demasiado en ausencia de legitimidad, que es uno de los aspectos más importantes del poder integrador». Pues, «sin legitimidad, tanto la amenaza como la riqueza están desnudas» (p. 10).

5. A. Huxley, «An Encyclopaedia of Pacifism» (1937), en R. Seeley, *The Handbook of Non-violence*, Westport (Connecticut), Lawrence Hill & Company, 1986, p. 4.

6. Cfr. L. Tolstoy, «A Letter to a Hindu», en B. Srinivasa Murthy (ed.), *Mahatma Gandhi and Leo Tolstoy Letters*, California, Long Beach Publications, 1987, pp. 43-61.

7. Cfr. M.K. Gandhi, *Hind Swaraj, and Other Writings*, ed. de A.J. Parel, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (1909); y, asimismo, *Satyagraha in South Africa*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1950 (1928), y *Non-violence in Peace and War*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1942. Entre las innumerables reconstrucciones de la propuesta gandhiana cabe destacar las de J.V. Bondurant, *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Prince-

ton (N.J.), Princeton University Press, 1958, y A. Naess, *Gandhi and Group Conflict. An Exploration of «Satyagraha» - Theoretical Background*, Oslo, Universitetsforlaget, 1974.

8. Cfr. R.B. Gregg, «Moral jiu-jitsu», *The Power of Non-violence*, Nueva York, Fellowship, 1951 (1935), pp. 41-54, y M. Randle, *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Barcelona, Paidós, 1998 (1994), pp. 115-117.

9. Cfr. J.F. Childress, *Moral Responsibility in Conflicts. Essays on Nonviolence, War, and Conscience*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1982, pp. 1-28.

10. Cfr. J. Galtung, *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*, Londres, Sage, 1996, pp. 88-124.

11. K.E. Boulding, *Stable Peace*, Austin, The University of Texas Press, 1978, pp. 108-109 y 113. Cfr., asimismo, W. Ury, *Getting to Peace. Transforming Conflict at Home, at Work, and in the World*, Nueva York, Viking, 1999, pp. 161-168.

12. Cfr. B. Russell, «War and Non-resistance» (1915), *Justice in War Time*, Chicago / Londres, The Open Court Publishing Company, 1917, pp. 38-57. Acerca de la injusticia de las llamadas «guerras justas», cfr. P. Ródenas, «De la guerra y sus legitimaciones», en L. Vega y S. Mas (eds.), *Homenaje a Emilio Lledó*, en prensa.

13. Citado en J. Semelin, *Unarmed against Hitler. Civilian Resistance in Europe, 1939-1943*, Westport (Connecticut), Praeger, 1993, p. 68.

14. H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999 (1963), pp. 249-252 y 256-264.

15. «[Los generales alemanes] eran expertos en violencia —sostiene B.H. Liddell Hart— y habían sido entrenados con oponentes que usaban ese método. Pero otras formas de resistencia les desconcertaba, y tanto más en proporción a que esos métodos eran sutiles e indirectos. Fue un alivio para ellos cuando las resistencias se volvían violentas, y cuando las formas no-violentas se mezclaban con la acción de guerrilla, de ese modo se hacía más fácil combinar drásticas acciones de eliminación contra las dos al mismo tiempo»; citado en R. Seeley, *op. cit.*, p. 237.

16. Cfr. R.J. Burrowes, *The Strategy of Nonviolent Defense. A Gandhian Approach*, Albany (NY), State University of New York Press, 1996, pp. 239-240.

17. Cfr. J. Semelin, *op. cit.*, p. 77, 120, 121, 123 y 169-175.

18. G. Woodcock, *Mohandas Gandhi*, Nueva York, Viking, 1971, pp. 116-117. Cfr. al respecto, J. Terchek, «Gandhi, the Nazis, and the Jews», *Gandhi. Struggling for Autonomy*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, pp. 209-213.

19. G. Sharp, *Social Power and Political Freedom*, Boston, Porter Sargent, 1980, pp. 79 y 214-227, y, con la colaboración de B. Jenkins, *Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1990, p. 33. De igual manera, muy próxima a la formulada en el siglo XVI por E. de la Boétie, M. Taylor (*Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 18 y 19) declara: «La posesión de poder del individuo A sobre el individuo B y la capacidad de A para obligar a B, en general, dependen no sólo de la posesión de recursos adecuados por parte de A sino también de las posesiones de B y de las preferencias y creencias de B. Por ejemplo, A no posee la capacidad de obligar a B si las creencias de B son tales que él no encuentra creíble la amenaza de A, o si, al hallarla creíble, no cambia de opinión dado que sus preferencias son tales que elige no someterse a someterse».

20. Cfr. J. Scarle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997 (1995), pp. 21, 28, 73-74, 103 y 129.

21. Cfr. J. Semelin, *op. cit.*, pp. 48-49. «La voluntad de un pueblo —concluye también este autor— es una de las claves de su defensa, cuando no su garantía más importante» (p. 183).

22. Cfr. G. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, part two: «The Methods of Nonviolent Action», Boston, Porter Sargent, 1973. Y, al respecto, J. Semelin (*op. cit.*, pp. 36-37) da cuenta de diferentes textos con *instrucciones* redactados por autores desconocidos y dirigidos a los

pueblos ocupados por los nazis. Por ejemplo, uno francés que decía: «Ellos son los vencedores. Comportate correctamente frente a ellos. Pero no vayas más allá de sus deseos de cara a parecer bueno. Evita las prisas. En cualquier caso, ellos no te mostrarán ninguna gratitud. Tú no conoces su idioma o lo has olvidado. Si alguien te dice una palabra alemana, haz una señal de impotencia y, sin remordimientos, ve a atender tus asuntos». O este otro panfleto danés que proponía el siguiente decálogo: «1. No tienes que ir a trabajar a Alemania o Noruega; 2. Tienes que hacer un mal trabajo para los alemanes; 3. Tienes que trabajar muy lento para los alemanes; 4. Tienes que destruir todas las herramientas y máquinas que puedan ser útiles a los alemanes; 5. Tienes que intentar destruir cualquier cosa que pueda ser provechosa para los alemanes; 6. Tienes que retrasar todos los transportes a Alemania; 7. Tienes que boicotear los periódicos y películas alemanas e italianas; 8. No tienes que comprar nada en las tiendas alemanas; 9. Tienes que comportarte con los traidores de acuerdo a como se merecen; 10. Tienes que proteger a quienquiera que sea perseguido por los alemanes».

23. Cfr. R.J. Burrowes, *op. cit.*, pp. 169-172 y 209.

24. Cfr. J. Semelin, *op. cit.*, p. 178.

25. B. de Ligt, *The Conquest of Violence. An Essay on War and Revolution*, Londres, Pluto Press, 1989 (1937), p. 162. De acuerdo con esto, L. Villoro (*El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE / El Colegio Nacional, 1997, pp. 85-92) ha explicado que «si para oponerse a un poder impositivo se utiliza otro poder del mismo género, el círculo de la dominación y con él el de la violencia, perdura». De aquí que todo verdadero contrapoder no debe ser impositivo, sino expositivo de su propia voluntad ante los demás; ha de ser general, donde nadie se vea sometido a un dominio particular y cada cual tenga la capacidad de determinar su vida por sí mismo; y debe proceder de modo contrario a la violencia, pues su ámbito es el de la comunicación y no ese otro que sólo busca doblegar las voluntades ajenas.

Juan Claudio Acinas es profesor titular de Filosofía Moral en la Universidad de La Laguna y se ocupa de temas relacionados con la historia de las ideas políticas, acerca de los cuales ha publicado diversos artículos. Asimismo es colaborador habitual de la revista «Disenso».