

SECCIONES

01 EDITORIAL

POLÍTICA, ECONOMÍA
Y ECOLOGÍA

03 La cultura como instrumento de transformación ambiental, por Federico Velázquez de Castro

EDUCACIÓN Y TERAPIA

06 El sentido después de las pérdidas perinatales, por Marianna B. Delgado

PENSAMIENTO

12 Narciso se pone gafas para hacerse un selfie, por Benito Estrella

15 RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

NO VIOLENCIA O DESTRUCCIÓN

PRESENTACIÓN 18

**Agresividad/violencia y naturaleza humana
¿Un ingrediente esencial de lo humano?**
CARLOS BEORLEGUI 19

**La violencia estructural: defensa
de un concepto cuestionado**
JOSÉ A. ZAMORA 24

**La guerra justa.
Un ensayo de racionalización de la violencia**
GONZALO TEJERINA 29

La deriva violenta de la codicia
DAVID MONTESINOS 35

El reto de la noviolencia en España
MOISÉS MATO 41

**La noviolencia y la objeción de conciencia
en Italia: Danilo Dolci y Lorenzo Milani**
NUNZIO BOMBACI 45

Naturismos sobre la paz
JOAQUÍN ARAÚJO 50

**El Evangelio de la Noviolencia.
La buena noticia del Dios que desarma**
JOAN MORERA PERICH 53

Si vis pacem, para pacem: el combate por la paz
LUIS FERREIRO 56

Guerra y paz, la fiebre amarilla
CARLOS DÍAZ 62



Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Exhibicionismo e hipocresía, o bombas y fragatas

La puesta en escena de las mejores apariencias ha sido y sigue siendo el deporte nacional más practicado por los españoles. Las normas de este juego son simples: cuanto menos ser, tanto más parecer. A lo cual el refrán replica: «dime de qué presumes y te diré de qué careces». Agreguemos que a mayor visibilidad social, más extenso y contundente ha de ser el despliegue de las apariencias.

En la democracia española ya no es posible sorprenderse por nada. Sobre un fondo de mediocridad e incompetencia generalizados cualquier cosa es posible y, lo que es peor, admisible. Así es como hemos llegado a una situación inimaginable años atrás, a un gobierno con una clamorosa minoría parlamentaria, presidido por un personaje de credenciales dudosas, en el que bastan las apariencias: presidente guapo y «gobierno bonito».

Continúa en la página siguiente →

A la carencia de ser, de consistencia política, le sigue una política de apariencias: dinamismo impostado, que es mera agitación, con frecuencia contradictoria; exhibición de «determinación», que es simple disfraz de la impotencia; proliferación de presuntas genialidades que se quedan en ocurrencias efímeras. Vanidad de vanidades. Lo único claro es el afán de estar en el poder. No importa si no se sabe qué hacer con él.

Al político se le han de exigir dos tipos de cualidades: las relativas a la técnica política y las que conforman un carácter ético. Hemos llegado a un punto en que el argumento decisivo para gobernar es la ética, lo que revela una triste situación, puesto que la ética debería darse por supuesta. No siendo así, hay que demostrar la impecabilidad y la pureza de los políticos y de los grupos políticos, sobre todo mediante la comparación, hasta llegar a demostrar que «nosotros no somos como los demás», en un juego en el que se exhibe el orgullo fariseo sin la pureza farisea y se denuncia a un publicano impuro que no humilde.

Esa «ética», presuntuosa y exhibicionista, inmediatamente deviene estrategia orientada por intereses, no por principios. Aquí el político tiraría la primera piedra contra el adulterador—¡no contra el adúltero, no, eso se queda para los puritanos americanos!—, con tal de evitar la sospecha de haber cometido adulteración, plagio, fraude o cualquier otro acto impuro. Naturalmente, cuando la pureza propia no es muy resplandeciente, hay que recurrir a magnificar la impureza ajena para que la propia adquiriera el brillo de la apariencia. De ahí a la caza de brujas no hay más que un paso: buscar un pasado «marrano» en el adversario para que reluzca la «limpieza de sangre» propia, sea académica o de cualquier clase.

Pero ¡ay!, la inquisición se vuelve contra los inquisidores, cual bumerang descontrolado que al primer golpe desvela la hipocresía que se esconde detrás de las estridencias del puritanismo. En conclusión, aquella presunta ética ha resultado ser una mala técnica política en la que se perjudican todos, por lo que a no tardar acordarán no hacerse más daño entre ellos.

Todo ello después de haber dejado como daño colateral difícilmente reparable la decencia de la docencia en las universidades españolas, las cuales tampoco han resultado ser trigo limpio, pese a las apariencias. El lamento frecuente de que hay pocas universidades españolas entre las mejores del mundo, sospechamos ahora que está más que justificado y que no será mejorando las apariencias como se dará un salto de calidad, sino aumentando las exigencias.

El más didáctico ejemplo de lo dañina y siniestra que puede ser esa mezcla de imbecilidad política, exhibicionismo puritano y desvergüenza hipócrita nos lo proporciona el episodio de los contratos militares con Arabia Saudí, en el que se cambia en pocas horas de una exhibición de tremolante de profetismo barato a envainársela y poner cara de tontos con tal de mantener la amistad interesada con un régimen oscurantista y opresor como pocos. He aquí la esencia de la hipocresía política: exhibo unos principios impecables por 9 millones de euros, pero los inhibo y archivo por 2.000 millones de euros. Hemos descubierto la esencia de lo «políticamente correcto» y de sus límites, que no son otros que aquellos que impone «lo económicamente correcto». Y es que lo cuantitativo acaba dando lugar a un salto cualitativo. Es la quintaesencia de un gobierno marxista... grouchiano: «estos son mis principios, si no le gustan tengo otros».

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8° D / 28005 Madrid)

Nombre _____ Apellidos _____

DNI _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____ C.P. _____

Código IBAN (International Bank Account Number) (escriba todos los números)

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 16,00 €)☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____

_____ C.P. _____

Agencia N.º _____

N.º de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el Instituto Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma: _____

Titular _____

Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

Federico Velázquez de Castro González
 Doctor en Ciencias Químicas

LA CULTURA COMO INSTRUMENTO DE TRANSFORMACIÓN AMBIENTAL

El medio ambiente comienza a tomar protagonismo en España en los años 70 del pasado siglo. Y aunque al principio su presencia fue reducida, la tozudez de la realidad iba mostrando lo acertado de sus diagnósticos, lo que llevó a que los mensajes ecologistas fueran cada vez más escuchados y valorados. Su crítica al sistema, ya desde sus inicios, lo enemistó con el poder, aunque no todos los grupos ni movimientos fueron igual de incisivos, pues muchos aún se quedaban en la conservación, sin atreverse a dar el paso de la denuncia y la acción. En cualquier caso, lo ambiental como sujeto pasivo de los daños de un crecimiento sin límites, no dejó ya de constituir un potente indicador del modelo económico capitalista, atisbando, a su través, la posible destrucción del medio de vida de muchas especies y debilitando la nuestra. De ahí partió la necesidad de incluir el medio ambiente en todas las agendas y políticas, dando lugar a que administración y partidos lo considerasen institucionalmente.

Sin embargo, este protagonismo oficial no ha sido suficiente. El medio ambiente continúa preocupando e indicando reiteradamente por donde no se debe transitar. Los impactos ambientales aumentan en número: más allá de los «clásicos» (aire, agua, suelos), y sin haber sido satisfactoriamente resueltos, hoy asistimos a nuevas incertidumbres, como los compuestos orgánicos persistentes, muchos de ellos disruptores endocrinos, campos electromagnéticos u organismos modificados genéticamente. Mas, también aumenta su alcance: desde los que afectaban a áreas específicas a los globales, que abarcan ya el planeta entero y requieren estrategias combinadas por parte de todos los países, desde la reducción del ozono protector al cambio climático. Debe, además, señalarse la injusticia que este hecho encierra, por cuanto que la responsabilidad de los daños no recae en todos por igual, sino en la minoría privilegiada de donde proceden la mayor parte de las emisiones, es decir, en el mundo occidental o norte del planeta. Finalmente, señalemos la rapidez y exponencialidad con la que todo esto acontece, preocupando más los tiempos que el

propio problema en sí, que pueden desbordar todas nuestras expectativas.

Las consecuencias son ya visibles: los ecosistemas se alteran, fragmentan o, directamente, se destruyen, ocasionando una acelerada desaparición de especies, muchas, posiblemente, sin todavía conocer. Algunos cálculos conservadores hablan de la pérdida de tres especies diarias en lo que Leakey y otros biólogos han llamado la sexta extinción. Con cada especie desaparecida nos privamos de un patrimonio genético único, un milagro de la evolución vinculado al edificio de la biodiversidad en el que la progresiva pérdida de sus sillares puede conducir a un derrumbe ecológico y un colapso de la biosfera.

Y en cuanto al ser humano, además de generarse un entorno más hostil (lo que no deja de ser paradójico en una especie supuestamente inteligente), la multitud de sustancias que esparcimos en el medio (la industria química ha fabricado más de 100.000 productos de los que apenas el 10% han sido suficientemente evaluados) vuelven hacia nosotros, intoxicándonos. Los compuestos orgánicos y alteradores hormonales, ya citados, se acumulan en los tejidos grasos (afectando así más a mujeres que a varones) convirtiéndose en bombas de relojería en cuanto a sus efectos a largo plazo y a su combinación entre ellos, lo que se conoce como «efecto cóctel». Las pruebas analíticas realizadas a la ex comisaria de Medio Ambiente de la Unión Europea, Margot Wallström, y luego repetida aquí por nuestra Ministra y otros profesionales relevantes, evidenciaron la existencia de decenas de productos extraños en nuestros organismos, generando sombrías expectativas de futuro ya que por estas vías, y no tanto por factores externos, podría venir el declive de nuestra especie.

La situación del medio ambiente refleja, como fiel indicador, la salud del modelo económico que lo genera. Un modelo codicioso, especulativo, ignorante de los límites de los ecosistemas y del planeta, que reduce a mercancía al medio y a los seres humanos. El capitalismo, especialmente tras el establecimiento generalizado de las tesis de Milton Friedman y la

escuela de Chicago, entronizan el nuevo liberalismo reduciendo al mínimo los gastos sociales y arrojando a la exclusión a grandes capas de la población. Como ha imbuido su «cultura» (individualismo, competitividad, consumo, indiferencia social) en todos los países que toca, ha logrado desmovilizar incluso a los más desfavorecidos, borrando ideales, organizaciones o proyectos, deslumbrados, aun en su miseria, ante el gigantesco escaparate. Pero sistemas e imperios pasan, y para la caída de éste, el medio ambiente está tomando la bandera que antaño tremolaban otras ideologías y movimientos. La realidad es insistente, y una vez y otra indica sus límites. En el capitalismo, el medio ambiente nunca estará seguro.

En el cambio de modelo, los ciudadanos tienen un gran protagonismo. La responsabilidad de los daños ambientales es compartida: empresas y administraciones deben admitir la suya, pero las personas también. Cuando se utiliza abusivamente el coche particular o se come carne en exceso, cada uno nos convertimos en víctimas y verdugos. En nuestras manos se halla la modificación de muchos hábitos (y con ello, la reducción de otros tantos impactos). ¿Por qué entonces no se intenta?

No puede ya decirse que es por falta de información, más bien al contrario, incluso algunos sociólogos hablan de «fatiga ambiental» cuando se da una presión excesiva sobre los ciudadanos, lo que podría generar el efecto contrario. No actuar, más bien, tiene que ver con la falta de valores e ideales, ya que sólo se cambia cuando existe una razón poderosa (superior a las ideas anteriores) para hacerlo. Desgraciadamente, parece que lo ético no es suficiente y hay que apelar entonces a la salud o a la economía para que se elijan opciones sostenibles. Apreciamos así cómo el materialismo y la cultura del tener se han introducido profundamente en el contexto social, hasta el punto de no renunciar al consumo, pese a los daños que su práctica excesiva acarrea. Es el predominio del cerebro primitivo que solo reacciona ante los daños inmediatos, mostrando indiferencia si acontecen a largo plazo. Es similar al tabaco, que se sigue comprando porque nadie cae muerto tras fumarse un cigarrillo, aunque exista información sobrada de todos los daños que acarrea. ¿Es, entonces, la gente estúpida? No, el tabaco es un sucedáneo que calma la ansiedad y simula compañía, igual que el consumo

y el tener suplen el vacío de sentido y de encuentro personal. El sistema se frota las manos celebrando cómo la cultura burguesa ha prendido en todas las clases sociales, que aspiran a vivir «bien», olvidando que a la bondad, la belleza y la verdad no se accede por caminos materialistas.

No obstante, dentro de esta nueva etapa que Paul Crutzen ha denominado *Antropoceno* y, también, época de gran aceleración, las personas caen heridas víctimas de sus propias ambiciones: más de 30.000 muertes prematuras en España (400.000 en Europa y 7 millones en el mundo, según los últimos datos de la OMS, de 2018) como consecuencia de la contaminación atmosférica, que reduce la esperanza de vida en los hábitats urbanos. Las olas de calor (o el propio calor en sí), los desastres naturales, que ya generan 200 millones de refugiados, las enfermedades tropicales, que van ampliando su radio de incidencia, las alergias, el asma y las enfermedades de la civilización (la OMS reconoce que el 75% del cáncer tiene origen ambiental).

La solución a los problemas ecológicos debe adoptar una estrategia nueva. No basta con extender los catálogos de buenas prácticas, buenos consejos del estilo de reciclar, ahorrar agua, comprar electrodomésticos eficientes, etc., sino construir una nueva cultura. En ella, la calidad de vida no debe de medirse por lo que se posee, *sino por lo que se es*, por los valores con los que se vive, por lo gratuito, por el convencimiento de que la felicidad se alcanza a través de la realización personal y comunitaria de cada ser humano. Si nuestro interior está pleno y si la vida se vive con sentido (lo que para Victor Frank podía suponer la diferencia entre la vida y la muerte), el consumismo se desvanecerá porque perderá su condición de sucedáneo para personas insatisfechas. Vivir serenamente, con sosiego y atención, con agradecimiento más que con la ansiedad impaciente de conseguir metas materiales, será otro eje esencial que nos llevará a celebrar los acontecimientos diarios, en donde el encuentro con los demás debe tener un papel destacado.

Socialmente, debe ir cuestionándose la teoría del crecimiento. Según la población vaya entendiendo una forma diferente de afrontar la vida, descubrirá que importa más el desarrollo, que engloba más dimensiones que la puramente material. Y esta opción, no debe quedar sólo en palabras (o en criterios per-

sonales), sino que debe manifestarse en una práctica coherente en la que se vayan construyendo y apoyando propuestas alternativas: apoyo al comercio justo, a las empresas cooperativas, a las finanzas éticas, a los circuitos cortos de suministro, a las dietas ecológicas y vegetarianas, a la mayor participación política y social. Crecer sin límites dará de bruces una y otra vez con el planeta mismo, por lo que las nuevas iniciativas están llamadas a ocupar los antiguos espacios.

En el nuevo paradigma, ser humano y naturaleza deben ir de la mano. Ambos comparten el mismo destino y lo que le ocurra a una parte repercutirá en la otra. Recuperar el contacto con la naturaleza debe constituir una tarea primordial para conocer profundamente la vida (*vine a los bosques para saber que realmente había vivido*, nos decía H. D. Thoreau). La naturaleza es el gran crisol, la maestra, la inspiradora, la fuerza que serena y equilibra. Rachel Carson educaba en el asombro y Giner de los Ríos prefería un día sin clase a un día sin campo. La fraternidad, dimensión olvidada de la Revolución francesa, debe convertirse en cósmica, ya que todas las criaturas que poblamos el planeta (incluso más allá), cada una de ellas patrimonios únicos y milagros evolutivos, estamos interconectados por la trama de la vida, por el soplo vital que a todos alimenta y reúne. Dentro de estas conexiones universales nadie puede sentirse solo, pues todos estamos relacionados y toca al ser humano, como especie con sentido histórico y conciencia ética, cuidar y educar para la admiración y el respeto. *Hasta que la compasión del hombre no llegue a todas las criaturas*, afirmaba Albert Schweitzer, *el ser humano no encontrará la paz*.

Combinando educación, participación, ideales y compromiso, se puede fraguar una nueva cultura más universal, crítica, democrática y transformadora, con las prácticas y propuestas antes comentadas. Mas, aún queda un último paso: la organización. Habrá que avanzar en lo asociativo para desplegar la vocación comunitaria que todo ser humano tiene. El sistema nos quiere aislados, pero así resultamos inofensivos. Solo desde los espacios colectivos podremos sentirnos fuertes, unidos y sostenidos. Siguiendo a Freire, la liberación se logra en comunidad y la esperanza se construye colectivamente. Hay mucho por hacer y si lo ambiental es hoy una primera causa, lo social no nos puede resultar indiferente, son caminos paralelos, un medio limpio en una sociedad justa, lo que supo-

ne trabajar para erradicar la pobreza, algo que hoy sí sabemos cómo se puede conseguir: restitución, a través del 0,7%, comercio justo, precio de las materias primas fijado en los países de origen, levantamiento de aranceles, condonación de deudas indebidas, soberanía alimentaria acceso a las patentes, transparencia democrática...

Terminaremos con tres citas que pueden ayudar a cerrar esta reflexión:

Una buena cabeza y un buen corazón son una combinación formidable

NELSON MANDELA

Todo proyecto debe integrar lo cognitivo y lo afectivo, que son las dos dimensiones básicas de la educación. Y la ambiental no es una excepción, especialmente si queremos llegar al ser humano en su totalidad.

La militancia va más allá y tiene mayor calado que una mera modificación de la realidad. Debe ser concebida como la creación de un nuevo ser humano en todas sus dimensiones, es decir, preparado, responsable, justo, íntegro y creativo, ya que sólo así será capaz de lanzarse a la aventura de conquistar su dignidad

JACINTO MARTÍN

Frente al «hombre unidimensional» que ya cuestionaba H. Marcuse, hay que proponer la pluralidad de intereses, que nos fortalece y diversifica. Y frente a los voluntariados a tiempo parcial, la militancia de quien cree en la transformación social.

Finalmente, la visión poética e iluminada del escritor chino del siglo XVI Wang Yag Mun, que nos acerca a la realidad plena y al auténtico descubrimiento de lo que soy y de lo que me rodea:.

Todas las cosas, desde el gobernante, desde los amigos hasta las montañas, los ríos, los espíritus celestes y terrestres, los pájaros, animales y plantas. Todo debería ser amado en vistas de realizar mi humanidad, la que forma una unidad, y entonces lo que soy se manifestará completamente formando un solo cuerpo con la tierra, el cielo y tantas miríadas de cosas... He aquí lo que significa desarrollar plenamente nuestra naturaleza.

Marianna Barbara Delgado Falcón Cooper

Licenciada en Pedagogía y Terapeuta individual y de grupos

EL SENTIDO DESPUÉS DE LAS PÉRDIDAS PERINATALES



El amor no comienza al nacer ni termina con la muerte.

A veces pasamos por la vida distraídos, con cierta de sensación de «seguridad», una confianza en que «somos especiales» y que las «cosas malas» sólo le ocurren «a los demás». Hasta que la adversidad y la tragedia tocan a nuestra puerta y sacuden todos nuestros cimientos, ponen en duda todas nuestras creencias, alteran nuestra visión del mundo, y nos obligan a cuestionarnos el sentido de la vida.

Yo ya había despertado (de manera forzosa) de esta «ingenuidad» a los dieciséis años, con la muerte repentina de mi amado padre. Ya había pasado varios años transitando por aquel duelo, haciéndome profundas preguntas filosóficas desde mis dolencias espirituales, siendo transformada por la experiencia, sanando a mi manera, cuando me enfrenté a una nueva situación que me obligó a aprender otra importante lección: «aunque ya hayamos vivido una tragedia,

no estamos exentos de vivir *otra*». Es decir, a veces queremos creer que hay una especie de «plan» y «lógica» en el Universo, casi matemática. Como si hubiera cierta «dosis» de dolor que debiera ser repartida equitativamente entre los billones de seres humanos que habitamos la Tierra. Si ya pasamos por un reto fuerte que nos puso a prueba, sentimos que «merecemos» estar «protegidos» contra cualquier otra eventualidad, al menos por un buen rato. Pero no, no es así. La vida no siempre se desenvuelve como nosotros quisiéramos ni de acuerdo a nuestra lógica. Despertamos a la angustiada realidad de que estamos en riesgo permanente.

Esto lo aprendí cuando, después de casarme, después de tener un hijo y, cinco años más tarde, vivir un segundo embarazo, se me rompió la «fuente» de manera inesperada a las 19 semanas de gestación. A pesar de que mi bebé estaba perfectamente sano, mi cuerpo ya no lo podía anidar. El líquido amniótico era insuficiente. No había nada qué hacer. Los doc-

tores dijeron que «no podían hacer algo heroico». Tuvieron que inducir el parto. Pasé por el trabajo y los dolores de parto... hasta que nació mi hijito, ya sin vida, después de la desgarradora y obligatoria interrupción de la circulación materno-fetal.

No pudieron darnos una explicación en ese momento. Tan sólo un día antes de esta experiencia habíamos ido a la visita de rutina con el ginecólogo y todo marchaba aparentemente bien. «Mala suerte». Así que, pasados seis meses de duelo, y, con el consentimiento de los médicos, decidimos volver a intentar, porque nuestro proyecto de vida en ese momento era «completar a la familia» dándole un hermano a nuestro primer hijo.

Nada nos pudo preparar para lo que vendría. Viví mi tercer embarazo con algo de miedo, pero también con esperanza. Estaba siendo monitoreado cuidadosamente. Cada semana que avanzaba era una conquista. Hasta que llegó la temida semana 19. Y... volvió a suceder.

Tras dos experiencias tan similares, los doctores al fin pudieron deducir una causa: «ruptura prematura de las membranas por dilatación temprana del cuello uterino, debido al peso del bebé». O, en otras palabras: «incompetencia cervical». Qué cruel término. ¿Incompetencia? O sea... mi cuerpo tiene una falla, es incapaz, inepto, inútil. ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Qué pasó? ¡Mi primer embarazo transcurrió y llegó a término sin ningún problema! Y así, a pesar de realizar estudios patológicos, estudios genéticos, etc., no encontramos una explicación contundente. Y ante esto prevalecía un sentimiento de culpa, de fracaso y la tormentosa pregunta: «¿Habré hecho algo mal?».

Mis conocimientos previos de Tanatología, y mi cercanía a la Logoterapia, me permitieron vivir ambas experiencias «con los ojos abiertos». Sabía que era muy importante el poder despedirnos de cada bebé, así que, en ambas ocasiones, así lo hicimos. Le pedimos al personal del hospital la oportunidad de hacerlo. Los sostuvimos, envueltos en una sabanita, los besamos, les agradecemos su breve paso por nuestras vidas, les pedimos perdón por no haber podido hacer algo más por «salvarlos», les dimos la bendición, y... nos despedimos de sus pequeños cuerpos perfectamente formados.

Pero esto no siempre es posible con una pérdida perinatal. Si sucede en el primer trimestre, es posible que esa madre nunca pueda ver y sostener el cuerpo «ya formado» de su hijo. O puede que la causa de la pérdida sea una malformación genética. Si sucede durante el tercer trimestre, o durante el parto, y la vida de la madre también está en riesgo, puede que, mientras ella está siendo atendida, otros tengan que tomar las decisiones con respecto al destino de ese hijo... Y esto dificulta la elaboración del duelo. Cada caso es único. Cada caso es doloroso. Lo que no cambia es el hecho de que una mujer se siente madre desde que sabe que cobija a un ser deseado y esperado en su interior. Se va gestando mental y emocionalmente el futuro con ese hijo. Además, los avances tecnológicos permiten crear lazos tempranos con él, desde que escuchamos o vemos su corazón latir por primera vez, o vamos viendo su desarrollo a través de una ecografía.

Las pérdidas perinatales tienen una serie de características que las hacen únicas. El duelo por estas pérdidas parece ser «desautorizado», «minimizado», «ignorado». Cuando no se ha celebrado un nacimiento, o un bautizo, o un funeral, cuando ese hijo aún no tiene un nombre, cuando no hay fotos ni recuerdos ni algo palpable que avale su existencia... es como si, para los demás... no tuviera tanto peso. Se le resta importancia. Entonces, además del dolor por nuestra pérdida, tenemos que enfrentarnos a la dolorosa indiferencia de la sociedad. Nos sentimos solos e incomprendidos.

Esto pasa incluso en los hospitales, donde nos enfrentamos a otro tipo de «incompetencia». Se sigue atendiendo a estos casos en los espacios de maternidad, en la sala de labor y las madres son internadas en el piso de los «cuneros». A veces, el personal no está bien informado de nuestra situación y entran a saludar, preguntando si ya nos trajeron a nuestro bebé para darle de comer (lo digo por experiencia), poniéndonos en la posición incómoda de aclarar y tener que verbalizar por primera vez: «No. Ha muerto».

Hay tantas cosas para las cuales uno no está preparado:

- Nadie nos prepara con humanidad y compasión para ese momento confuso en el que, estando

aún en el hospital, tenemos que ponernos en contacto con una agencia funeraria y decidir qué hacer con el cuerpo de nuestros hijos (esto, si la pérdida ocurrió a partir del segundo trimestre del embarazo). ¿Cremación o entierro? Nadie nos prepara para recibir un acta de defunción en lugar de una de nacimiento, cuando... hace tan sólo unas horas, todo se trataba de una nueva vida.

- Nada nos prepara para entender que, a pesar de que murió nuestro hijo, nuestro cuerpo va a continuar con el proceso natural del «puerperio», que las hormonas seguirán haciendo lo suyo, que vamos a producir leche materna, sin un hijo en nuestros brazos a quien amamantar. Que vamos a vivir el ajuste del cuerpo, de la «maternidad» a la «no-maternidad» como un duelo. Que vamos a sentir el vacío en el vientre acompañado de un enorme vacío en el corazón y en el alma. Que ese vacío llena otros espacios, como las prendas que ya habíamos adquirido, una cuna, una habitación.
- Nada nos prepara, tampoco, para enfrentar la dura tarea de dar una explicación al hijo vivo (en su caso), quien iba a ser «hermano mayor», quien esperaba con ilusión a su hermanito. Nos sentimos culpables. No queremos provocarles dolor. A veces, estos niños aún no han experimentado una pérdida significativa, no tienen claro lo que es la «muerte», y nos duele que su primera experiencia tenga que ser a través alguien tan cercano: su propio hermanito, un bebé, un ser absolutamente inocente. Como adultos nos llenamos de ideas y miedos, pensando que van a sufrir igual que nosotros, que le van a atribuir todos los significados que nosotros le damos y lo van a dimensionar de la misma manera. Y nos ingeniamos una serie de explicaciones, a veces fantasiosas y abstractas, para protegerlos. No sabemos que merecen saber la verdad. Que necesitamos explicarles, de manera honesta, clara, directa, cercana y amorosa, las palabras difíciles: «Muerte», «Permanente», «Irreversible», «Inevitable», «Universal». Que si no lo hacemos así, sólo los confundimos, y los privamos de una importantísima lección de vida, con la que *pueden*

aprender a lidiar. No hay que subestimarlos. Es una oportunidad para que vayan descubriendo y desarrollando sus propios recursos. También es una oportunidad para vivir el duelo abiertamente, en familia.

¿Y qué decir de los papás (hombres)? ¿De los padres de esos hijos y sus propios sueños truncados? La sociedad tampoco ha sido muy amable y compasiva con ellos. Ni siquiera lo son ellos, *consigo mismos*. Creen que tienen que mantener una imagen de fortaleza y control como «protectores» de su familia, pero muchas veces se sienten impotentes. Creen que tienen que minimizar sus propios sentimientos porque «es peor para la mujer que lo albergaba en su cuerpo». No están acostumbrados, en una sociedad aún «machista», a explorar, validar, expresar y compartir sus sentimientos. ¿Qué pasa entonces? En ocasiones: deseo de huida, horas extra de trabajo, distracción en el alcohol.

La pérdida de un hijo ofrece una singular oportunidad a la pareja. Acompañarse mutuamente en un proceso doloroso, compartido y comprendido por ellos y nadie más: el duelo por *su* hijo. Y para esto también es importante que encuentren espacios para estar solos, y dedicar un tiempo para expresar sus sentimientos, llorar juntos. Es necesario, también, que cada uno respete el ritmo, las formas y los significados del otro. Tal vez no estén sincronizados, pero esta experiencia puede ser aprovechada como una oportunidad para conocerse más profundamente, para acercarse, para apoyarse y para crecer como individuos y como pareja. Pueden, si están dispuestos a ello, enfrentar este reto *en equipo*.

Y es que, frente a una pérdida perinatal, la pareja a veces tiene que lidiar con actitudes y comentarios hirientes que vienen, incluso, de las personas más allegadas: familiares y amigos. Y tenemos que aprender a perdonar, porque son humanos, porque no comprenden, porque no lo han vivido, porque sólo lo han dicho o hecho en su «afán por ayudar».

Las frases como: «sé cómo te sientes»; «deberían estar agradecidos por tener otro hijo»; «pueden tener otro hijo»; «sé fuerte, sé valiente. Ya no llores»; «es voluntad de Dios»; «Dios necesitó otro angelito en el Cielo»; «es una bendición, seguramente estaba enfermo»; «sigue con tu vida. No es el fin del mundo»;

«por lo menos no era mayor»; «eres joven, el tiempo lo cura todo», no ayudan.

No, gracias. Nuestro bebé ha muerto. No queremos escuchar palabras huecas, vacías. Preferimos tu silencio, pero apreciamos tu mirada compasiva, tu abrazo sentido, y que de alguna manera reconozcas la existencia y la pérdida de nuestro hijo.

Queremos que sepas que el «evitar el tema», que el «actuar como si no hubiera pasado nada», nos lastima, nos ofende. Queremos y necesitamos hablar sobre nuestra experiencia, queremos ser escuchados, queremos validar la existencia de ese hijo. Queremos que se informen acerca de lo que causó la pérdida de nuestro hijo para que eviten hacer comentarios desde la ignorancia. Queremos que nos refuercen con la idea de que hicimos todo lo que estuvo en nuestras manos. Queremos que sigan frecuentándonos, llamándonos, invitándonos a salir. No nos eviten por su propio sentimiento de impotencia.

¿Ya me están hablando de tener otro hijo? ¡Momento! Necesitamos tiempo. Tiempo para poder tomar decisiones trascendentes. Tiempo para vivir nuestro duelo. Ningún ser reemplaza a otro. Cada ser es nuevo, único, original. El que se fue es insustituible y como tal debe ser «dolido». El ser nuevo merece ser recibido con alegría y sin la carga de llenar expectativas y ocupar un espacio que no es suyo.

¿Y qué pasa si decidimos no tener otro hijo?

Qué importante es no juzgar.

Tal vez se considere «menos pérdida» que un hijo que ha llegado a término, quien ya ha vivido algunos o varios años con nosotros. Con quien se han creado más lazos y memorias. Sí. Es diferente. Pero nadie sabe si ese hijo perdido fue sumamente deseado. Nadie sabe si a la pareja le costó varios años de intentos para concebirlo. Nadie sabe cuántos sueños y proyectos quedaron inconclusos. Nadie sabe si fue el único hijo biológico que esa pareja pudo concebir. Nadie sabe si esa pareja renunció a la idea de tener más hijos, y, por siempre, su proyecto familiar quedará alterado. Si un hijo vivo se quedó por siempre sin vivir la experiencia de tener hermanos. Nadie sabe que esas pérdidas se quedan con nosotros... siempre. Bueno... sí. Lo sabemos y lo comprendemos quienes lo hemos vivido. Por eso es importante alzar nuestra voz, dar testimonio, para ayudar a des-

pertar conciencias, para aumentar la comprensión, y para ofrecer empatía y compasión a quienes se sienten solos e incomprensidos.

Aquí es donde la noble misión de la Fundación Acompaña cobra una enorme relevancia, pues pretende sanar un «nicho» del mundo, muchas veces pasado por alto por una sociedad que sigue negando a la muerte o no está capacitada para enfrentar y atender al sufrimiento.

Acompaña, a través de cursos, talleres, conferencias, libros, provee conocimientos, divulga información valiosa y actualizada acerca del proceso de duelo, con el fin de aumentar la comprensión y acabar con los juicios y prejuicios que nacen de la ignorancia con respecto al tema.

A través de sus grupos de ayuda mutua, ofrece espacios invaluable de libre expresión de sentimientos, comunicación, acompañamiento, apoyo, validación y empatía, a madres, padres, parejas, hermanos y amigos quienes han perdido a un ser querido.

Y es que la muerte y las pérdidas son parte de la vida. Si tenemos la fortuna de haber creado vínculos amorosos, inevitablemente viviremos pérdidas dolorosas. Por esto se dice que *el dolor es el precio que pagamos por amar*. Pero a la vez, amar es algo que podemos hacer *con* y *desde* el dolor. Por eso «el amor es más fuerte» es el lema de Acompaña. Lo que nos mueve es el amor por nuestros hijos, ese auténtico e imperecedero amor que, como apuntaba Gabriel Marcel, le dice al ser amado: «Tú no morirás». Es decir, *trascenderás*. Vivirás en mí y a través de mí. Pero no sólo es este amor el que nos mueve. Nos mueve el amor en forma de *servicio al prójimo*. A ese ser humano próximo a mí, idéntico a mí en dignidad y humanidad, cercano a mí en experiencia de vida y en comprensión de las profundidades del dolor. Esto permite que «los extraños se conviertan en amigos», cuando tal vez nuestros amigos se han convertido en extraños.

El sufrimiento sin sentido nos lleva a la desesperación. Desesperación existencial, que sólo apunta al absurdo, al vacío de respuestas, a la enorme frustración, a la impotencia. Sin embargo, cuando hemos sido puestos a prueba de tal forma, descubrimos recursos que no sabíamos que teníamos, hasta que tuvimos que echar mano de ellos. Vamos descubriendo que tenemos la capacidad espiritual de transformar

una tragedia en un triunfo personal. Vamos aprendiendo a cambiar la pregunta: ¿Por qué a mí? (que por lo general nace del ego) a ¿Para qué a mí? (que es una llamada desde el espíritu). ¿Qué me está pidiendo la vida con esto? ¿Qué espera de mí? ¿Qué misión personal está inscrita en esta experiencia? ¿Cómo voy a responder? Claro, el llegar al momento de poder hacernos estas preguntas lleva tiempo. Es un proceso. El duelo es un proceso que se tiene que transitar. No hay atajos. Por eso hay que dignificar nuestro esfuerzo, reconocernos cada paso que damos. Somos sobrevivientes. Somos resilientes. Está a nuestro alcance la posibilidad del «crecimiento post-traumático». Nunca volveremos a ser los mismos. Y después descubrimos que tampoco quisiéramos ser los de antes. Algo importante se ha modificado en nuestro interior. Para bien. Por decir lo menos: hemos adquirido experiencia de vida.

El sufrimiento convertido en servicio es sufrimiento con sentido. Cambia radicalmente nuestra manera de vivirlo. De esto se trata en la Fundación Acompaña. Es ésta su benévola y generosa razón de ser. Se trata de tender puentes entre unos y otros, en un mundo que se ha vuelto frío, hostil, individualista y egocéntrico. El sufrimiento convertido en servicio se llama «autotranscendencia»: salgo de mí mismo y me entrego a otros, a una causa. Dejo de observarme a mí mismo, dejo de enfocarme en mis propias carencias y de sentirme como una víctima paralizada. Cambio mi foco de atención... hacia fuera. Soy consciente del otro, de la existencia del otro. Su dolor despierta el mío, y me doy cuenta de que me es imposible permanecer indiferente. *Actuar, responder*, ahora se convierten en un *deber*. El sentido *me llama*, a través de *estas* personas, en *estas* circunstancias muy particulares. Si no respondo *yo* ¿quién lo hará?

La cumbre de mi trayectoria personal de pérdidas (hasta ahora) fue el momento en el que, gracias a mi encuentro con la Fundación Acompaña, tuve la tarea existencial, la «misión» de coordinar a un grupo de mujeres con pérdidas perinatales.

Fue como si todo mi sufrimiento previo me hubiera estado preparando para *esa* experiencia (y es en estos momentos de conciencia en los que uno sigue descubriendo las respuestas a esa gran pregunta: ¿para qué a mí?).

Y en esta misión hay que estar dispuestos a abrirnos a la experiencia. A dejarnos ser impactados y tocados por el otro. Arriesgarnos. Tener el coraje para atrevernos a sentir, a contactar y conectarnos. Evocar nuestro dolor a partir del dolor del otro, para que juntos, podamos expresarlo, es decir, permitirlo *salir* de nosotros, y así, comenzar a sanarlo. Es el encuentro con otros el que nos va sanando. Nos devuelve la «humanidad», y con ello la «salud mental y emocional». Cuando sufro solo, creo que estoy enfermo, neurótico, que estoy perdiendo la cordura. Me siento «diferente», aislado. En cuanto me puedo identificar con otro ser humano, me siento eso, *humano...* «normal», pues además descubro que, como decía Viktor Frankl: «ante una situación anormal, una reacción anormal es normal». Y así, compartimos experiencias, pensamientos, sentimientos, que a nadie más le contaríamos por miedo a ser juzgados.

A una década de las pérdidas de mis hijos, pude asombrarme al descubrir que continué sanando a través de la valentía y las experiencias compartidas por las mujeres que conformaban ese grupo de apoyo mutuo. Cuando alguien compartió que... «lo único que la detenía de suicidarse era su otro hijo vivo», desaparecieron todos los juicios que alguna vez yo tuve *hacia mí misma*. No había sido una *mala persona*, ni era *débil* por haber albergado este pensamiento. Era humana. Era una mujer doliente, como otras. Era una persona quien creía que no podría soportar más dolor. Y estas ideas y estos sentimientos *son*. Son *válidos*, son *humanos*, son *normales* ante esta situación anormal a la que estamos apenas aprendiendo a sobrevivir.

En estos espacios de libre expresión, le podemos dar la bienvenida a cualquier sentimiento que aparezca y validarlo, sin sentirnos culpables, sin juzgar ni ser juzgados. Por ejemplo, además del enojo, la tristeza, la culpa, la sensación de injusticia, éste que nos cuesta tanto admitir: la envidia. Sí. Ante una pérdida perinatal puede que, por un tiempo, nos cueste trabajo ver a otros bebés, o a otras mujeres embarazadas, o a otras parejas que tienen a sus hijos recién nacidos sanos, que llegaron al mundo sin complicaciones. Lo que está clamando en el fondo de nuestros corazones es la necesidad de decirles: «¡Valóralo! ¡Ámalo! ¡Cúidalo! ¡Gózalo! ¡Sean agradecidos! Es un mila-

gro. Es una bendición. No lo tomen a la ligera. No lo den por hecho».

Y «en equipo» vamos descubriendo que tenemos misiones comunes. Por ejemplo: crear conciencia en los hospitales privados y públicos que aún no están preparados para manejar este tipo de situaciones: «La injusticia que yo viví, no tiene por qué vivirla otro. Yo puedo hacer una diferencia desde mi experiencia». Y vamos ideando maneras en las que se pueda ofrecer un servicio digno, compasivo y humano en esos espacios, a las parejas que viven pérdidas perinatales.

También compartimos ideas creativas para llevar a cabo rituales significativos (y necesarios) que avalen y celebren la existencia de esos hijos, o que nos ayuden a procesar la despedida: escribir una carta, soltar un globo, plantar un árbol, donar los juguetes o prendas que teníamos a otros niños necesitados, enmarcar una foto del ultrasonido, encender una vela en fechas especiales, portar una pieza de joyería simbólica, elaborar un blog en redes sociales para compartir e invitar a otros a compartir sus experiencias, entre otros.

¿Cómo responder a las preguntas que frecuentemente le hacen los *nuevos* a los *veteranos*?: «¿Me sentiré mejor?», «¿Este dolor pasa?», «¿Mi vida volverá a tener color?», «¿Hay esperanza?», «¿Volveré a sentirme feliz, a reír, a sonreír?». Sí. Rotundamente, sí. Por supuesto que vamos sanando. Para eso es el duelo. Al principio puede parecer imposible. Habrá unos días mejores que otros. Habrá lugares, momentos, circunstancias que nos vuelvan a abrir la herida, pero irá cicatrizando. Y no es que «el tiempo lo cu-

re todo». Depende, más bien, de lo que hagamos a lo largo de ese tiempo. De lo que estemos dispuestos a invertir de nosotros mismos en nuestro propio proceso de duelo y sanación. El saber que podemos buscar ayuda profesional y espiritual en lugares como Acompaña y ser recibidos con los brazos abiertos, en cualquier momento, nos sentimos como nos sentimos, es un verdadero regalo.

Finalmente llegaremos a la *resignación*. Pero quiero aclarar a lo que me refiero con esta palabra, tal y como lo indica su etimología: *Re-signare*: Volver a dar un significado, otorgar un nuevo sentido.

Tal vez no pudimos salvar a esos hijos, pero... llegará un momento en el que nos demos cuenta de que *ellos nos salvaron a nosotros*. Llegará el momento en el que nos sintamos listos para contabilizar todo lo que hemos ganado, en lugar de enfocarnos en lo que hemos perdido. Podremos agradecer a esos hijos, su paso breve por nuestras vidas, porque nos transformaron, nos hicieron crecer, nos humanizaron, nos volvieron más sensibles y compasivos hacia el dolor ajeno, nos hicieron dimensionar la fragilidad de la vida, y nos ayudaron a valorar y disfrutar de las pequeñas (¡grandes!) y sagradas cosas de la vida.

Tal vez no pudimos «dar a luz» a esos hijos, pero vamos descubriendo que ellos nos han alumbrado a nosotros. Son el origen y el motivo que va dando a luz a una nueva y enriquecida versión de nosotros mismos.

Y por ello, hay mucho que agradecerles.

Benito Estrella

Profesor de Literatura, Doctor en Pedagogía y escritor

NARCISO SE PONE GAFAS PARA HACERSE UN SELFIE

La advertencia contra la publicidad comercial, en el sentido de que ninguna empresa regala nada, vale en todos los campos y tras la moderna fusión de los negocios y la política, vale sobre todo contra ésta.

T. ADORNO

I

En esta cita introductoria de Adorno se nos pone sobre aviso —en la fusión a que se refiere hoy debemos incluir también a los medios de información y propaganda y a la tecnología— de un hecho nuevo en el desarrollo de nuestra tradición cultural. En la construcción de las civilizaciones y culturas humanas, en la nuestra también, ha existido siempre un proceso de sublimación, si se quiere decir así, por el cual el hombre ha ido convirtiendo las necesidades materiales y fácticas en valores culturales y espirituales. Dicho de otra manera: ha ido entresacando de las vicisitudes cambiantes del vivir humano en distintos entornos ciertas constantes espirituales y las ha convertido en valores, en referentes con cierta permanencia, en criterios no solo para sobrevivir, sino para vivir una vida digna. Lo nuevo ahora es que la propaganda trastoca la lógica de ese proceso al seguir un camino contrario, es decir, al utilizar el valor —que emerge de la propia vida en expresión humana de su conservación y crecimiento— como reclamo circunstancial para el consumo y convertirlo así, degenerado, en materia consumible. La belleza se hace pomada, el bien un chute placentero y la verdad una noticia circunstancialmente convertida en *trending topic*. La propaganda inunda el mundo entero mezclada con la información y apenas distinguible de ella, y por la cual todo valor de uso se convierte en valor de cambio. En esto ha venido a quedar la transvaloración de todos los valores que propugnaba Nietzsche, en la sobreabundancia de los necios que confunden valor y precio.

El hecho aparente de que los humanos nos hayamos vuelto más ilustrados y supuestamente más cons-

cientes y transparentes, gracias a la crítica de nuestros pecados colectivos —es decir, los de los otros—, no parece impedir que, uno por uno, los sigamos cometiendo, y ahora con mayor empecinamiento, alevosía y contumacia. La propaganda no es sino la expresión acabada de un uso consciente, cínicamente permitido y asumido, de nuestros prejuicios egoístas a todo el campo de las relaciones sociales, no solo las del mercado propiamente dicho, sino también en la política y en la cultura, pues ya todo es mercado y toda producción mercancía.

En esa peculiaridad única que presenta la herramienta simbólica del lenguaje de ser el instrumento para construir un mundo y a la vez aportar los materiales del edificio en construcción —dando al mundo su característica lingüisticidad, de realidad empa-labrada—, se manifiesta hoy también el detalle actual y relevante de su ambigüedad constitutiva. En la Babel en que vivimos, hay un uso y abuso de las palabras manipulándolas de mil y una maneras. Que el mundo tenga que ser leído y consecuentemente interpretado hace que las palabras se pongan al servicio de los fines más variados y controvertidos, bien bajo los auspicios de una razón técnica y funcional que busca resultados interesados sin entrar en consideraciones éticas, bien bajo los intereses egocéntricos del animal racional que lo mira y lo lee, bien ambas cosas, pues en el fondo son la *même chose*.

La proliferación de la imagen como signo de comunicación en lugar de la palabra, añade aún más ambigüedad a la información que recibimos. La imagen se presenta siempre con una estructura abierta a la interpretación. Hasta tal punto que, para orientar y anclar su significado, suele ir acompañada casi siempre de palabras que reducen sus diversas interpretaciones enmarcando su significado en un texto —un eslogan, un comentario, un titular, una glosa—. Y para que todo texto que aparece como nuevo en nuestro edificio cultural llegue a formar parte, aunque sea de manera provisional, de la semiología de ese edificio que es nuestra cultura, debe ser referido a los textos ya asi-

milados como tradición, que le sirven de referencia y criterio, pues nada podemos ver, culturalmente hablando, que no haya sido visto ya antes. Todo ver es un volver a ver; es decir, para que un ladrillo que se añade al edificio forme parte de él como tal, debe ser puesto en relación con los ladrillos ya edificados, que así se convierten a su vez en edificantes.

Esto lo sabe muy bien la propaganda, lo sabe la retórica de la publicidad. Y así, la mayoría de los anuncios suelen llevar asociados a la imagen del producto otra imagen o texto que señala un valor ya presupuesto, que forma parte del imaginario asumido por la tribu, por lo general de manera inconsciente, y que la misma propaganda ayuda a propagar manipulándolo a su servicio. El discurso propagandístico proporciona así, como decimos, una inversión radical sobre los valores, que de ser fines a conseguir mediante los medios de que disponemos los humanos —la actividad económica, política o cultural— pasan a ser medios para obtener rentabilidad en la venta de los productos económicos, políticos o culturales. Pero los ladrillos del edificio no quedan así unidos por la mezcla tradicional de cal y arena que daba solidez al edificio, sino por el betún que usaban en la Torre de Babel que el calor enseguida derretía. De ahí que hablemos de «sociedades líquidas» donde los valores están permanentemente «poniéndose en valor», es decir, en el escaparate, en la corriente de fluidez que los liquida.

Nos estamos refiriendo a una de las características con que se presenta la información que recibimos y que nos proporciona la imagen y visión actual del mundo, su lectura: la ambigüedad dispersa de los mensajes, el aspecto borroso de nuestra visión especular. Los ojos con los que hoy miramos el mundo tienen —quizá como los tuvieron siempre— sus propios problemas. Nuestras ideas, especialmente cuando están impregnadas de pasión y sentimiento, condicionan nuestra lectura del mundo como si fueran unas gafas que nos ponemos delante de los ojos. Vemos además el mundo —en su realidad especular— con unas herramientas como tantas otras que suplen nuestras insuficiencias naturales, las que nos proporcionan la cultura en la que nacemos y crecemos. Se supone, y así debería ser, que esas gafas y esas herramientas están ahí para ver mejor el mundo y actuar en consecuencia.



FIGURA 1

Unas gafas no están para impedir estorbar o hacer más difícil nuestra lectura del mundo, sino precisamente para facilitarla. Ante un problema oftalmológico se recetan unas lentes que han de graduarse y adaptarse al problema que tiene la mirada de cada uno. Pero las herramientas culturales en general —desde un microscopio o un telescopio para lo que en principio es invisible por pequeño o por lejano, o como nuestra autopercepción interna habitualmente invisible—, se presentan con la ambigüedad de toda herramienta, y lo mismo sirven para aclarar y potenciar nuestra mirada que para emborronarla y distorsionarla. Las ideologías, los reduccionismos, los prejuicios... son como velos que oscurecen y deforman nuestro rostro en el espejo oscurecido y deformante del mundo. Así, leemos el mundo con unas gafas que en vez de ayudar a nuestra mirada a ver mejor el mundo, ya de por sí borroso, nos vela y ofusca la mirada.

II

Nuestros problemas oftalmológicos —aparte de la necesidad de una intervención quirúrgica cuyo simbolismo en relación al tema no alcanzo a ver con claridad— suelen corregirse con unas gafas adecuadas. Pero el problema sustancial que hoy se ofrece a nuestra lectura del mundo es que no miramos el espejo del mundo para ver, sino para ver-nos a nosotros mismos: Narciso no lee el mundo, se hace un selfie.

En un medio culturalmente contaminado por el afán de que nos vean —con menoscabo de la necesidad de ver bien y vernos—, hasta las mismas gafas se ofrecen con la impronta de un mundo al revés. El yo narcisista se manifiesta hoy —nos dice Carlos Díaz— de muchas y multiformes maneras: psicológica («es el novio en la boda, el niño en el bautizo y si es preciso el muerto en el entierro»), epistemológica («narcipavos que arrasan el césped y siembran montañas de cascotes plásticos y vidriosos»), histórica («un escép-

tico que parlotea y perora sin cesar sobre el fin de la historia con gesto desmayado mientras vende cuentos, fábulas y mentiras que prolongan la injusticia»).

Lo podemos comprobar en el siguiente anuncio de gafas (figura 1), pues es en el discurso de la publicidad donde encontramos las muestras más representativas de nuestra mentalidad reinante.

La inversión del mensaje es muy evidente: se anuncian unas gafas, que se supone son para ver mejor, mediante un eslogan que se refiere a ser mejor vistos: «No quiero pasar desapercibido nunca más». Se trata de llamar la atención, de ser admirado, de hacerse visible, adquirir presencia pública ante los demás. Y a ello nos ayudarán las gafas de una marca determinada. No a ver mejor el mundo, a las cosas, a los demás; sino a ser mejor vistos, a llamar la atención por nuestra belleza, nuestra originalidad, nuestra elegancia, nuestra penetración crítica; o nuestro poder, nuestro dinero, nuestro renombre. A ser conocidos, visibles, mirados, para ser reconocidos, más visibles y más mirados.

Es necesario acudir, si queremos ahora entrar en una re-lectura y análisis de este texto para su comprensión crítica, a un significado más amplio y simbólico de las palabras que informan el eslogan. Por ejemplo, «ver», mejor dicho, «percibir», que es la que se utiliza en el anuncio. «Percibir» viene de *perceptio*, que hace referencia no sólo a ver lo de fuera, sino también lo de dentro; no sólo a la acción, sino también a sus consecuencias. Percibir algo es conocerlo, comprenderlo. Pasar desapercibido es, por tanto, no sólo no ser visto, sino no ser comprendido, acogido, entendido por los demás. ¿Y quién no se siente incomprendido hoy, adolescentes todos que nunca acabamos de abandonar ese socorrido echar las culpas a otros, padres y madres todos y todas de nuestras frustraciones? Si abundamos en la etimología de esta palabra, «percibir», vemos que tiene relación con la palabra «precaución», con la que comparte una raíz indoeuropea que significa «prestar atención». Precaución es poner cuidado y atención en algo, velar, estar vigilante, andar con cautela. Pero, ¿quién piensa hoy, con su mente aguda y su corazón romo, que el buen juicio en su simplicidad sea el mejor refinamiento humano?

¿Qué diferencia hay entre poner el acento en percibir o en ser percibido? ¿Son los demás los que nos

tienen que atender, vigilar, cuidar, mirar y admirar? Si siempre son los otros, los demás, ¿quienes serán a la postre los que se dedican a mirar, percibir, atender, cuidar a los demás? ¿No existe una relación inversa entre percibir y ser percibido que tiene consecuencias en nuestra manera de vivir?

No hay ninguna duda: los hombres y las mujeres de hoy en día necesitamos unas gafas; pero, ¿para ser vistos o para ver mejor? La mirada con que leemos el mundo no siempre ni en todos está limpia ni sana. Presenta problemas oftalmológicos que necesitan ser corregidos por una lente que no deberían servir para ser mejor vistos, sino para ver mejor. Ni mucho menos para hacer aún más borroso el espejo en que leemos el mundo con reduccionismos, ídolos e ideologías, sino para verlo más cercano y nítido.

Cada cual precisa de las lentes adecuadas a su capacidad de visión y a sus problemas oftalmológicos y ninguna producción de gafas en serie puestas a la venta podrá solventar nuestros problemas personales de visión. Pues no hay peor ciego que el que no quiere ver. Pero ya hemos dicho que hoy todo producto —material y también espiritual en su amplio sentido— es mercancía; es decir, tiene valor de cambio y no valor de uso. Ese valor de cambio viene determinado por instancias ajenas a cada uno en lo que atañe a cubrir nuestras necesidades vitales, sean materiales o espirituales, instancias mercantiles que miden todo producto por un mismo rasero, que es el de su precio y la ganancia que proporciona. Esto se ha hecho mentalidad general tan arraigada que nadie piensa en lo que hace, sino que hace lo que piensa y lo que piensa se lo dan ya pensado. «Todo necio / confunde valor y precio», decía Machado. El dinero, el poder, la fama y la efectividad técnica son las variadas formas de tentación con las que la publicidad va poniendo precio a nuestras cabezas, es decir, a nuestra vida, mientras nos miramos embelesados en el espejo. Este mirarse a sí mismo mirándose afuera es una forma, la más estúpida, de deshabitarse, de enajenarse; es la antítesis de la fórmula benedictina: «habitare secum». De lo que se trata es precisamente de «cambiar el punto de encaje», como le decía Juan Matus, el brujo yaqui, a Carlos Castaneda. Se trata de ese sutil giro por el que se pasa de sentirnos mirados a sentirnos mirar.



*La penúltima bondad.
Ensayo sobre la vida
humana*

Josep Maria Esquirol,
Acantilado, Barcelona, 2018.
184 pp.

El amor y el pensamiento hacen vibrar el mundo, pues quien piensa y ama vive y genera vida. Aquí se resguarda lo mejor de la vida humana, lo más genuino de ella, que en realidad no consiste en otra cosa que en la bondad. Pero la bondad siempre es penúltima. Esta idea de fondo es la que alberga este magnífico ensayo de Josep Maria Esquirol, colmado de hondura y bellamente escrito. Viene a ser continuación de *La resistencia íntima* (Acantilado, 2015), del que también dimos cuenta en *Acontecimiento*; resistencia que no deja de ser «amparo y esperanza en la generación» (pág. 8), y que es actitud clave para vivir en plenitud, especialmente en los tiempos que corren.

Josep Maria Esquirol parte de que los seres humanos nos hallamos en las «afueras» de un paraíso imposible: esa es nuestra realidad y desde ahí hemos de vivir, entre la penumbra, la claridad y los balbuceos de las palabras, rodeados también de tantos destellos del misterio a los que conviene estar atentos. El autor invita ante todo a la sencillez y a la profundidad, dos valores que esta obra destila y por eso resulta tan

creíble, tan auténtica, tan verdadera. Hondura y sencillez que se gestan en lo pequeño, en lo cercano, en donde se da lo que Esquirol denomina «repliegue del sentir», que es en lo que consiste en el fondo la vida humana. Pero la vida humana, que es vida personal, es sobre todo una vida expuesta que se abre principalmente a tres experiencias fundamentales: la del yo, la del tú y la del mundo, y ha de dejarse afectar por ellas. Paralelamente a esas experiencias de base, los seres humanos conscientes de este repliegue del sentir vivimos tres dinámicos esenciales: sentimos el placer de sentir, pero también la vulnerabilidad propia y ajena, así como la inteligibilidad del mundo. El deseo late en el fondo, como motor de este generar en que consiste la vida sabedora de que lo es, pues, como decía Lévinas — que aparece con frecuencia en estas páginas —, somos deseo. Deseo con mayúsculas.

En realidad, no hay paraíso, al menos en las Afueras. Esa plenitud imaginada a lo largo de los siglos «inmediación sin mediación, es inhumana» (p. 84). Aspiramos a la plenitud, pero vivimos inexorablemente una existencia difícil. Esquirol denuncia la «patologización de la vida», y recurre a lo hondamente humano: a la generosidad, al amparo, a la acogida, e invita a pensar la felicidad «de otro modo». «Todo se perderá —afirma—, pero casi seguro que el grosor invi-

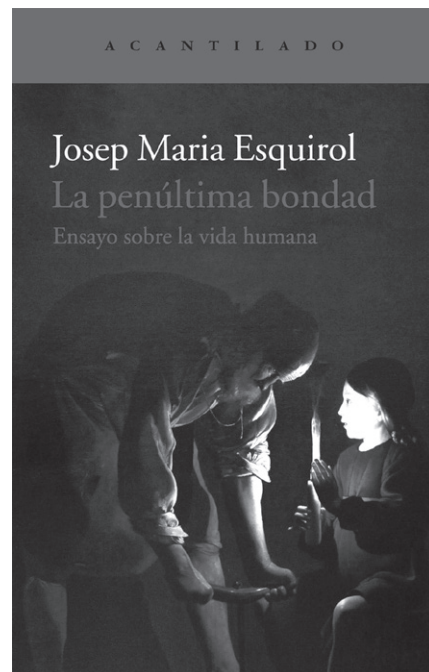
sible de un acto de generosidad supera al del manto de la tierra» (p. 96).

También habla de los árboles del paraíso (el de la vida y el del conocimiento), que se hallan realmente «en las afueras del Edén», e invita a una obediencia que consiste en no perder el vínculo, y que forzosamente ha de hacernos más humildes. Esta humildad maravillosa, aliada segura de la bondad, la plasma en un encuentro imaginado entre Zaratustra y Francisco de Asís, sencillamente delicioso. Toda la obra es invitación a la vida espiritual, que no es sino «cuidado por la pobreza

del alma» (p. 144). Y quien se deja «tocar» por la misma vida y por los demás en ella, es instado a vivir en profundidad y a concebir la vida, desde ahí, como misterio.

Presentamos, en definitiva, una obra maestra en la que laten sin grandes ruidos acogimiento y esperanza, atención, agradecimiento, generosidad, renuncia... Y ni que decir tiene que lo más humano de los grandes pensadores circula por las páginas de este pequeño gran libro, cuyo autor afirma convencido que «el mundo humano se sostiene por la bondad» (p. 153).

Carmen Herrando





Congreso Mundial de Filosofía en Pekín

En el mismísimo complejo olímpico de Pekín-2008 y a sólo unas semanas del Mundial de Fútbol de Rusia, se acaba de celebrar otro Mundial bien distinto al de la pelota: el XXIV Congreso Mundial de Filosofía. Así, desde el 13 al 20 de agosto China, convertida ya en superpotencia, ha entrado también de lleno en el panorama internacional del pensamiento más amplio y profundo: el de la filosofía. Su cultura de 4000 años ha acogido por vez primera la mayor reunión mundial de filósofos,

que se viene celebrando cada cinco años desde hace un siglo. Además de recibir la acogida del país de Confucio y Lao-Tsé, la novedad de este Congreso Mundial ha estribado en una ampliación exponencial en todos los registros. Así, hemos participado 8.000 congresistas de 121 países debatiendo hasta en un millar de sesiones paralelas y asambleas generales sobre más de un centenar de cuestiones en las que la humanidad se la juega. Tales cuestiones, que afectan a todas las ramas del saber, han ido desde las clásicas de la filosofía, como el fundamento de lo real o el sentido de la vida, hasta los

desafíos más actuales de la «inteligencia artificial», la ecología o el posthumanismo. Se ha reivindicado con vigor la importancia de la milenaria filosofía china, pero también la filosofía de otras grandes tradiciones culturales. Y es que a toda gran cultura corresponde una gran tradición filosófica. Esto ha de reflejarse en el sistema educativo, que o tiene buena base filosófica o tiende a la superficialidad y a la instrumentalización de la persona. Sólo es de lamentar que, pese a la notable presencia española, prácticamente nada se ha propuesto desde la multisecular tradición filosófica hispana. En cambio,

los pensadores hispanoamericanos sí han hecho valer sus esfuerzos por pensar el mundo desde su cultura. En todo caso, ha merecido la pena este magno encuentro de gran apertura de los filósofos a los hondos problemas de este acongojado mundo, problemas que sólo desde la peculiar hondura de la filosofía pueden encontrar vías de comprensión y solución. Los problemas de la humanidad se resuelven aprendiendo a ser más humanos. Por ello, el lema de este congreso ha sido el de «Aprendiendo a ser humanos».

Pablo López López

CARTA

La Rioja, 3 de agosto de 2018

Amigo Luis:

Sentí no poder acompañaros en el Aula de Verano de este año. Las goteras de la edad no perdonan.

Te incluyo un poema de una poetisa brasileña que responde al personalismo comunitario. ¿Interesante para la Revista?

Un abrazo,

Pedro Zabala

Estoy hecha de retazos

Cora Coralina
Poetisa brasileña

Estoy hecha de retazos, pedacitos coloridos de cada vida que pasa por la mía y que voy cosiendo en el alma.

No siempre son bonitos, ni siempre felices, pero me agregan y me hacen ser quien soy.

En cada encuentro, en cada contacto, voy quedando mayor.

En cada retazo una vida, una lección, un cariño, una nostalgia...

Que me hacen más persona, más humana, más completa.

Y pienso que es así como la vida se hace: de pedazos de otras gentes que se van convirtiendo en parte de uno también.

Y la mejor parte es que nunca estaremos listos, finalizados...

Siempre habrá un retazo para añadir al alma.

Por lo tanto, gracias a cada uno de ustedes, que forman parte de mi vida y que me permiten engrandecer mi historia con los retazos dejados en mí.

Que yo también pueda dejar pedacitos de mí por los caminos y que puedan ser parte de sus historias.

Y que así, de retazo en retazo podamos convertirnos, un día, en un inmenso bordado de «nosotros».

■ Análisis

**NOVIOLENCIA
O DESTRUCCIÓN**



PRESENTACIÓN

NOVIOLENCIA O DESTRUCCIÓN

No-violencia o destrucción era la alternativa que presentaba Gandhi y que repetían sus discípulos. *Noviolencia* era la respuesta del movimiento de liberación de la India, cuando las bombas de Hiroshima y Nagasaki apenas acababan de golpear la conciencia de la humanidad. La violencia se había desatado hasta el paroxismo recogiendo una cosecha de muerte como nunca había conocido la humanidad. En el futuro la destrucción total de la humanidad no era impensable. Por primera vez, decía Mounier, la humanidad tenía la posibilidad de elegir el suicidio colectivo. El camino de la violencia llevaba directamente a la destrucción masiva. Continuarlo era una locura. La cordura aconsejaba cambiar de camino y poner la esperanza en la no-violencia activa.

Más de medio siglo después, hemos aprendido a ignorar el peligro, nos hemos acostumbrado a convivir con el mal en forma de destrucción mutua asegurada, y casi instantánea. A cambio hemos aceptado multitud de guerras diseminadas por toda la tierra que llevan la miseria, el envilecimiento y la muerte por muchos rincones de la tierra alejados de los países enriquecidos, tranquilos y apaciguados.

Noviolencia o destrucción ha sido también el lema de la 28ª Aula de Verano del Instituto Emmanuel Mounier, desarrollada en Burgos, entre los días 26 y 29 de julio de 2018, con la que pretendemos recordar que esa alternativa está en letargo, pero sigue vigente, aunque lo hayamos olvidado. La violencia es acumulativa en las relaciones sociales internas de las naciones y en las relaciones internacionales, basta una chispa para que estalle. Por eso, para desmontar la bomba de relojería, cuya hora está cubierta de incertidumbre, es necesario analizar la agresividad y la violencia latente en la naturaleza humana y la artificialmente creada por las sociedades actuales, un análisis que estuvo a cargo de los profesores Carlos Beorlegui y José Antonio Zamora.

Uno de los mecanismos esenciales que generan la violencia es la codicia, como expuso David Montesiños. El mundo, decía Gandhi, puede satisfacer las necesidades humanas, pero nunca podrá satisfacer los deseos de la codicia humana. La codicia, la opulencia y la violencia están sólidamente fundidas. La humanidad debe aprender la pobreza —que no equivale a la miseria—, como capacidad de compartir solidariamente los bienes de la tierra. Desde el sermón de

la montaña, hace 2.000 años, la receta de la pobreza, la humildad y la mansedumbre está por aplicarse para sanar a una humanidad enferma. Hay enormes posibilidades de aplicarla en la cultura, en la economía, en la política y en la vida cotidiana para civilizar nuestras sociedades. Moisés Mato lo explicará, pero también lo mostrará de manera plástica en su *Teatro del Abrazo*.

Gonzalo Tejerina, partiendo de la revisión crítica de las teorías propuestas por la teología medieval y moderna, analizó en profundidad las posibilidades de una guerra justa y de una legítima defensa en las condiciones históricas actuales.

Uniendo naturaleza, ciencia y poseía, Joaquín Araujo disertó sobre el comportamiento humano agresivo contra la naturaleza y sus consecuencias para la humanidad y exhortó a emprender un cambio de rumbo que nos reconcilie con la naturaleza y los seres vivos.

Las experiencias concretas de lucha no violenta, frente a la mafia en Sicilia, llevadas a cabo por Danilo Dolci, y frente a la represión de la objeción de conciencia por D. Lorenzo Milani, fue la aportación del profesor siciliano Nunzio Bombaci.

No podría quedar en el olvido que los fundamentos de la no-violencia se encuentran en el *Evangelio*, como Martín L. King pregonó, y como reconocieron Gandhi, Vinoba Bhave y sus discípulos hindúes, todos ellos fervientes admiradores de Jesús, que tenían el sermón de la montaña como una escritura sagrada universal que, por desgracia, el cristianismo había menospreciado. Ciertamente, hay enseñanzas no violentas en todas las religiones, más en unas que en otras, pero sorprende la torpeza de la cristiandad para entender lo que con meridiana claridad proclama el *Evangelio*. El jesuita y biblista Joan Morera nos introdujo ampliamente en una exégesis de la Biblia que revela a un Dios no violento cuya plenitud aparece en Jesús de Nazaret y su Evangelio de la no-violencia.

Como resumen del Aula, Luis Ferreiro expuso la necesidad de la preparación intencional y directa de la paz para lograr una verdadera paz que sea culminación de la justicia y consumación de la unidad de la humanidad.

Por último, el lector encontrará un artículo, que no corresponde a una ponencia del Aula, en el cual, Carlos Díaz dialoga con todos los conferenciantes y mantiene cuestiones abiertas, por lo que lo hemos creído de interés para complementar la variedad de perspectivas abiertas por el Aula. 

AGRESIVIDAD/VIOLENCIA Y NATURALEZA HUMANA

¿Un ingrediente esencial de lo humano?

CARLOS BEORLEGUI

Catedrático emérito de Filosofía, Universidad de Deusto



CARLOS BEORLEGI (DCHA.) Y LUIS FERREIRO (IZQ.)

1. INTRODUCCIÓN

El tema de la violencia posee una gran complejidad. De ahí que haya sido objeto de estudio de muy diversas disciplinas académicas. El enfoque de mi reflexión tratará de situar la agresividad/violencia dentro de lo que podríamos llamar la naturaleza, o esencia o realidad de lo humano, es decir, tratar de entender y valorar la violencia dentro de lo que nos distingue como humanos. Como vamos a ver, tras enfrentarse dos tesis extremas (innatismo y ambientalismo), hoy día se parte de una visión sintética (innato-ambiental) de la violencia, acorde con una visión unitaria, bio-cultural, de lo humano.

2. DOS ENFOQUES CONTRAPUESTOS SOBRE LA AGRESIVIDAD/VIOLENCIA

La violencia parece haber existido desde antiguo en todas las etapas históricas. Se halla ya presente en la

Biblia, en el relato del asesinato de Abel a manos de Caín¹. Toda la historia de la humanidad está llena de violencia, muertes y guerras, que llegan hasta nuestros días. Cada época las ha vivido e interpretado de muy diferente forma. En la actualidad, situados en la cosmovisión evolucionista, la violencia humana se estudia en el contexto de la agresividad/violencia presente en el mundo animal. Según ello, se distingue entre agresividad y violencia, defendiéndose que *somos agresivos por naturaleza y violentos por cultura*. Es decir: la *agresividad* sería una capacidad innata, como fuerza que nos permite defender nuestra vida e intereses, y la *violencia*, el modo concreto con que ejerceremos esa agresividad en relación con los otros.

A la hora de explicar el origen de la violencia, se han enfrentado dos posturas clásicas: desde la *etología* se ha defendido la naturaleza innata de la agresividad, mientras que desde el *conductismo* se defendió el origen aprendido.

2.1. La postura innatista

Dentro de esta postura se encuentra K. Lorenz, iniciador de la *etología*, algunos autores de la *etología pop*, y la primera etapa de la sociobiología. Lorenz fue un pionero en el estudio del comportamiento animal, reivindicando la conducta agresiva como un rasgo necesario de los seres vivos para defender su vida e intereses². Como contrapeso, la naturaleza dota a cada individuo de un sistema inhibitorio para que la violencia intra-específica no llegue a ser mortal, poniendo de ese modo en peligro la especie. El problema, según Lorenz, es que en los humanos, con el aumento de la inteligencia y la libertad, hemos generado una tecnología militar que no nos deja ver los efectos

1. Cfr. *Génesis*, cap. 4.

2. Cfr. Lorenz, Konrad, *Sobre la agresión. El pretendido mal* (1963, en alemán), México, Siglo XXI, 1971; Madrid, Siglo XXI, 1972.

mortales de la misma, por lo que estamos en situación de poner en peligro la persistencia de la especie. Por eso, tenemos que aprender de los animales, porque el ser humano no pasa de ser un animal, más un plus cuantitativo de inteligencia. En la medida en que hemos construido una cultura separada de los mecanismos biológicos, lo que parece una ventaja se puede convertir en un peligro mortal. Los humanos tenemos que aprender a canalizar la agresividad, a través de diversas salidas (competiciones deportivas, científicas, culturales, etc.), porque nuestra cultura se halla en peligro³.

Algunos antropólogos de la denominada *etología pop*, llegaron a defender que la agresividad/violencia es lo que ha hecho avanzar a los humanos. La guerra habría sido el motor de la historia humana. En su apoyo, Raymond Dart⁴, descubridor de los restos de los primeros australopitecos, interpretaba los restos de cráneos partidos encontrados en diversos yacimientos, como signo de una extrema violencia presente entre los antecesores de los humanos. Estos planteamientos, popularizados por R. Ardrey⁵, sirvieron para legitimar la carrera armanentística durante la guerra fría, pero su suelo teórico se vino abajo cuando se comprobó que los cráneos con hendiduras eran simplemente consecuencia de desprendimientos de piedras sobre los yacimientos, y no secuelas de violencia.

Las tesis etológicas fueron radicalizadas por E. O. Wilson, el fundador de la sociobiología⁶, para quien la violencia y demás rasgos animales y humanos no hay que situarlas en el ámbito de las estructuras nerviosas, sino genéticas. La ley que rige el comportamiento animal y humano es el *egoísmo genético*⁷, que lo rige todo, desde las relaciones intersexuales, las paterno-filiales, la agresividad y el altruismo. Para ellos, la agresividad, al igual que para K. Lorenz, es un ingrediente necesario de los seres vivos para sobrevivir, pero no se trata de una estrategia de la especie, sino de cada individuo y cada gen, llegando a un equilibrio en la agresividad no tanto a consecuencia de un mecanismo natural inhibitorio, sino a

través de lo que denominan una *estrategia evolutivamente estable* (EEE). Eso significa que unas veces, la tendencia egoísta considera como estrategia adecuada la cooperación, pero otras, no. Aunque siempre se perseguirá una intencionalidad de fondo egoísta. Así, la supervivencia de la especie es consecuencia de la supervivencia de los individuos, de los más dotados (*darwinismo social*).

2.2. La postura ambientalista

Según esta postura, la conducta es moldeada exclusivamente por el ambiente, negando la existencia de lo mental, o reduciéndolo a una *tabla rasa*, un encerado vacío. Para los *conductistas*, todos los estados mentales del lenguaje popular tienen que retraducirse como descripciones conductuales. La agresividad es sólo una conducta aprendida, influencia del ambiente. El *conductista* Watson estaba convencido de que podría hacer de cualquier niño un santo o un criminal. Para su discípulo Skinner, un elemento clave en la lógica de la conducta son los *refuerzos*, positivos o negativos, siendo más influyentes los primeros, en la medida en que influyen más en la orientación de la conducta los premios (refuerzos positivos) que los castigos (refuerzos negativos)⁸. Así, la fórmula que explica toda conducta animal y humana es la relación estímulo-respuesta, completada con la teoría de los refuerzos.

También suelen situarse en esta línea de ambientalismo extremo algunas interpretaciones del marxismo, como sería el estructuralismo de Althusser⁹, al entender que el ser humano es el mero reflejo de las estructuras económicas y sociopolíticas del momento.

3. HACIA UNA VISIÓN INTEGRADORA Y MÁS POSITIVA DE LA AGRESIVIDAD/VIOLENCIA

3.1. La agresividad/violencia, dos caras complementarias

Superadas hoy día estas posturas extremas, se entiende al ser humano como síntesis de genética y ambiente, un animal bio-cultural, resultado de una doble

3. Cfr., Beorlegul, C., «El reto de la biología a la antropología. De la etología a la sociobiología», *Letras de Deusto*, 16 (1986), n.º 34, pp. 37-69.

4. Cfr. Dart, Raymond, «The Predatory Transition from Ape to Man», *International Anthropological and Linguistic Review*, vol. 1 (1954), pp. 207-208.

5. Cfr. Ardrey, Robert, *La evolución del hombre. La hipótesis del cazador*, Madrid, Alianza, 1978 (3.ª, 1983).

6. Cfr. Wilson, E. O., *La sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1975; Id., *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE, 1980.

7. Cfr. Dawkins, Richard, *El Gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979.

8. Cfr. Skinner, *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella, 1967; Id., *Más allá de la libertad y de la dignidad*, Barcelona, Fontanella, 1982; Id., *Walden dos*, Barcelona, Fontanella, 1967.

9. Cfr. Althusser, L., «Marxismo y humanismo», en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.

herencia, genética y cultural. La violencia es entendida también como una síntesis entre lo innato y lo aprendido, no siendo fácil, ni posible, separar ni cuantificar ambas dimensiones, como no se puede señalar quién aporta más a la superficie de un rectángulo, la base o la altura. Eso supone que la agresividad no es vista ya de forma negativa, sino como un ingrediente más de nuestra naturaleza o condición, necesario para la supervivencia y el desarrollo normal de nuestra personalidad, aunque necesitado, al mismo tiempo, de canalizarlo y orientarlo adecuadamente¹⁰. Así, para J. Sanmartín, «el ser humano es agresivo por naturaleza, pero pacífico o violento por cultura»¹¹. La *agresividad* es un componente innato, que no es ni bueno ni malo, sino un mecanismo con el que la evolución dota a los animales, y también a los humanos, para sobrevivir y defender sus intereses en los momentos de conflicto con los otros congéneres por el acceso a bienes básicos y escasos (un puesto de mando, pareja sexual, alimentos, etc.). Así, «en nuestra biología (...), hay una serie de factores que nos hacen agresivos»¹². Y la *violencia* es más bien un comportamiento social, esto es, se trata de acciones agresivas contra los demás, al estar en peligro intereses personales. De este modo, «la cultura puede inhibir la agresividad. (...). Pero la cultura puede también hipertrofiar nuestra agresividad, que, de ser un instinto al servicio de nuestra supervivencia, puede pasar a ser una conducta intencionalmente dañina para el otro ser humano por razones muy distintas de la propia eficacia biológica. Cuando tal cosa sucede, no hablamos estrictamente de 'agresividad', sino de 'violencia'»¹³. Así, «la violencia es, en definitiva, el resultado de la interacción entre la agresividad natural y la cultura»¹⁴.

Las diversas investigaciones sobre la violencia nos muestran que intervienen en ella aspectos innatos y también influencias ambientales. Por el lado de lo genético, los estudiosos del comportamiento agresivo de animales y humanos ven una estrecha relación entre la agresividad y, por ejemplo, las alteraciones del metabolismo por parte de ciertos neurotransmisores (la serotonina, la dopamina y la noradrenalina)¹⁵.

Del mismo modo, investigaciones sobre las conductas animales y humanas llevan a la conclusión de que también el ambiente es determinante, incluso entre gemelos monocigóticos. Y lo mismo ocurre al estudiar la importancia de la acogida materna al recién nacido, a la hora de conformar con él la relación de apego¹⁶. La mayoría de los niños y adolescentes agresivos y agresores han sido maltratados y no queridos por los padres o la sociedad¹⁷. Y al estudiar las diferentes culturas humanas, vemos que unas son más violentas que otras, en función de la educación y de los elementos que conforman la cosmovisión de cada cultura, como lo han mostrado las diversas investigaciones de la antropología socio-cultural. Así, hay culturas tribales muy violentas (Yanomamó, Mundurucú), y otras mucho más pacíficas (los Samai de Malasia).

De todas formas, aunque la casi totalidad de los estudiosos aceptan la síntesis de lo innato y lo aprendido, a la hora de entender esta síntesis, la mayoría tienden a escorarse hacia el lado innato o el ambiental. Así, la postura que insiste más en lo innato y la dominancia de lo genético, se empeña en la recuperación de la idea de *naturaleza humana*, como es el caso de S. Pinker y demás seguidores de la psicología evolucionista¹⁸. Además, este enfoque sigue una perspectiva individualista (solipsismo metódico) a la hora de entender las estrategias de individuos y especies en el uso de la agresividad ante las dificultades del entorno. Así, defienden la bondad de la agresividad, como ingrediente de defensa de los intereses de cada individuo. En cambio, la postura que se inclina más hacia la importancia del entorno, defiende como tendencia innata más bien la cooperación y el altruismo que la agresividad, defendiendo una concepción más solidaria y comunitaria de la realidad humana.

3.2. Dos planteamientos contrapuestos

3.2.1. La agresividad como elemento positivo y esencial de la condición humana

Los defensores de la primera línea no se preguntan si los humanos somos o no violentos por naturaleza, al-

10. Cfr. Sanmartín, José, *La violencia y sus claves*, Barcelona, Ariel, 2000.

11. Ibídem, p. 19.

12. Ibídem, p. 19.

13. Ibídem, p. 20.

14. Ibídem, p. 24.

15. Cfr. Cela-Conde, C. J., Ayala, F. J., *El cerebro moral. Evolución del cerebro y valores humanos*, Barcelona, EMSE EDAPP, 2018, p. 80.

16. Cfr. Ávila de Encío, C., *La relación de apego*, Madrid, Narcea, 2018.

17. Cfr. Kvaraceus, W. C., *La delincuencia de menores*, París, Unesco, 1964; Rojas Marcos, Luis, *Las semillas de la violencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995/2005.

18. Cfr. Pinker, S., *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Madrid, Alianza, 2003; Id., *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, Barcelona, Paidós, 2012.

go que se da por hecho, sino más bien a qué propósitos sirve la violencia en la naturaleza humana. Por tanto, mejor que considerar la violencia como una enfermedad o una perversión a tratar, la consideran como parte de nuestro diseño, por lo que necesitamos comprender los orígenes y causas de la violencia, y describir en qué condiciones aparece¹⁹.

La antropología considera que estamos pre-programados en nuestra forma de pensar, sentir y actuar como fruto de los procesos de selección natural. Así, vemos la violencia como una solución eficaz para determinadas situaciones de la vida social, que actúan como «desencadenantes», provocando la respuesta violenta, tanto en el ámbito biológico como en el consciente, interpersonal y relacional. La tenemos codificada en nuestra biología y en nuestra psicología, como recursos que amplían nuestra eficacia de respuestas a un entorno cambiante. Hemos de ser conscientes de que nuestra especie es el resultado de un largo y complejo proceso evolutivo. La agresión y la violencia se hallan entre estos mecanismos que se utilizan para solucionar los problemas, así como la cooperación, el respeto a la autoridad del grupo o el razonamiento compartido. En concreto, habría tres ámbitos de nuestra vida, que constituyen retos fundamentales para nuestra supervivencia y el éxito reproductivo: las amenazas procedentes del entorno físico; amenazas de otras especies; y amenazas de los miembros de nuestra especie.

Estos tres desafíos fueron determinantes para el proceso evolutivo humano y para su conservación, dando como resultado un ser humano no centrado sólo en sobrevivir, sino también en reproducirse y multiplicarse. Este proceso evolutivo fue modelando nuestro cerebro, con tres módulos pre-programados, encargados de construir estrategias para afrontar con éxito esas amenazas, desafíos y problemas. Y en relación a la agresión/violencia, se habrían generado tres estrategias innatas:

- a. Estrategia de «luchar o huir» ante el adversario.
- b. Tendencia a crear y organizar la vida social de acuerdo con un orden jerárquico de dominio y de sumisión.
- c. Tendencia a organizar de forma bipolar los datos que nos presenta nuestro mundo social (amigo-enemigo, etc.).

De ahí que estos autores analizan de forma amplia los tres ámbitos en los que se supone que los humanos invertimos nuestro esfuerzo (estatus social y autoestima, pelear o huir, y formación de grupos amigos), utilizando posiblemente la violencia, en la línea de lo que hacen los simios, aunque hay que ser conscientes de que no somos simios, sino que nuestro comportamiento es más flexible y plástico.

3.2.2. La condición innata de la cooperación y del altruismo

Para la segunda postura, la tendencia que resulta innata (propia de nuestra estructura comportamental, por defecto) no es tanto la agresividad sino la cooperación y el altruismo. Estos autores defienden que somos colaboradores y altruistas de forma innata, pero la experiencia social nos convierte en pacíficos o agresivos, según las experiencias que tengamos. Da la impresión de que, tras unos años en los que predominaba la tesis del egoísmo genético, hoy se defienden de forma mayoritaria las tesis contrarias.

Se podrían presentar como referencia a muchos autores, pero me remito a C. Tudge, D. W. Pfaff y M. Tomasello, deteniéndome sólo en el tercero. C. Tudge²⁰ considera absurda la tesis del *gen egoísta*, porque aunque en el ámbito de la biología se da lucha y competencia, los rasgos básicos de los comportamientos animales están conformados por la cooperación y el altruismo. D. W. Pfaff²¹ defiende, por su parte, que el cerebro humano está predispuesto por naturaleza hacia la simpatía y el altruismo, de tal forma que el conocimiento de estas estructuras cerebrales puede aumentar nuestra capacidad de benevolencia. Así, el cerebro actúa moralmente, y luego se pregunta por qué.

Desde el análisis comparativo de la conducta animal y humana, M. Tomasello²² advierte también que los humanos somos cooperativos y altruistas por naturaleza. La tendencia primera del niño recién nacido es a colaborar, en función de los rasgos que conforman nuestra mente. Pero también es cierto que el contacto con el entorno convierte al niño/a en un ser prudente, realista y reservado, en función de las respuestas que reciba ante sus actos espontáneos. Según M. Tomasello, los humanos poseemos desde muy pronto (hacia los nueve meses, tras el nacimiento) la capacidad de percibir a los demás humanos como *seres intencio-*

19. Pinker, S., *La tabla rasa*, o.c., p. 314, nota 1.

20. Cfr. Tudge, Colin, *Por qué los genes no son egoístas. Un reto a las peligrosas ideas que dominan nuestra vida*, Madrid, IAO Arte Editorial, 2014.

21. Cfr. Pfaff, Donald W., *El cerebro altruista. Por qué somos naturalmente buenos*, Barcelona, Herder, 2017.

22. Cfr. Tomasello, M., *Los orígenes culturales de la cognición humana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007; Id., *Los orígenes de la comunicación humana*, Buenos Aires, Katz Edit., 2013; Id. y otros, *¿Por qué cooperamos?*, Buenos Aires, Katz Ed., 2016.

23. Cfr. Nowak, Martin, «¿Por qué cooperamos?», *Investigación y Ciencia*, 2012, n.º 433, 18-23.

nales, esto es, como sujetos que orientamos nuestras acciones hacia fines determinados. Así, como indican también otros autores²³, la cooperación ha estado presente, junto con la competitividad, desde el inicio de la evolución. De ahí que, lejos de suponer una anomalía de la evolución, se encuentra entre sus arquitectos principales. En opinión de Tomasello, se han dado en los humanos tres procesos básicos que favorecieron la colaboración²⁴: la *presencia de ciertas habilidades y motivaciones cognitivo-sociales* para poder comunicarse y coordinar actividades con metas comunes (*intencionalidad compartida*); *volverse más tolerantes y confiar más en los otros*; y, en tercer lugar, «desarrollar algunas *prácticas institucionales* de nivel grupal que involucraran normas sociales y asignaran a los roles institucionales una categoría deóntica»²⁵. Para ello, los humanos hemos desarrollado habilidades especiales para descubrir a los tramposos, a través de saber captar la mente de los otros, y a través de normas sociales que favorecen estos comportamientos.

Todo esto da a entender que los humanos tenemos una especial sensibilidad ante la presión social, lo que indica también la presencia en nosotros de una especial estructura de identidad grupal y de racionalidad social, fruto de la intencionalidad compartida, que nos integra en un *nosotros* social (*nostridad*)²⁶. La conclusión que saca Tomasello es que, al hablar del comportamiento humano, tienen parte de razón tanto la postura de Hobbes como la de Rousseau, dándose más bien dos fases sucesivas: nacemos altruistas (Rousseau), pero la sociedad nos vuelve calculadores, necesitados de pactos para ordenar la convivencia (Hobbes).

4. AGRESIVIDAD/VIOLENCIA Y ESTRUCTURA COMPORTAMENTAL HUMANA

Este modo de entender nuestra capacidad innata para la cooperación y el altruismo es consecuencia de nuestra estructura esencial como animales bio-culturales, resultado del proceso evolutivo. Somos el fruto de dos herencias, la biológica y la cultural, que forman una estructura unitaria, constituyendo una natu-

raleza abierta, dotada de disposiciones no instintivas, sino susceptibles de ser modeladas por el ambiente y las decisiones libres de cada individuo. Lo que sabemos, tanto de nuestra estructura genética y su expresión a lo largo del desarrollo embrionario (epigenética) como de la estructura y funcionamiento del cerebro, nos indica que somos una realidad plástica y maleable por la cultura y nuestras decisiones personales²⁷. Somos, por tanto, el resultado de la genética, el ambiente y nuestra libertad.

Ello es consecuencia de que en el momento del surgimiento de la especie humana se ha producido una tendencia inversa en la lógica del desarrollo embrionario, dándose el fenómeno de la *neotenia* (rasgos juveniles e inmadurez comportamental), de tal forma que somos una especie inmadura y menesterosa (Gehlen), nacemos antes de tiempo (Portmann habla del «año extrauterino del embrión»), por lo que necesitamos de un cuidado materno-paterno y familiar (*aloparentalidad*) tan fuerte y prolongado que sin él no podríamos sobrevivir. Por eso, no resultan aceptables las tesis de los innatistas y ambientalistas extremos, siendo, por el contrario, más comprensible la tesis de una síntesis de genética y entorno, en la que partimos de una tendencia innata a la colaboración, modelada después por el ambiente, tanto en la dirección a la desconfianza y la violencia como a la confianza y la colaboración.

Por eso, el problema central está más bien en entender cómo los humanos, que nacemos con talante cooperativo y altruista, nos convertimos en desconfiados, agresivos y violentos. Tal tipo de comportamiento puede provenir de una patología genética, o de una inadecuada implementación de la relación de apego entre el recién nacido y su entorno familiar, unas malas condiciones en el proceso educativo y de socialización, o bien como resultado de la denominada violencia social o estructural. Tampoco se deben olvidar las decisiones de cada una de las personas. Es necesario, por tanto, analizar los factores que, en cada uno de estos ámbitos, pueden servir para conformar personas pacíficas o violentas, y poner los remedios pertinentes. 

24. Cfr. Tomasello, M., *¿Por qué cooperamos?*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010.

25. *Ibidem*, p. 75.

26. Cfr. *Ibidem*, pp. 66-67.

27. Cfr. Gómez, J. C., *El desarrollo de la mente en los simios, los monos y los niños*, Madrid, Morata, 2007.

LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL: DEFENSA DE UN CONCEPTO CUESTIONADO

JOSÉ A. ZAMORA

Instituto de Filosofía (CSIC)



JOSÉ A. ZAMORA (DCHA.) Y FERNANDO SOLER (IZQ.)

Las sociedades modernas se ven a sí mismas como sociedades civilizadas, pacificadas y, hacia su interior, como libres de violencia. Y, sin embargo, la violencia es omnipresente y crece incesantemente. A pesar de ello, la teoría de la modernización presupone una cesura entre premodernidad y modernidad en relación al uso de la violencia en los conflictos dentro de los Estados. Las guerras civiles son fenómenos puntuales y extraordinarios. Y los conflictos bélicos entre Estados signos de barbarie a contrapelo con la dinámica civilizatoria, que se dota de recursos institucionales para hacerlos superfluos. De acuerdo con este planteamiento encontramos una tematización de la violencia en disciplinas especiales o particulares: como violencia colectiva en la sociología militar y en la investigación para la paz o como violencia individual en la sociología familiar y la criminología. En la macrosociología en cuanto tal la violencia permanece ausente o, en el mejor de los casos, aparece como recaída o como excepción que apunta de modo evolucionista a una modernización incompleta o a la irrupción de situaciones premodernas.

Por otro lado, en la investigación sobre la violencia parece dominar un paradójico consenso que consiste en estar de acuerdo sobre la inexistencia de una definición universalmente aceptada o de un concepto de violencia determinable con precisión. Entre las dificultades para alcanzar un concepto mayoritariamente aceptable no es una menor la distancia entre quienes pretenden restringirla a una acción específica que produce intencionalmente un daño corporal sobre una víctima y quienes defienden un concepto más amplio de violencia estructural o cultural (J. Galtung), que va más allá de la violencia directa. La reflexión que sigue a continuación se centra en analizar los pros y contras del concepto de «violencia estructural» partiendo de una reconsideración de la relación entre violencia y modernidad capitalista.

VIOLENCIA Y MODERNIDAD CAPITALISTA

En el programa de la modernidad ilustrada se formulan una serie de objetivos relacionados con la superación de la violencia. Contra el poder arbitrario de los señores se establece el procedimiento regulado del contrato, frente al despotismo de la tiranía se levanta el imperio de la ley y el derecho, frente a la disposición asesina de la vida de los otros se alza el reino de la igualdad y la libertad. El objetivo de la modernidad política es la creación de un espacio social y político que ponga fin a la dominación, la violencia y la aniquilación en el marco de una modernización organizada dentro de Estados territoriales contruidos como espacios civilizados. Las guerras de religión y de soberanos constituyen el telón de fondo negativo sobre el que toma forma este proyecto ilustrado. Y los dos instrumentos clave de pacificación son el mercado y el Estado. El Estado es la garantía de la renuncia a la violencia de los particulares gracias al monopolio de la violencia. El mercado se erige como espacio de una «guerra incruenta» entre agentes privados que compiten por la obtención del mayor beneficio conforme a reglas compartidas y aceptadas por todos. Las relaciones sociales empiezan a basarse a partir de ese momento en el acuerdo/contrato entre libres e iguales, esto es, en la no coacción y la no violencia. Para prevenir y neutralizar la amenaza de ruptura unilateral (violenta) del acuerdo/contrato se delega el ejercicio exclusivo de la violencia en el Estado (Leviathan).

Si tenemos en cuenta que el acuerdo lo realizan sujetos que buscan maximizar la realización de sus intereses y que la cooperación queda convertida en un medio para ese fin, no basta la constitución moral de los sujetos para garantizar su cumplimiento. De ahí la paradoja de que la prohibición de la violencia exija el uso de la violencia, aunque monopolizada por el Estado: no existe derecho sin violencia. Es preciso garantizar con la amenaza o el ejercicio efectivo de la violencia la ausencia o la renuncia a la violencia. Con todo, la violencia es presentada como lo «otro» del contrato, porque donde hay contrato, hay libertad, ausencia de violencia. Esta existe donde hay dominación directa que se impone por la fuerza, esto es, en el estado de naturaleza, en el que el «hombre es un lobo para el hombre». La igualdad natural consiste, según Hobbes, uno de los principales artífices de este relato moderno, en la capacidad de asesinar y ser asesinado. La violencia es un resultado de la agresividad natural, no del orden social. Pero, al parecer, los individuos civilizados están permanentemente tentados de retornar a ese estado, de imponer su voluntad por la fuerza. Para transformar la igualdad de la protorelación asesina

en la igualdad de los sujetos de derecho y de contrato se precisa de una autoridad con todos los medios de coacción necesarios para imponer la renuncia al uso de la violencia por parte de los individuos. Pero en realidad, para crear la apariencia de una relación contractual libre de toda sombra de coacción, Hobbes proyecta sobre un estado natural imaginario las atrocidades del absolutismo militar de la modernidad temprana. Derecho y contrato no son la sedimentación de la cooperación pacífica, sino que surgen de una violencia sublimada.

Si interrogamos al discurso de la modernidad sobre cuál es el contrato por antonomasia que la define, la respuesta es: el contrato político, el acuerdo sobre las reglas que rigen la convivencia política. La libertad y la igualdad formales actúan de legitimación de esas reglas y justificación del sometimiento a las mismas (no están impuestas con coacción). Así se crea un velo de ignorancia sobre las condiciones (históricas, sociales y económicas) de constitución de los sujetos formalmente libres e iguales que negocian el pacto. Sin embargo, estas condiciones son determinantes de la forma que adquiere el pacto y lo que este oculta. Frente al relato construido por las tradiciones liberales, las tradiciones críticas con el capitalismo apuntan al contrato de trabajo como el contrato por antonomasia que define el orden burgués. Dicho contrato de trabajo necesita de la existencia de dos figuras fundamentales para su realización: el trabajador «libre» y los propietarios de los medios de producción, que no existían previamente. Y la producción de esas dos figuras es un proceso trufado de violencia. Es lo que Marx describe en *El Capital* con el concepto de «acumulación originaria o primitiva». Con él describe un proceso social de expropiación de los medios que permitían a esos individuos subsistir con su propio trabajo. La producción del «asalariado libre» supone una *expropiación* (que pone fin a la vinculación de los siervos a la tierra, a los derechos comunales, a los derechos de compascuo, a los derechos de campo abierto, etc.) y la *privatización* de esos medios de subsistencia. Ambas constituyen la condición de posibilidad de la creación de una fuerza de trabajo disponible para ser utilizada en el proceso de producción capitalista, fuerza de trabajo que ahora depende para la reproducción de su existencia de una relación contractual formalmente «libre» con quienes poseen los medios de producción. Esa libertad formal sirve de justificación para atribuir la responsabilidad última de la pobreza, la miseria y el abandono a aquellos que no son capaces de asegurarse una vida digna mediante la venta de su fuerza de trabajo. De este modo, las relaciones sociales bajo la forma contractual invisibilizan la violencia que las hacen posibles. Ahora la

coacción y la violencia están mediadas por las estructuras y dinámicas económicas. Y estas son implacables. Se trata de la férrea ley de acumulación del capital. Sus propios apologetas la describen eufemística pero reveladoramente como «destrucción creativa» o como «guerra incruenta» (Sombart/Schumpeter).

Pero, en realidad, el proceso histórico (*La gran transformación*, Polanyi) de formación del modo de producción capitalista nunca ha estado libre de violencia (directa). El Estado burgués representa una forma concreta del Estado nación moderno que posee una prehistoria en el absolutismo del antiguo régimen que es su condición de posibilidad. Además, la formación de los Estados-nación no puede desvincularse del reparto imperialista del mundo (Balibar). Trazar las fronteras «políticas» del espacio europeo (Paz de Westfalia) es, entre otras cosas, una manera de dividir la tierra y organizar su explotación. Para ello Europa se embarca en la empresa de exportar la «forma frontera» a la periferia, de exportar al mundo el mismo modelo político y económico basado en asimetrías asesinas, como muestra la historia colonial. La economía-mundo que se desarrolla en la forma de un mercado universal va de la mano de la constitución de los Estados-nación modernos: la pluralidad de unidades políticas es la condición de posibilidad de la concentración del poder económico y la defensa de posiciones de monopolio a través de medios extraeconómicos. No hay mercados sin monopolios y no hay monopolios sin instrumentos políticos de coacción. Para ello son necesarios los Estados nacionales. En este sentido los Estados-nación no sólo han actuado como instancias de control y regulación del conflicto social por medio de la fuerza y de la representación política, también han sido los garantes de la forma de producir y reproducir la desigualdad y la dominación a escala universal que representa el sistema-mundo capitalista. La forma Estado y el monopolio de la violencia es la condición general de la revalorización del valor dentro de un determinado territorio y el instrumento de su expansión mundial, por más que la vinculación entre forma Estado y forma Mercancía no se materialice de manera igual en todas partes, en los centros y en periferias. Los Estados siempre han permitido o forzado una aplicación diferenciada del monopolio de la violencia.

Con todo, la cuestión más importante en relación con el vínculo entre modernidad capitalista y violencia quizás sea la de si se puede considerar la coacción muda de las relaciones sociales capitalistas una forma de violencia objetiva: ¿podemos llamarla violencia en sentido propio? Para responder a esta cuestión quizás ayude tener en cuenta que la supervivencia mis-

ma depende del sometimiento a esa coacción, que la libre voluntad solo se ejerce dentro de ella, pero nunca frente a ella, que dicha coacción produce sufrimiento evitable, vulnerabiliza a los individuos y, en el extremo, los aniquila o los abandona a la muerte negándoles los medios de subsistencia. La clave para considerar esta coacción objetiva «violencia» viene dada por la inversión medios-fines: lo que es un medio para garantizar la reproducción de la vida, se convierte en un fin (acumulación del capital) al que queda supeditada la reproducción de la vida (que puede ser sacrificada). Se trata de una coacción que no solo limita, sino que llega a destruir la capacidad de agencia. No estamos hablando de simple coacción o de conflicto/antagonismo, ni siquiera de mera asimetría de poder. El daño, la vulneración y, llegado el caso, sacrificio de la vida se convierten en supuestos implícitos de la coacción sistémica que imponen las relaciones sociales en el capitalismo. Este es el sentido del pasaje frecuentemente citado de F. Engels en su escrito sobre *La clase trabajadora en Inglaterra* de 1845:

Cuando una persona inflige un daño físico a otra, produciéndole la muerte, el acto es denominado homicidio; cuando el agresor conoce de antemano que el daño será fatal, llamamos a su acto asesinato. Pero cuando la sociedad coloca cientos de proletarios en una posición en la que de forma inevitable se encontrarán con una muerte prematura y evitable, una muerte que es tan violenta como la que produce la espada o la bala; cuando priva a miles de personas de la satisfacción de las necesidades vitales, situándolas en condiciones en las que no es posible vivir —obligándolas, a través de la fuerza de la ley, a permanecer en esas condiciones hasta que la muerte sea la consecuencia inevitable—, la sociedad sabe que esos miles de víctimas perecerán y aun así permite que esas condiciones se mantengan, este acto es un asesinato con tanta rotundidad como lo es el acto individual, solo que más disfrazado e insidioso, contra el que nadie puede defenderse por sí mismo, que no parece un asesinato, porque nadie ve al asesino, porque la muerte de la víctima parece natural en tanto que el delito es más por omisión que por comisión. Pero asesinato, al fin y al cabo (MEW 2, 324s).

VIOLENCIA ESTRUCTURAL: CONCEPTO, LIMITACIONES, POTENCIALIDADES

Las reflexiones precedentes nos permiten abordar el concepto de «violencia estructural» pertrechados con un instrumental conceptual que no siempre encontra-

mos en su creador, el sociólogo y matemático noruego John Galtung, uno de los fundadores y protagonistas de la investigación sobre la paz y los conflictos sociales. Su famoso triángulo de la violencia constituye un esfuerzo pionero por representar la dinámica de la generación de la violencia en los conflictos sociales. Galtung representa el fenómeno de la violencia por medio de un iceberg, de modo que la violencia visible es solo una pequeña parte del conflicto. Existe una violencia visible y una violencia invisible. La primera suele coincidir con la violencia directa, es decir, con aquella que se concreta en comportamientos y responde a actos de violencia identificables. Pero también existen otras violencias que no son directamente visibles: la violencia estructural y la violencia cultural. La primera es generada por un conjunto de estructuras que impiden satisfacer las necesidades más elementales y provocan su negación. La segunda es responsable del marco que legitima la violencia y contribuye a reproducir las actitudes y comportamientos que la hacen posible. Lo fundamental de la reflexión de Galtung es que pone el acento en la imbricación de los tres tipos de violencia, de modo que cualquier reflexión sobre la violencia directa que ignore su entrelazamiento con las otras formas dudosamente podrá dar cuenta efectiva de ella.

La *violencia directa* es de carácter físico o verbal. Proviene de conductas, actos o comportamientos concretos que tienen un agente o actor identificable movido por una intencionalidad y se ejerce sobre realidades naturales, sobre individuos o sobre colectividades. El daño también es identificable, sea este de carácter corporal o moral. Si la violencia directa se dirige contra la naturaleza hablamos de daños contra la biodiversidad o de contaminación de espacios naturales, etc. Si se dirige contra las personas, hablamos de asesinatos, de violaciones, de maltrato psicológico, de violencia de género o de violencia familiar. Finalmente, si se dirige contra la colectividad hablamos de violencia política o bélica. La visibilidad le hace aparecer como la más grave. Galtung señala, sin embargo, que, si tenemos en cuenta los efectos agregados de las muertes por violencia directa, estos no alcanzan los años de vida y las vidas mismas destruidas por causas estructurales.

La violencia simbólica «se expresa desde infinidad de medios (simbolismos, religión, ideología, lenguaje, arte, ciencia, leyes, medios de comunicación, educación, etc.), y cumple la función de legitimar la violencia directa y estructural, así como de inhibir o reprimir la respuesta de quienes la sufren, y ofrece justificaciones para que los seres humanos, a diferencia del resto de especies, se destruyan mutuamente y sean recompensados incluso por hacerlo» (*Tras la violencia*, 3R,

Gernika, 2003). Una forma especialmente efectiva de justificación de la violencia es la que se produce por medio de su naturalización. Un ejemplo paradigmático es, por ejemplo, el «Darvinismo social» que naturaliza el tipo de relaciones sociales capitalistas: competitividad, selección, supervivencia del más fuerte. Las víctimas son degradadas a precio necesario de los procesos sociales y económicos.

J. Galtung aplica el término violencia estructural a aquellas situaciones en las que el daño afecta a la satisfacción de las necesidades humanas básicas (supervivencia, bienestar, identidad o libertad). Este daño es resultado de procesos sociales que generan desigualdad, estratificación social y exclusión de los recursos necesarios para la supervivencia, sin necesidad de aplicar para ello la violencia directa. El término violencia estructural remite, pues, a un antagonismo social y a una forma de dominación en la que juega un papel determinante la desigualdad estructural, ya sea de género, etnia, clase, nacionalidad, edad, etc. Esa desigualdad estructural favorece sistemáticamente a unos grupos en detrimento de otros tanto en la posesión de recursos como en el despliegue de capacidades. Su carácter estructural y sistemático no permite reducir esta violencia a actos directos y claramente imputables a individuos concretos. Lo cual no quiere decir que esas estructuras y dinámicas supra-individuales no se generen y reproduzcan gracias a la acción responsable de cada uno. Para Galtung, las dos principales formas de violencia estructural tienen que ver con la política y la economía: la represión y la explotación. También distingue entre la violencia vertical y la horizontal: la primera surge de «la represión política, la explotación económica o la alienación cultural, que violan las necesidades de libertad, bienestar e identidad, respectivamente». La segunda actúa separando «a la gente que quiere vivir junta, o junta a la gente que quiere vivir separada. Viola la necesidad de identidad».

En las investigaciones sobre la violencia no han faltado las críticas al concepto de «violencia estructural» acuñado por J. Galtung. Unos lo consideran un concepto irremediabilmente vinculado a un momento histórico concreto: la crisis de las democracias occidentales, mayo 68, guerra del Vietnam... Con el final de la guerra fría, de la crítica del capitalismo, se habría producido una pérdida de actualidad del concepto en las investigaciones para la paz. Una vez que el capitalismo y las democracias liberales se convierten en el horizonte irrevocable de la historia (Fukuyama), el concepto de violencia estructural cede su protagonismo al estudio de las formas de violencia directa y la investigación de las políticas concretas de lucha contra

ellas. Para otros, el concepto de violencia estructural alejaría de una comprensión de la violencia «pura» o en sentido estricto, pues confunde la violencia con todos los males del mundo. Pretende, según estos autores, nombrar realidades para las que ya existen conceptos más apropiados como privación, pobreza, desigualdad o injusticia social. Más que ayudar a comprender la desigual distribución de cargas y bienes, recursos y oportunidades, generaría confusión y moralizaría innecesariamente el discurso. De este modo se estaría desdibujando el núcleo esencial de la violencia, que quedaría así convertido en una etiqueta política demagógica, cuyo objetivo es denunciar al oponente. Estaríamos, pues, ante la expresión de un sentimiento vital o del deseo de eliminar el hambre y la miseria del mundo. El concepto de «violencia estructural» recogería la indignación sobre el estado del mundo, pero no poseería rigor analítico.

Desde el punto de vista teórico los críticos le achacan indefinición, pues todo puede ser violencia, predominio del componente normativo sobre el analítico, ampliación abusiva de la categoría de violencia para que quepan realidades que no lo son, etc. Todo lo cual estaría revelando un déficit de teoría social y una insuficiente explicación del fenómeno de la violencia en sí mismo. Además, se trataría de un concepto difícilmente operacionalizable. Las relaciones sociales sistémicas son demasiado complejas y resulta imposible someterlas a un esquema de causa y efecto. No hay forma, pues, de medir la violencia estructural, mientras que sí existen formas de medir la desigualdad, la

pobreza, la represión y de dar cuenta de al menos sus efectos más importantes.

Sin embargo, la consideración de formas de violencia estructural o simbólica no tiene que conducir a un uso inflacionario del concepto de violencia, mientras que la reducción de la violencia a sus formas directas y visibles vuelve esa misma violencia incomprensible, al menos en muchas de sus expresiones. La dimensión normativa o moral del concepto permite visibilizar la dimensión violenta de determinados fenómenos y procesos, que de otro modo quedan naturalizados (no hay alternativa). De modo que, frente a la acusación de ser un concepto «sesetayochero», cabe denunciar el rechazo del concepto como signo de un giro de las ciencias sociales y el pensamiento social que ha llevado a la pérdida de su dimensión crítica. El marco de constitución de la violencia directa solo resulta analizable si se consideran fenómenos como la exclusión, el descarte o anulación de quienes no son integrables en los procesos sistémicos y sus lógicas. Es más, la crisis del sistema capitalista y del orden económico mundial hacen cada vez más visible la violencia que anida en las estructuras y los procesos y, al mismo tiempo, el entrelazamiento entre esta violencia y los fenómenos de violencia directa en infinitud de espacios. Con todo, en la primera parte de este artículo, ha quedado evidenciada la necesidad de una teoría social que coloque la violencia estructural en el centro del análisis de las relaciones sociales, las estructuras y los procesos. Solo de esa manera puede alcanzar rigor analítico su concepto. 

LA GUERRA JUSTA

Un ensayo de racionalización de la violencia

GONZALO TEJERINA

Catedrático de Teología de la Univ. Pontificia de Salamanca

1. ¿VIOLENCIA QUE HACE AL HOMBRE MÁS VIOLENTO?

Nunca quizá como en esta hora se ha hablado y escrito tanto sobre la paz, quizá por haber sido testigo nuestro tiempo de formas de violencia sin precedentes en la historia humana. Inicialmente no es para pensar que el hombre de esta época sea menos pacífico o más agresivo que el de tiempos pasados, pero sus impulsos violentos cuentan con medios mucho más destructivos que cuyo uso no desiste. La violencia se ha dotado de instrumentos más eficientes que en cualquier tiempo anterior y al incrementar su efectividad puede ser que el mismo impulso de violencia de los hombres termine por aumentar cualitativamente, porque sabiendo el enorme poder destructivo de sus armas, no renuncian a su uso y de hecho las usan produciendo una destrucción terrible que han querido y buscado. La horrible operatividad de los medios de la violencia quizá conlleve un incremento de la agresividad del hombre que no renuncia a esa eficacia nueva y la despliega deliberadamente. Los nuevos medios de violencia, al ser usados hacen caer su eficacia sobre el hombre intensificando de manera nueva su instinto natural de violencia. Y si decimos esto pensando en la guerra o en el terrorismo, no ignoramos el enorme volumen de otras formas de violencia en nuestro mundo como la que se practica diariamente, y algún caso sin mayor turbación social, contra la vida de no-nacidos, la violencia en el hogar, en la escuela, en las calles, las múltiples agresiones contra la naturaleza, etc. Además, en el siglo XX hemos visto la mundialización de la violencia, de tal modo que con toda exactitud se ha podido decir que la globalización, con las dos Guerras mundiales, empezó por el fenómeno de la guerra, antes que por la economía¹.



GONZALO TEJERINA (DCHA.) Y CARLOS DÍAZ (IZQ.)

2. POSICIONES DEL CRISTIANISMO HISTÓRICO

En la fe cristiana, la paz, el *Shalom* bíblico, está en el centro de su oferta de la salvación, pero en la teoría y en la praxis de la Iglesia a lo largo de su historia el desarrollo de la paz del tiempo mesiánico, la paz del Reino inaugurado por Jesús, ha sido muy deficiente, en gran medida porque la Iglesia ha querido ser más de una vez una institución poderosa entre los poderes de este mundo, para lo cual el recurso a la violencia es casi inevitable². La misma reflexión teológica no ha concedido a la paz el lugar central que le pertenece como elemento sustancial de la redención de Cristo, y esto ya desde la ubicación material del tema, tratado como un asunto concreto en el terreno de la teología moral, ignorando su índole transversal que exige su presencia en muchos espacios. El cristianismo histórico se ha alejado una y otra vez del ideal bíblico de la paz. Las Iglesias han ignorado muchas veces y de modo llamativo los impulsos hacia la no violencia que dimanan del Evangelio, atendiendo más a las condiciones de la guerra justa que ha practicado o alentado más de una vez. No obstante, se debe reconocer que no es baladí plantear la exigencia de justificar el uso de la violencia como de hecho han pretendido las teorías que tratamos en este estudio.

Pero hay que añadir inmediatamente que en el entorno de la fe cristiana, el discurso contra la violencia, con-

1. N. Martínez Morán, «Teorías sobre la guerra en el contexto político de comienzos del siglo XXI», en I. Murillo (Coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca 2004, 446.

2. La Instrucción pastoral *Constructores de la paz* de la Comisión Permanente del Episcopado español, de 1986 no omite este reconocimiento: a cargo de la comunidad cristiana, «guerras de religión entre cristianos y con otras religiones, alianza con los poderes de este mundo, silencio ante la violencia y los agresores; todo ello son deficiencias y pecados que desfiguran la vida de la Iglesia necesitada de purificación constante», cap. II, n.º 4.3.

tra la guerra y la enseñanza sobre la paz, han encontrado a lo largo del siglo XX un cultivo hasta entonces nunca habido. El magisterio de todos los Papas del siglo pasado y del presente, la reflexión teológica, la educación cristiana impartida en todos los ámbitos y niveles, la celebración de la fe, han registrado en torno a la construcción de la paz un incremento sin precedente, porque todos en la Iglesia han visto con claridad y con dolor la escandalosa sucesión de guerras y violencias en estos siglos y el tremendo desafío que eso supone para el cristianismo como doctrina y experiencia de reconciliación.

Hoy, la teología de la paz y el pensamiento sobre la no violencia, la formación de la conciencia cristiana a ese respecto en todos los ámbitos, la oración en torno a la paz y la justicia, el compromiso concreto de innumerables creyentes, han alcanzado un desarrollo sumamente valioso. Este camino ha sido también impulsado por el Magisterio oficial del que hay que reseñar la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, de 1963, en la que el Pontífice iniciaba algún distanciamiento de la teoría de la guerra justa. Y en la enseñanza del Vaticano II, el conocido número 78 de la constitución *Gaudium et Spes* que comienza afirmando que la paz no es la simple ausencia de guerra, ni el mero equilibrio de fuerzas en contraste, ni el resultado de un poder despótico que impone el silencio; la paz es, como afirmaba Is 32, 17, obra de la justicia. Y con esto, más adelante, la invitación a preparar una época en que todas las naciones acuerden la absoluta prohibición de cualquier guerra porque la paz no puede ser impuesta por el terror de las armas (82)³. La Constitución, además, situaba la paz en la perspectiva más amplia, atendiendo al bien común universal (84) a la fraternidad entre todos los hombres (92), habida cuenta de que la humanidad ha llegado a un estado de unificación como no se había dado en el pasado, lo que exige que todos se conviertan a la verdad de la paz. Al mismo tiempo, la Constitución (79), ciertamente, hace suya la idea del derecho a la legítima defensa que viene a limitar el uso permitido de la violencia: «Mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos. A los jefes de estado y a cuantos participan en los cargos de gobierno, les incumbe el deber de proteger la seguridad de los pueblos a ellos confiados, actuando con suma responsabilidad en asunto tan grave».

En el pontificado de Juan Pablo II se multiplicaron los pronunciamientos sobre la paz, a favor de la dis-

tensión y el desarme, la mediación de la Santa Sede en algunos contenciosos, las apelaciones en contra de la guerra en conflictos concretos, y el esfuerzo por implicar a las religiones en una lucha común a favor de la concordia, como en los encuentros de Asís. Merece mencionarse la firmeza con que Juan Pablo II se opuso a las dos Guerras del Golfo (1991, 2003). Sobre todo ante la segunda, el anciano Pontífice fue en el escenario internacional la voz más libre, más lúcida y más autorizada calificándola sin desmayo como moralmente injustificada y afirmando que la paz obtenida por las armas prepara solo nueva violencia. La situación caótica vivida hasta hoy en la zona le está dado la razón. Algunas conferencias episcopales, no la española, se pronunciaron en un tono igualmente crítico contra esas guerras.

Puede decirse que hoy, felizmente, la paz ya no constituye en la conciencia de la Iglesia de este tiempo un elemento más; es vista muy frecuentemente como parte sustancial del Evangelio, que es el Evangelio de la paz porque Jesucristo, con su sangre, ha hecho la paz en medio de la humanidad (Ef 2, 14). Siguiendo la apelación de GS 82, la Iglesia debe seguir convocando a las naciones al sueño de un desarme total, lo que significa que cristianos e instituciones eclesiales, con otras no propias de la Iglesia, han de trabajar en el estudio técnico que muestre la eficacia de las estrategias de la no violencia activa. En esa línea se pronunciaba en España el documento episcopal *Constructores de la paz* de 1986: «Debemos hacer un esfuerzo para preparar con todas nuestras fuerzas los tiempos en que, con el consentimiento de las naciones, pueda ser proscrita totalmente toda clase de guerra» (cap. III, 1). La enseñanza y el compromiso concreto de los cristianos han de ir en pos de la resistencia no violenta, debidamente organizada. Además, es imprescindible estudiar y denunciar los fenómenos y las estructuras, a veces legales, que nutren la violencia, como son las políticas nacionalistas o expansionistas, la justificación de los recientemente llamados «ataques disuasorios», o sea la guerra preventiva, la investigación con vistas a la producción de armamento, la inmoralidad de las armas biológicas, químicas y nucleares, etc. Ante estas últimas, la conciencia cristiana debería sentir y expresar la repulsa más tajante, porque con tales armas el hombre alcanza su mayor grado de absolutización blasfema en cuanto que por ellas es capaz de destruir el mundo creado por Dios⁴.

3. Recuérdese el grito de Pablo VI por aquellos días en la ONU: «¡Nunca más la guerra!».

4. «Cuando un país se convierte en 'potencia nuclear', ya ha dado el 'salto al absoluto'; ya ha alcanzado la omnipotencia, si por 'omnipotencia' se entiende la capacidad de amenazar al mundo con la destrucción», J. Moltmann, *La justicia crea futuro*, 49.

3. LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA

Desde posiciones de la conciencia cristiana de este tiempo, nos acercamos a la teoría de la guerra justa. En su definición más precisa, ¿debe ser descartada por completo, está definitivamente superada, mantiene algún valor y vigencia? ¿Es acertada la condena rotunda del derecho a la legítima defensa —teoría próxima a la de la guerra justa— cuando en un conflicto todos los medios pacíficos han fracasado?

En la consideración de estos pensamientos hay un dato antropológico determinante que no se puede ignorar, y es la inevitabilidad de la guerra por parte del ser humano, provisto de un insuperable impulso violento, de tal manera que quien comparta esta convicción antropológica básica ante la guerra queda situado en una situación paradójica: por una parte es un mal objetivo, y por otra seguramente inevitable. Y esta posición tensa, se distanciará de quienes son apologistas de la guerra que no reconocen suficientemente su maldad objetiva, y del pacifismo puro que la rechaza como absolutamente ilícita y siempre inaceptable, sin ver que de hecho va a ser inevitable y que entonces quizá convenga ver cómo racionalizarla del mejor modo⁵.

La teoría de la guerra justa parte justamente de esta consideración: la guerra es un mal que acarrea gravísimos daños, crueldades y sufrimientos, pero puede ser lícito e incluso necesario recurrir a ella en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones. Por lo tanto, no todas las guerras serían ilícitas, algunas podrían calificarse de justas. La Teoría, en cualquier caso, tiene por objetivo legítimo la restauración de la paz: cuando esta ha sido violada y no puede restablecerse por otros medios, estará justificado acudir a la guerra; esta, dada su extrema gravedad, solo puede ser el último recurso para solucionar el conflicto.

Históricamente, dentro del cristianismo, la Teoría tiene su primer apunte seguramente en S. Agustín, quien siendo de los mayores pensadores cristianos sobre la paz, sí enunció puntos de vista importantes sobre la licitud del recurso a la violencia. Tendiendo al pacifismo, en el pensamiento y en su praxis pastoral, considerando la paz derivada del orden (*tranquillitas ordinis*) como un verdadero transcendental ontológico, llega en un momento a defender el uso de las armas por parte de la autoridad legítima para el restableci-

miento de la paz, aunque no deje de reconocer explícitamente que siempre es mejor alcanzar la paz con la paz que con la guerra.

Las ideas de Agustín fueron sintetizadas canónicamente en el siglo XII en el Decreto de Graciano. En el siglo XIII es sin duda Sto. Tomás (*Suma de Teología*, II-II, q. 40), quien sobre estos precedentes fija las tres condiciones necesarias para que una guerra sea justa: 1.^a, que sea declarada por una autoridad competente, esto es, por quien tiene el poder y la obligación de defender al Estado de enemigos exteriores; 2.^a, que exista una causa justa, es decir, que aquellos contra quienes se declara la guerra hayan incurrido en una culpa merecedora de ser castigada con la guerra; 3.^a, que la guerra se lleve a cabo con recta intención, pues su finalidad no es otra que establecer la paz, como enseñaba S. Agustín.

Las tres condiciones fijadas por Tomás encontraron eco en elaboraciones posteriores sobre la paz y la guerra, de modo muy señalado en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII que sistematizaron la teoría de la guerra justa. Entre ellos destaca Francisco de Vitoria, quien sobre todo en la *relectio* «De iure Belli»⁶ tiene el gran mérito de haber tratado con amplitud, coherencia lógica y fuerte sentido humanitario el problema de la guerra justa que según él debe estar reglada por el Derecho, naciendo así el Derecho internacional moderno. Siendo amante de la paz, Vitoria admite desde el principio que los cristianos participen en la milicia y hagan la guerra⁷, para precisar después quién tiene la autoridad necesaria para hacer la guerra o declararla, siendo varias las posibilidades⁸. Especial importancia tiene la cuestión de las razones o las causas de una guerra justa⁹, ante la que Vitoria sostiene que la diversidad de religión y la pretensión de imponer la propia, la ampliación del imperio, la gloria propia del príncipe u otro provecho personal suyo no justifican una guerra. Positivamente¹⁰, la injuria recibida es la única causa justa para declarar una guerra, aunque hay que examinar la gravedad de dicha injuria. Ciertamente, hay que ver con sumo cuidado lo justo de una guerra, lo cual es una obligación de los súbditos y si a alguno le constara lo injusto de la guerra, «no le es lícito participar en ella, incluso contra el mandato del príncipe»¹¹. Y en cualquier caso, durante la guerra hay que tener en mente que se está luchando solo por un derecho justo y solo

5. N. Martínez Morán, o. c., 450-451.

6. Existe una espléndida edición reciente en el vol. II de las *Relecciones jurídicas y teológicas* de Vitoria, edición crítica y nueva versión española a cargo de A. Osuna Fernández-Largo, publicada en 2017 por la editorial San Esteban de los dominicos de Salamanca, pp. 751-851.

7. Primera cuestión, pp. 761-771.

8. Segunda cuestión, pp. 771-783.

9. Tercera cuestión, pp. 783-789.

10. Cuarta cuestión, pp. 789-815.

11. Pág. 797.

por conseguir la paz y la seguridad de la propia nación. Y alcanzada la victoria, hay que usar del triunfo con moderación, sin causar desolación en los vencidos, castigando con prudencia a los culpables.

En su conjunto, la teoría de Vitoria supone un avance cualitativo del derecho humanitario, de modo que especialistas en la materia sostienen que el Derecho internacional moderno no ha hecho otra cosa que legalizar lo que en Vitoria eran argumentos de legitimidad.

Tras Vitoria y otros autores de la Escuela española de Derecho de gentes, vendrá la obra del holandés Grocio, *De iure belli ac pacis* de 1625 que trata del derecho de guerra en el ámbito del derecho internacional, con una originalidad relativa¹².

En suma, según la Teoría, la guerra lícita sería siempre defensiva, defensiva ante los agravios e injurias recibidas, por tanto, solo podrá ser lícita para una de las partes en conflicto, no podrá haber guerra justa por las dos partes porque no se puede ser al mismo tiempo agresor y víctima inocente.

4. LA LEGÍTIMA DEFENSA

Se puede percibir que lo que subyace en las diversas versiones de la Teoría de la guerra justa es la convicción relativa a la legítima defensa, que ha tenido una explicitación formal en el seno de la ética católica¹³. Esta reconoce lícita la resistencia y la defensa activa contra un agresor injusto hasta llegar a la muerte, si fuera necesario. Se trata del derecho, no a agredir al prójimo, sino a defenderse de él, y en ese trance el daño que se le cause es tolerable solo en la medida estrictamente requerida por dicha defensa. Por lo tanto, es preciso adecuar la defensa al objetivo de seguridad pública y a la gravedad de la agresión, a la entidad de los bienes en peligro, de tal modo que la respuesta violenta sea proporcionada a la importancia de los bienes amenazados o violentados: la vida, la integridad personal, la libertad. Agresor injusto ante el que cabe una defensa legítima es quien atenta sin derecho contra esos bienes importantes.

Según sostiene la moral católica, nunca un pueblo puede causar la guerra, sino solo ser obligado a ello con razones muy graves y con certeza moral de que el precio de la victoria no será mayor que el eventualmente pagado soportando la ofensa. El Estado deberá hacer todo lo posible por evitar la guerra desarrollando una política que busca con ahínco evitarla creando sinceramente los presupuestos por los cuales la violencia no

sea necesaria. Según el criterio de moderación necesaria son lícitas aquellas medidas militares indispensables para defenderse, lo cual excluiría bombardeos indiscriminados o los que buscan expresamente aglomeraciones civiles, represalias contra la población civil, etc.

5. UNA VALORACIÓN ACTUAL

Hoy, según el parecer frecuente de la moral católica, la Teoría posee algunos méritos y valores que se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. La Teoría tiene su acierto y su eficacia, y de hecho, de haberse aplicado con rigor en relación a las causas de una guerra justa, se habrían evitado muchas guerras. En realidad, en una aplicación ideal se habrían evitado todas, pues si solo es legítima la violencia que responde, no lo es la iniciativa violenta, que de aplicarse la Teoría no habría tenido lugar.
2. En tal sentido, es evidente que constituye un ensayo muy notable de racionalización de la violencia y de hecho ha contribuido a controlar el impulso de una violencia invasora, de venganza o de represalia. También ha podido contribuir a humanizar la guerra cuando de hecho se declaraba.
3. Por todo ello, aunque pueda parecer limitado, ha ofrecido a la conciencia cristiana un modo de defensa del valor evangélico de la paz.

Con esto, se señalan también insuficiencias y deficiencias de la Teoría de la guerra justa y del derecho a una legítima defensa.

1. Un efecto negativo que ha podido tener es que afirmando una legítima defensa violenta, no favoreció durante siglos el desarrollo de la opción por la no violencia y sus estrategias concretas. Históricamente, es probable que la Teoría se aplicara más para justificar la violencia que para promover la paz, por mucho que los teólogos cristianos insistieran en que esto era el gran objetivo.
2. La Teoría concibió la guerra de modo muy bilateral, centrando el problema en los Estados soberanos, no contribuyendo a la creación de organismos internacionales dotados de autoridad que mediaran como árbitros. La Constitución *Gaudium et Spes* (79) reclamaba justamente estos organismos¹⁴. Como también se ha apuntado,

12. Véase la información sumaria de N. Martínez Moral, o. c., 454-455.

13. Puede verse al respecto la presentación sintética de S. Visintainer «Legítima defensa» en L. Rossi – A. Valsecchi, *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, 2.ª ed. Madrid 1974, 549-553.

14. Ese organismo o esa autoridad internacional quizá siga sin existir, porque lo que al respecto pueda significar hoy la ONU es una aproximación bastante imperfecta. En cualquier caso, si hoy se plantea la exigencia de una guerra que sea legal, decidida por esa

la Teoría no es útil en el caso de guerras civiles, para serlo debería haber considerado los diversos intereses ideológicos, económicos, religiosos, que están en juego en esos conflictos.

3. Puede ser que el derecho a una legítima defensa sea poco efectivo, dado el actual enorme poder destructivo de las armas. Las guerras modernas muestran cuán difícil es, si se quiere ganar, respetar la proporcionalidad en una respuesta violenta. Se dice, por ejemplo, que los bombardeos de ciudades a la larga agotan la resistencia espiritual de un pueblo y adelantan el fin del conflicto. Cabe entonces preguntarse si ya será posible que hoy una guerra sea una forma legítima de defensa.

6. CONCLUSIONES

No obstante los aspectos negativos señalados, sobre todo el derecho a una legítima defensa, mantiene cierta vigencia en la conciencia católica —y fuera de ella—, aunque ésta haya ido evolucionando hacia una posición pacifista hasta llegar a declarar inmoral toda guerra. Tratando de reunir en alguna armonía —objetivo difícil en este tema— los términos del problema, cerramos este estudio con las siguientes tesis conclusivas.

- 1.º El Evangelio propone sin duda alguna la no violencia. El espíritu cristiano tiende a su rechazo total y pretende superar el derecho a una defensa legítima, tal como enseña Mt 5, 38-41 y citaba expresamente Vitoria («Habéis oído que se dijo: *ojo por ojo y diente por diente*. Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal; al contrario, si alguien te da una bofetada en la mejilla derecha preséntale también la izquierda... al que quiera quitarte la túnica déjale también el manto...»)¹⁵. Queriendo secundar la superación de la defensa violenta, la moral católica mantiene que dicha de-

fensa puede ser lícita, pero no siempre un deber, porque el creyente puede ser llamado por el Espíritu a renunciar a esto que se puede considerar un derecho humano¹⁶.

- 2.º Pero el Evangelio no se puede trasladar sin más, sin mediaciones históricas, a la praxis política, sobre todo, como ocurre hoy, cuando buena parte de la sociedad no cree en él. La tradición católica siempre ha entendido que esas palabras de Jesús, como todo el Sermón del monte, no pueden transformarse *recto tramite* en una filosofía política o en términos jurídicos, lo que tampoco significa que la ética evangélica no deba tener un influjo social.
- 3.º Por esa misma razón de que la novedad y la radicalidad del Evangelio no se pueden aplicar sin más a la praxis política, quizá no sea prudente desechar absolutamente la teoría de la legítima defensa o algunas de las acotaciones de la Teoría de la guerra justa¹⁷. Pensar en una aceptación generalizada de la no violencia por parte de todos los pueblos no es realista, y procedimientos de ambas elaboraciones en orden a racionalizar la violencia no deben ser despreciados.
- 4.º La opción por la no violencia, por la que discurre lo específico cristiano, requiere una maduración de las conciencias, la individual y la colectiva, difícil, lenta, laboriosa. Requiere un marco socio-cultural, unas opciones políticas, la destreza en el desarrollo de estrategias de resistencia pacífica. Labor de los creyentes es trabajar en esa dirección por una ética de máximos que enriquezca la ética de mínimos que sostiene la convivencia social, trabajar por una cultura de la gratuidad, por la praxis del perdón¹⁸ y la misericordia, por la orientación a la no violencia. Valores procedentes del Evangelio no son exigibles a todos porque no son aceptados por todos, pero tienen la suficiente razonabilidad como para ser propuestos como medios necesarios de humanización y salvación. 

autoridad pública reconocida por todos y capaz de dirimir los conflictos de los Estados, la definición de una guerra *legal*, de algún modo deberá ser justa según una criteriología, y la de la Teoría clásica tiene su valor.

15. Sobre la enseñanza del Evangelio en torno a la paz, puede verse nuestro estudio «La paz en los textos sagrados del Cristianismo», en *Relaciones Interconfesionales* XXXIV (2010) n.º 88, 13-19.

16. S. Visintainer, *o. c.*, 551.

17. El documento ya citado *Constructores de la paz*, sostiene abiertamente que la acción no violenta es lo conforme a la moral evangélica (cap. VI, 3) aunque sostenga que este reconocimiento de la no violencia no debe llevar a una condena maximalista de la legítima defensa armada.

18. «En este tema del perdón estamos tocando un aspecto candente en estos momentos de la presencia pública de los valores más específicamente cristianos», R. Aguirre Monasterio, «El Dios de la paz y la novedad del mensaje de Jesucristo», en F. Sebastián, O. González de Cardedal, *o. c.*, 99. Pero en una perspectiva puramente humana, perdón y misericordia son imprescindibles. San Juan Crisóstomo decía a sus fieles: «Como no es posible navegar por el mar si no hay puertos y fondeaderos, así tampoco es posible que tenga consistencia la vida presente, si de ella se elimina la compasión, el perdón y la caridad», *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*, 52, 4, ed. BAC, Madrid 1956, 116.

LA DERIVA VIOLENTA DE LA CODICIA

DAVID MONTESINOS

Profesor de Moral Social, ISCR de Valencia



DAVID MONTESINOS (DCHA.) Y CARMEN HERRANDO (IZQ.)

A poco que observemos la realidad percibimos cómo muchas formas de violencia de nuestro entorno tienen como móvil el dinero. Por mencionar solo algunas de ellas: los conflictos en las herencias familiares, los robos, los secuestros, la explotación laboral, el tráfico de drogas, armas y personas, los homicidios de los sicarios, la matanza de animales para arrancar alguna de las partes de sus cuerpos (cuernos de rinocerontes, colmillos de elefantes, caparazones de tortugas), el vertido de productos tóxicos al ecosistema (sin invertir en depuradoras) y los conflictos armados y guerras por recursos naturales.

También cabe aludir a la plaga de la corrupción que asola nuestros sistemas democráticos. Al respecto, hay que indicar que la corrupción nace en su esencia de la codicia (Ban, 2012; Olier, 2013: 10). El papa Francisco lo expresó claramente en su mensaje para la Cuaresma de 2017:

El apóstol Pablo dice que «la codicia es la raíz de todos los males» (1 Tm 6,10). Esta es la causa principal de la corrupción y fuente de envidias, pleitos y celos. El dinero puede llegar a dominarnos hasta convertirse en un ídolo tiránico. En lugar de ser un instrumento a nuestro servicio para hacer el bien y

ejercer la solidaridad con los demás, el dinero puede someternos, a nosotros y a todo el mundo, a una lógica egoísta que no deja lugar al amor e impide la paz.

A lo largo de la historia, numerosos pensadores (Cicerón, Maquiavelo, Volney, Fromm, Aisenso Kogan, Huxley) han mencionado directamente la relación causa-efecto entre la codicia y la violencia. Otros pensadores y escritores han mentado esta relación de forma indirecta señalando formas de violencia derivadas. Por señalar algunos de ellos: Lao-tse (hambre); Aristóteles (delitos y guerras); Dionisio de Halicarnaso (saqueos); Séneca (daños posteriores); Agustín de Hipona (crueldad); Tomás de Aquino (hurto, robo y estafa); Dante Alighieri (misericordia); Erasmo de Rotterdam (guerras, hurtos, peculados, rapiñas y latrocinios); Bartolomé de las Casas (muerte y destrucción); Maquiavelo (guerras); La Boétie (servidumbre y guerras); Shakespeare (daños y guerra); David Hume (destrucción); Kant (inclinaciones hostiles); Gandhi (armamentismo); Sartre (guerra y muerte).

En general, esta inclinación hostil de la codicia, junto a otros factores como el afán de prestigio, el miedo o la sed de poder, cristaliza en la competitividad agresiva por la adquisición de bienes (que el sujeto quiere para sí) y acaba generando conflictos, enfrentamientos humanos y, en no pocas ocasiones, alimentando la belicosidad de las guerras. No en balde este factor de análisis ha cobrado relevancia en la dialéctica *greed or grievance* (Collier, 2000) relativa a las causas de los conflictos armados.

De otra parte, en el contexto actual, la codicia —en su versión actualizada del «máximo beneficio» en el menor tiempo posible— es uno de los motores del sistema económico. Sobre este asunto, Max-Neef y Smith (2014: 116) recogen en su libro un eslogan de J. K. Galbraith, de su libro *La sociedad opulenta* (1999), que sintetiza el pensamiento neoliberal: «compite agresivamente, produce más» vinculándolo a la codicia.

Los datos sobre el reparto de la riqueza a nivel mundial ratifican esta idea. Según el informe de Oxfam Intermón titulado *Una economía para el 99%*, 8 hombres poseen ya la misma riqueza que la mitad más pobre de la población mundial (OI, 2017: 2). Este nivel de adquisición deja sin reservas suficientes a los más desposeídos y, consiguientemente, surgen movimientos sociales que se hacen eco del sentimiento de indignación que, consiguientemente, buscan revertir el orden existente.

1. CODICIA

A. Fundamento antropológico

La codicia se comprende mejor dentro del ciclo antropológico «necesidades-deseos satisfacción», pues este ciclo permite interpretar mejor su arraigo antropológico. En esquema:

El orden que se sigue es paralelo al de la satisfacción de una necesidad, como podría ser el simple hecho de beber agua. Primero aparece la «necesidad» (hidratación/subsistencia), que origina una sensación (sed), y que, a su vez, suscita la apetencia o «deseo» de algún «bien» (agua). A continuación, por medio de la capacidad (beber), se realiza la «satisfacción» (saciedad). Pasado el tiempo vuelve a aparecer la necesidad y se repite el ciclo.

Dos razones, al menos, justifican este esquema. La primera es que el primer elemento, las necesidades, ha sido importante y recurrente en las teorías del Desarrollo y en la Investigación para la paz. Johan Galtung (1981: 96-97), a mediados de la década de los sesenta, ya vinculó los conceptos de paz y violencia a la satisfacción de las necesidades básicas. Entendía la violencia como aquello evitable que obstaculiza la autorrealización humana, entendida como la satisfacción de las necesidades básicas, materiales y no materiales.

La segunda razón es que la codicia se define sustantivamente como un «deseo», en concreto, se trata de un deseo excesivo de bienes materiales o de su garante: el dinero. En muchas ocasiones, los deseos son manifestaciones de una necesidad, aunque cabe decir que no todos los deseos proceden de las necesidades. Desde el punto de vista neuropsicobiológico, Eric Kandel distingue dos grupos de deseos: 1) aquellos que surgen a partir de las alteraciones de las condiciones físicas internas como el hambre, la sed y la temperatura (necesidades), y 2) aquellos que tienen que ver con las aspiraciones personales o sociales adquiridas por la experiencia (Gil-Verona y otros, 2002: 230). Mark Platts (1998), en su libro *Realidades morales*, clasifica los deseos atendiendo a su arraigo: 1) en las necesidades vi-



FIGURA 1. CICLO ANTROPOLÓGICO DE LA CODICIA.

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

tales; 2) en los caprichos, y 3) en deseos intermedios (Araujo Martínez, 2007: 224). Desde un punto de vista ético-relacional, el filósofo argentino Mario Bunge distingue entre deseos legítimos e ilegítimos. Según él, los deseos de un ser humano son legítimos y pueden ser libremente perseguidos solo en la medida en que no impidan la satisfacción de las necesidades de otros seres humanos (Riechmann, 1998: 17-18).

Por último, cabe considerar que en la realización o vivencia de las necesidades y de los deseos aparece siempre el factor de la satisfacción. Generalmente, se habla de necesidades satisfechas / insatisfechas. De hecho, uno de los rasgos peculiares de la codicia es el sentimiento perenne de insatisfacción, tanto en la cantidad como en la calidad de los bienes que se pretende adquirir. El elemento de los bienes no se ha incluido directamente en el ciclo antropológico porque, como señala Antonio Elizalde, «los bienes son expresión de exterioridad, algo externo a nosotros» (Elizalde y otros, 2006: 13). Ya Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*, sostenía que la felicidad exige proveerse de suficientes bienes externos, y no ya durante un lapso más o menos largo, sino durante toda la vida (1985: 150-151).

B. Etimología, sustantivación y adjetivación

Según el DRAE, la palabra *codicia* procede del vocablo latino *cupidiŕa* (de *cupidiŕas,-tis*) y tiene cuatro acepciones. La primera es «afán excesivo de riquezas» y la segunda «deseo vehemente de algunas cosas buenas». Junto a los sustantivos «afán» y «deseo», otros sustantivos que se utilizan frecuentemente para referirse a la codicia son, por ejemplo, «sed», «avidez» (Aisenson Kogan y Hoffer, 2005) o «anhelo» (Bordelois, 2006: 125). Estos sustantivos remarcan claramente su dimensión desiderativa. En el libro *Etimología de las*

pasiones, escrito por la lingüista argentina Ivonne Bordelois (2006: 125), aparecen diversas expresiones que aluden a la codicia en cuanto deseo apasionado, excesivo, violento e instintivo:

El nombre de la codicia proviene de *cupio*, que Ernout y Meillet definen como un verbo de carácter afectivo y que significa en latín *desear, tener ganas de*. *Cupiditas*, derivada de ese mismo verbo, podría significar también ambición y parcialidad. [...] Codicia descende del bajo latín *cupiditia* —que en francés dio *convoitise* y en inglés el verbo *to covet*—. *Concupisco* y *concupio* —formas intensificadoras de *cupio*— significan ser preso del deseo en forma apasionada y ardiente. Se trata de un deseo violento e instintivo, un ansioso anhelo sensual que se ve representado en toda su plenitud por *Cupido*, dios latino del amor, hijo de Venus, que traduce el griego *Eros*.

En cuanto a la adjetivación, numerosos pensadores, con diversos matices y variadas imágenes, han señalado el rasgo psicológico de la insaciabilidad de la codicia. Aristóteles (1988: 115) ha referido que la naturaleza del deseo es no tener límites. De hecho, suele ocurrir que, tras la consecución del objeto (dinero) pretendido, la satisfacción se vuelve efímera y, consiguientemente, reaparece un sentimiento de carencia y descontento que mueve al sujeto a la búsqueda en bucle del mismo objeto. De esta manera, se torna en una adicción obsesiva que puede desbordar al sujeto. Así pues, apuntamos tres pares de adjetivaciones de este deseo: 1) excesivo y vehemente; 2) ilimitado e insaciable, y 3) infeliz y desdichado.

C. Diferencias y similitudes

La codicia confluye habitualmente con la avaricia y la ambición en la experiencia cotidiana. Sirva de referencia este fragmento de Aisenon Kogan:

Pues bien, tal productividad generalizada para disfrute igualmente generalizado solo podrá instituirse si aprendemos a refrenar los grandes originadores de injusticias que moran en nuestra psique: la codicia, la avaricia, junto muy frecuentemente con el deseo de dominar (2005: 110).

A su decir, son grandes variantes de la esclavitud que impone la adicción al dinero (2005: 80). La codicia alude más a las conductas adquisitivas, mientras que la avaricia se refiere preferentemente a las conductas acumulativas. En otro de sus libros titulado *Resolución de conflictos: un enfoque psicosociológico*, esta autora denomina a la codicia inmoderada, la sed de poder y las ansias de prestigio «obstáculos irenológicos» o, dicho en otras palabras, impedimentos para la paz (1994: 56-57).

La ambición se orienta más hacia el poder, es decir, al afán de monopolizar la capacidad de decidir e influir. Pero como se ha dicho, tales actitudes confluyen en la pretensión de los tres objetos de deseo a los que nos hemos referido: dinero, poder y prestigio.

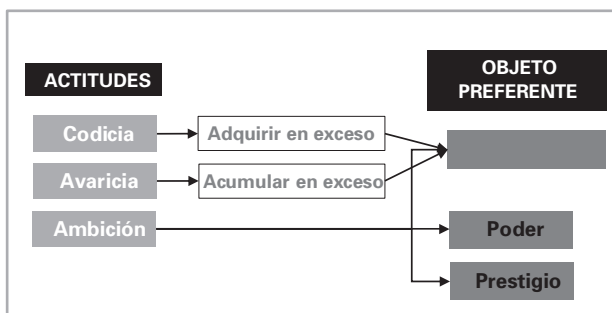


FIGURA 2. NEXOS ENTRE LAS ACTITUDES. FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

La codicia difiere del ánimo de lucro en el «nivel de intensidad». La codicia presupone el ánimo de lucro, pero este no necesariamente se transforma en codicia. Se puede decir, que, al menos, dos indicios apuntan a la presencia de la codicia: cuando existe un «carácter obsesivo» por adquirir bienes (salarios desorbitados, ansia por acumular patrimonio, obstinación por el dinero...); y cuando el sujeto rebasa ciertos límites éticos y ejerce «daños a terceros» (robos, homicidios) o lesiona el bien común, como en los casos de corrupción con delitos económicos.

D. Causas

Al menos tres factores culturales inducen a la codicia: 1) una sobrevaloración o estima desmedida del dinero; 2) la asociación de la valía personal al «tener»; y 3) la pretensión de lujo. El primer factor se explica en parte porque el dinero es un medio polivalente que garantiza el acceso a casi todos los bienes materiales. Culturalmente se ha convertido en un símbolo o sinónimo de seguridad y felicidad propia y para el clan familiar. Cuando el sujeto atribuye al dinero un valor desmesurado, lo convierte progresivamente en un fin en sí mismo y este pierde su función mediadora o instrumental. A este respecto, Kant (2005: 110-111) atribuyó importancia al dinero, pero en cuanto medio de satisfacción de las diversas necesidades humanas, nunca como fin en sí mismo.

El dinero encierra una inclinación muy notable a convertirse en un «absoluto», es decir, en algo que vale por sí mismo y tiende a subordinar cualquier otro bien. Cuando esto ocurre, frecuentemente se instru-

mentaliza la vida de las personas o de cualquier ser viviente, con lo que se transgrede el imperativo categórico kantiano de tratar a las personas siempre como un fin y nunca solamente como un medio (Kant, 2007: 68).

Si el sujeto prioriza el valor del dinero, por compensación devalúa y relega a un segundo plano otros valores más importantes, ya sea, por ejemplo, la vida de las personas o de otros seres vivientes con quienes comparte el planeta. De resultas, se deshumaniza y bloquea progresivamente su sensibilidad humana ante las desventajas de los semejantes.

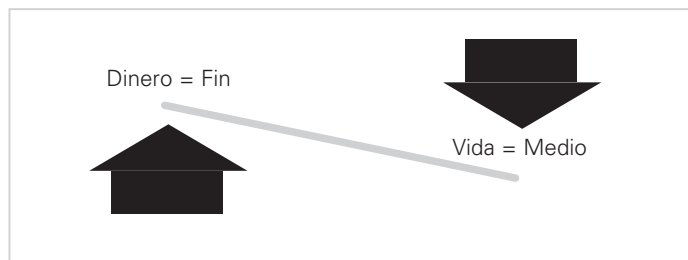


FIGURA 3. MODUS OPERANDI DE LA CODICIA. ESQUEMA BÁSICO.
FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

Un segundo factor es la asociación de la valía personal con la posesión que cristaliza en el axioma «tanto tienes tanto vales». Este principio, que formaría parte de la «estructura del tener» (Fromm, 1978) es proyectado en la cultura por los medios de comunicación de masas de múltiples formas y fomenta en el sujeto una búsqueda incesante de bienes materiales o de su abstracción: el dinero.

2. ORIENTACIONES Y PAUTAS DE CAMBIO

Para prevenir o atemperar la codicia y la violencia derivada señalamos 3 orientaciones generales y 7 pautas concretas que se asientan en el esquema antropológico antes mencionado:

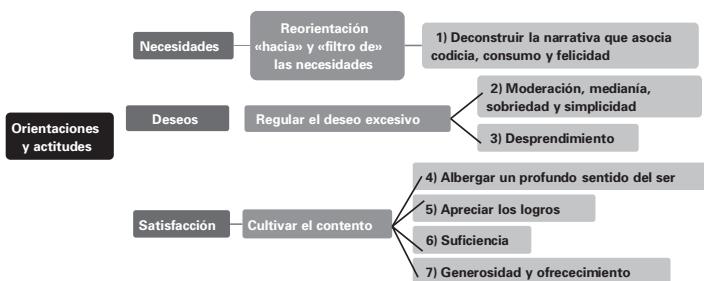


FIGURA 4. ORIENTACIONES Y ACTITUDES PARA DESARMAR LA CODICIA.
FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

La primera orientación es relativa al núcleo de las necesidades y tiene dos vertientes. A escala social, correspondería reorientar la economía hacia la satisfacción de las necesidades; a escala personal, cabría filtrar las auténticas necesidades.

Numerosos autores actuales insisten en reorientar la economía hacia la satisfacción de las necesidades «genuinas» (Bellamy y Holleman, 2010: 19). Max-Neef y Smith (2014: 100-107) han reparado en la distorsión del propósito fundamental del sistema económico, que se ha trasladado desde la satisfacción de las necesidades hacia la «producción por la producción». En este sentido, casi toda la industria publicitaria se centra en la tarea de hacer que la gente desee cosas que no necesita, instilando una actitud de «siempre más» (codicia) en la mente del público, sirviéndose para ello de la estrategia de la «emulación».

Ante esta proliferación artificial de necesidades, desde un plano personal, se sugiere el filtro o depuración de las necesidades, en el sentido de intensificar la comprensión de lo que realmente necesitamos. Para ello, cada cual ha de hacer su propio proceso de identificación de las necesidades genuinas, pudiéndose valer de los avances teóricos de autores avezados en la materia. Por ejemplo, los siguientes:

Autores	Delimitación de necesidades
Abraham Maslow (1943)	Fisiológicas, Seguridad, Afiliación, Reconocimiento y Autorrealización
Johan Galtung (1980)	Bienestar, Seguridad, Libertad e Identidad
Agnes Heller (1981)	Existenciales, Alienadas, No alienadas, Radicales
Manfred Max-Neef (1994)	Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad
Len Doyal e Ian Gough (1994)	Salud física y Autonomía personal

FIGURA 5. DELIMITACIÓN DE NECESIDADES SEGÚN AUTORES.
FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

Conviene, pues, deconstruir la narrativa que asocia codicia, consumo y felicidad; y, como alternativa, alentar un relato que asocie la felicidad a la calidad de las relaciones humanas. Con Riechmann (1998: 18) y Mario Bunge, subrayamos que la satisfacción de las necesidades debe tener prioridad sobre la satisfacción de los deseos o preferencias, dado que causar un daño objetivo por insatisfacción de las necesidades es peor que no conceder un beneficio relativo a los deseos.

La segunda orientación general es regular el deseo excesivo, dado que la codicia es un afán «excesivo» de riquezas. En esta línea, se aconseja reorientar el deseo hacia la satisfacción de las necesidades más que a la consecución ilimitada de bienes (dinero). Conviene pues saber estimar correctamente el dinero, es decir, ni sobrestimar (más de la cuenta) ni subestimar (menos de la cuenta). En esta línea, sugerimos tratar de entender siempre el dinero en calidad de medio, al servicio de la vida, para humanizarla y ennoblecerla.

Para atemperar el deseo excesivo de dinero/riqueza, planteamos un cuarteto de actitudes que están relacionadas: la moderación, la medianía, la sobriedad y el desprendimiento. Para ser moderados conviene discernir lo útil de lo inútil y aprender a usar tan solo los bienes que necesitamos para vivir, sin acaparar de modo insolidario el máximo de ellos. Con Aristóteles apuntamos la virtud de la medianía (1985: 168) en relación con las pasiones y acciones. El principio de la toxicología *Dosis sola facit venenum* que enunció Paracelso, da cuenta de la importancia de la dosificación correcta, también en lo que se refiere a las conductas adquisitivas y acumulativas. También conviene recordar el principio griego *Μηδέν ἄγαν* (nada en exceso). En una imagen: poca luz deja en la penumbra; mucha luz deslumbra y ciega.

La sobriedad requiere prescindir de lo superfluo y autoimponerse límites. A este respecto, viene como anillo al dedo el principio de San Agustín según el cual «es mejor necesitar poco que tener mucho», pero sin caer por defecto en un ascetismo que limite la calidad de las condiciones de vida (Elizalde y otros, 2006: 17). La sobriedad rehúye el lujo que, a menudo, induce a la violencia (Cicerón, 1995: 60). Por este motivo, se aconseja no admirar ni dejarse fascinar por el lujo superfluo y sibarita. En cambio, se aboga por admirar y valorar lo sencillo, recuperar la belleza de «lo común» y de lo que está al alcance de todos.

En cuarto lugar, proponemos la actitud del desprendimiento, en el sentido de establecer una relación con los objetos que rehúye la exclusividad. La actitud de «posesión desprendida» puede prevenir una posesividad perjudicial e insolidaria que bloquea actitudes hu-

manizadoras como la generosidad, el compartir o el uso colaborativo de los bienes.

La tercera orientación es ejercitarse y practicar el «contentamiento» en la satisfacción de las necesidades. Spinoza (1984: 247) argumentó que el contento es fruto del conocimiento de la verdadera utilidad del dinero y de una proporción adecuada de las riquezas a las necesidades. Tal orientación cobra valor en el contexto capitalista neoliberal en el que, según Clive Hamilton, «el crecimiento económico del sistema capitalista se sustenta gracias a la insatisfacción de la sociedad» (Vilaseca, 2007).

Frente a una personalidad basada en la «estructura del tener» y cuya valía personal depende del objeto poseído, proponemos albergar y cultivar un profundo sentido del ser. Muchas personas han comprendido a tiempo lo absurdo de vivir bajo el agobio del «tener más» y han optado por una vida más sencilla, más austera y ecológicamente razonable. Huxley (1971: 42) alegaba que quienes contemplan son menos propensos a la codicia y a la ambición y, por regla general, prescinden de predicar la intolerancia, hacer la guerra, robar, estafar o explotar a los pobres.

Otra pauta es la de «apreciar los logros», ya sea las posesiones disponibles o los retos alcanzados, aunque sean mínimos o exigüos. También es importante el criterio de la «suficiencia», el saber «bastarse con poco». Fromm (1978: 92), frente a la «estructura del tener» y la asociación de la valía personal al «tener», sugiere asociar el modo de ser y la identidad personal al «ofrecimiento». Lo explicaba gráficamente con una imagen:

Quizá la mejor manera de describir el modo de ser sea un símbolo que me sugirió Max Hunziger: un cristal azul parece azul cuando la luz brilla a través de él, porque absorbe todos los otros colores y no los deja pasar. Es decir, llamamos «azul» al cristal precisamente porque no retiene las ondas azules. No se le nombra por lo que posee, sino por lo que ofrece.

Esta actitud, por el hecho de compartir los bienes, facilita la satisfacción de la común necesidad de subsistencia y, en consecuencia, también la autonomía y la libertad de aquellos que son partícipes de los bienes compartidos y redistribuidos. El ofrecimiento generoso es la actitud contrapuesta a la de «acaparar». Lao-tse ha puesto de manifiesto que el don u ofrecimiento reporta, paradójicamente, beneficios psicológicos al sujeto que lo práctica. Es más, Aristóteles (1985: 209) puso de relieve que el ofrecimiento desinteresado canaliza la bondad y la belleza. 

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- Aisenson Kogan, A. (1994): *Resolución de conflictos: un enfoque psicosociológico*, México D. F., FCE.
- y F. S. Y. de Hoffer (2005): *El mal dinero*, Buenos Aires, Biblos.
- Araujo Martínez, J. A. (2007): «El contexto evaluativo y el valor», en Martínez Contreras, J. y A. Ponce de León (coords.): *El saber filosófico. Tópicos*, México, Siglo XXI Editores, 223-227.
- Aristóteles (1985): *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, vol. LXXXIX, Madrid, Gredos.
- (1988): *Política*, vol. CXVI, Madrid, Gredos.
- Ban, Ki-moon (2012): «Mensaje del Secretario General con motivo del Día Internacional de Lucha contra la Corrupción», *Naciones Unidas*, 9 de diciembre, disponible en <http://www.un.org/es/events/anticorruption-day/2012/sgmessage.shtml>, Fecha de consulta, 01-02-2016.
- Bellamy Foster, J. y H. Holleman (2010): «La élite del poder financiero», *Monthly Review*, vol. LXII, 1, 1-19, disponible en <http://monthlyreview.org/2010/05/01/the-financial-power-elite/#n28>, Fecha de consulta, 29-08-2014.
- Bordelois, I. (2006): *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Cicerón, M. T. (1995): *Discursos*, vol. V, Madrid, Gredos.
- Collier, P. (2000): «Economic Causes of Civil War and their Implications for Policy», *Development Research Group World Bank*, 15 de junio, disponible en <http://web.worldbank.org/archive/website01241/WEB/IMAGES/ECONONMI.PDF>, Fecha de consulta, 09-10-2014.
- Doyal, L. e I. Gough (1994): *Teoría de las necesidades humanas*, Barcelona, Icaria/Fuhem.
- Elizalde, A. y otros (2006): «Una revisión crítica del debate sobre las necesidades humanas desde el enfoque centrado en la persona», *Polis. Revista Latinoamericana* [Online], 15, disponible en <http://polis.revues.org/4887>, Fecha de consulta 16-02-2016.
- Fromm, E. (1978): *¿Tener o ser?*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Galtung, J. (1980): «The Basic Needs Approach», en Lederer, K., D. Antal y J. Galtung (eds.): *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*, Oelgeschlager, Gunn & Hain Publishers, Cambridge-Massachusetts, 55-125.
- (1981): «Contribución específica de la Irenología al estudio de la violencia: tipologías», en Domenach, J. M. y otros: *La violencia y sus causas*, París, La Editorial de la unesco, 91-106.
- Gil-Verona J. A., y otros (2002): «Los deseos humanos, una revisión desde el punto de vista neuropsicobiológico», *Psiquiatría biológica*, vol. IX, 6, 229-232.
- Heller, A. (1981): *Para cambiar la vida*, Barcelona, Crítica.
- Huxley, A. (1971): *Las puertas de la percepción*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Kant, I. (2005): *La Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- (2007): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ediciones Folio.
- Maslow, A. (1943): «A Theory of Human Motivation», *Psychological Review*, vol. L, 4, 370-396.
- Max-Neef, M. (1994): *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona, Icaria.
- y P. Smith (2014): *La economía desenmascarada. Del poder y la codicia a la compasión y el bien común*, Barcelona, Icaria.
- Olier, E. (2013): *Codicia financiera: cómo los abusos financieros han destrozado la economía real*, Madrid, Pearson.
- Oxfam Internacional (2017): «Una economía para el 99%», disponible en https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-es.pdf, Fecha de consulta, 04-08-2018.
- Platts, M. (1998): *Realidades morales*, México. D. F., UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/Paidós.
- Riechmann, J. (1998): «Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir», en Riechmann, J. (coord.): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid, Los libros de la Catarata, 11-42.
- Spinoza, B. de (1984): *Ética. Demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Ediciones Orbis.
- Vilaseca, B. (2007): «El crecimiento económico se sustenta gracias a la insatisfacción de la sociedad», *El País*, 13 de mayo, disponible en http://elpais.com/diario/2007/05/13/negocio/1179064057_850215.html, Fecha de consulta, 20-10-2014.

EL RETO DE LA NOVIOLENCIA EN ESPAÑA

MOISÉS MATO

Teatro de la Escucha. Campaña Noviolencia 2018



MOISÉS MATO (DCHA.) Y JESÚS J. BATISTA (IZQ.)

Hablar de noviolencia hoy en España es un reto considerable. El deseo de mirar de frente ese reto supuso la puesta en marcha de la Campaña Noviolencia 2018. Tres años de esfuerzo que están a punto de culminar y que, si algo nos deja claro, es que hay que seguir empujando en esa dirección. Nos jugamos mucho más de lo que imaginamos y por ello es necesario seguir afrontando los obstáculos objetivos a la promoción de la noviolencia.

La primera dificultad que nos encontramos a la hora de hablar de noviolencia tiene que ver con la manera en la que solemos escribirlo. Yo estoy utilizando una forma, que la Real Academia de la Lengua no valida (de momento). Lo habitual es escribir la negación y la palabra violencia separados. La provocación que supone escribirlo en un sólo vocablo tiene al menos el efecto de llamada de atención. Cuando decimos no violencia estamos afirmando que no usamos la violencia. Cuando decimos noviolencia estamos haciendo referencia a una forma de comportarnos según unos valores que suponen, no sólo una negación, sino una afirmación. Estamos hablando de una forma de transformar la realidad injusta utilizando la fuerza del amor. La Noviolencia es un no y a la vez es un sí. No sólo no utilizamos medios violentos, sino que utilizamos medios que buscan restaurar la fraternidad. La noviolencia es acción,

supone una implicación total en la transformación de la realidad, es una afirmación contundente del amor.

A esta dificultad del lenguaje se une el precario tratamiento de la noviolencia por parte de los medios de comunicación y los libros de texto. Se cita a Gandhi, M. L. King o Mandela y quedan fuera muchas otras personalidades relevantes de la noviolencia. Además, estos son reducidos a poco más que superheroes que dijeron cuatro frases hermosas e hicieron cosas sorprendentes que no acabamos de situar en su contexto. La rica y compleja historia de la noviolencia queda oculta detrás de un idealismo mal planteado y, por tanto, distante de nuestras vidas y difícil de dialogar con él.

A esto habría que añadir el silencio o el tratamiento tendencioso de los medios de comunicación ante las experiencias de noviolencia que hoy mismo están cambiando realidades. Igual responsabilidad tienen las universidades que, salvo honrosas excepciones, arrinconan los estudios de la noviolencia en el trastero de las anécdotas de la historia.

La propia historia contemporánea de España tampoco ha ayudado mucho ya que la noviolencia se ha identificado con la experiencia de la insumisión que, con ser muy significativa, está lejos de abarcar todos los aspectos de la noviolencia.

Por último, añadiría una razón, menos demostrable empíricamente, pero, para el que esto escribe, deviene en la única razón que puede ser insuperable. Partimos de la evidencia de que las experiencias de noviolencia han sido protagonizadas en su mayor parte por colectivos empobrecidos que han intentado su propia liberación. Sabemos que normalmente la praxis de la noviolencia ha posibilitado hallazgos que apuntan a un cambio cultural. Por todo ello parece razonable que las instituciones que controlan la opinión pública y la formación no estén interesadas en popularizar las experiencias que se pueden volver en su contra. Dicho de otra forma: La noviolencia es patrimonio fundamental de los oprimidos que tomando conciencia de su situación se asocian y luchan desde valores culturales co-

munitarios. Es una parte importante de la resistencia a este sistema y por tanto es normal que el poder pretenda orillar esa experiencia.

Lo que ya no parece coherente es que los grupos que, por estos lares, queremos contrarrestar los efectos del capitalismo salvaje, no estemos interesados en conocer a fondo la historia de la noviolencia y sus hallazgos. Hay un patrimonio importante del que seguro podemos y debemos aprender. La historia de la noviolencia constituye una corriente de liberación a la que podemos sumarnos. Veamos someramente algunas de sus características más importantes:

1. ES UNA PROPUESTA CULTURAL

Los graves problemas de la humanidad tienen causas muy concretas y por tanto lo racional es afrontarlos desde esas causas. Una mirada honesta a las causas nos desvela fácilmente que hay una cultura que sostiene y ampara esas causas. Sorprende ver la cantidad de iniciativas que quieren acabar con este sistema pero que en realidad participan de la cultura que lo sostiene. Creemos honestamente que no se puede cambiar un sistema sin cambiar la cultura que lo sostiene. En el corto plazo, con mucha frecuencia, se adivinan revoluciones que a la vuelta de la esquina acaban siendo digeridas por el sistema. En España recientemente hemos vivido esa experiencia. Frecuentemente a la ingenuidad de la esperanza que parecía asomar por el horizonte sucede la desesperación, no menos ingenua, de pensar que la noche es eterna, de que no merece la pena intentar la revolución porque, a la postre, será traicionada. Esa desde luego es la lección que quieren que aprendamos. Las prisas se alimentan con eslóganes y catarsis colectivas que mueven masas pero que difícilmente pueden generar otra cultura. La noviolencia es una propuesta cultural. Aunque apunte a políticas concretas, en realidad está disparando contra la cultura que sostiene esas políticas. A la vez que afronta las injusticias busca generar un nuevo marco de relaciones basado en la fraternidad. Podemos decir que la noviolencia es una forma superior de cultura. Porque sostiene su acción en una propuesta cultural que parte de las potencialidades superiores del ser humano: El amor, la entrega, la compasión. Por tanto, se opone a una cultura basada en la competitividad, en el afán de lucro y en la violencia.

2. EL DIÁLOGO ES LA PRIMERA HERRAMIENTA NOVIOLENTA

La ausencia de diálogo es propia de la dinámica de división. La incapacidad para el diálogo nos hace vulnerables. De alguna forma violenta nuestro ser esencial.

Somos seres sociales, comunitarios, nuestra vocación esencial es el diálogo y el encuentro. Por contra, nos acostumbramos desde temprana edad a los pactos e incluso, eso que llamamos consenso en la práctica es reducir nuestro punto de acuerdo a los mínimos posibles. El diálogo nos hace humildes (*Humus*: tierra fértil) y nos permite avanzar hacia la verdad. Jean Goss planteaba que el diálogo noviolento tiene que ver precisamente con la verdad y la mentira en una relación. Ese diálogo tiene cuatro pasos que deben seguirse en un orden determinado. A saber:

1. Lo primero que me importa en un diálogo es conocer o descubrir la verdad del otro.
2. Una vez descubierta la verdad del otro debo plantearme qué hay en mí de mentira.
3. Si he realizado bien esos dos pasos es momento de decir qué mentira veo en el otro.
4. Y finalmente puedo afirmar lo que veo de verdad en mí.

Si repasamos con la mente qué orden acostumbramos a seguir cuando estamos en una discusión con alguien podemos reconocer que lo habitual es hacerlo de forma inversa a lo que plantea Jean Goss. Quizás eso nos da una pista de por qué muchas de esas discusiones nos dejan un mal sabor de boca.

3. HAY COHERENCIA ENTRE FINES Y MEDIOS

Gandhi recordaba un viejo proverbio que decía que «los fines están en los medios como el árbol en la semilla». De alguna forma esta máxima se opone al principio maquiavélico que declara que el fin justifica los medios. Se enfrentan aquí dos visiones antagónicas de entender la política. La unidad de fines y medios que propugna Gandhi concreta la utopía, al no relegarla a un futuro incierto, y nos introduce en el valor de los actos pequeños, que se convierten en paradigma del ideal que buscamos. Cada pequeño peldaño en la lucha explica toda la escalera. Se reivindica la coherencia como elemento de identidad. Si aspiramos a un mundo justo no podemos utilizar medios injustos. No podemos llegar a una sociedad noviolenta por métodos violentos. La historia no se ha cansado de demostrarlo y aun así sigue siendo una tentación permanente. La visión negativa de nuestros oponentes nos lleva fácilmente a pensar que ellos se merecen un tratamiento injusto. Otra tentación que la noviolencia siempre ha invitado a superar. No se trata de odiar al enemigo sino al mal que hay en él. En última instancia las grandes experiencias de la noviolencia han buscado liberar al oprimido, pero también al opresor. Así

lo creían firmemente M. L. King o Mandela cuando llamaban hermanos a los blancos que les odiaban. Era necesario liberarles del odio que los llevaba a maltratarlos sólo porque el color de su piel era diferente. Porque en última instancia la propuesta no era vencerles sino aprender a vivir como hermanos. Cada pequeña acción, cada táctica debía de anticipar ese futuro. En ella estaba la semilla de la sociedad que preconizaban. Y por eso fueron tan convincentes. «No hay un camino para la paz, la paz es el camino» repetirá Gandhi.

4. LA NOVIOLENCIA NOS AYUDA A BUSCAR LA UNIDAD

Es necesario repetirlo: La división es causa y consecuencia de la violencia. Diablo, etimológicamente significa, el que divide. Lo contrario es el símbolo, lo que une. La noviolencia es simbólica, busca la unidad. No busca vencedores y vencidos. Esa dinámica siempre perpetúa la guerra. No maduramos realmente como sociedad cuando no comprendemos que vencer a otro ser humano es tan amargo como ser vencido. Por tanto, la radical novedad de la noviolencia es plantear un mundo sin vencidos ni vencedores, sin opresores ni oprimidos. Un mundo que, por madurez, renuncia a la venganza, aunque la naturaleza reivindique su derecho a ella. La noviolencia va más allá de la naturaleza instintiva. Es ética, es espiritual. Por ello comprende y promueve activamente el valor de la unidad.

La unidad es a la vez personal y colectiva. Partiendo de categorías clásicas ampliamente aceptadas afirmamos que somos cuerpo, mente y espíritu. Como seres humanos debemos de desarrollar todo nuestro potencial. Un proyecto humano y político como el que encierra la noviolencia necesita que seamos radical y plenamente lo que somos.

En un trabajo desarrollado en el Teatro de la Escucha investigamos cómo, en la lógica de muchos planteamientos sociales, se detectaba una clara división de esas potencialidades. Estábamos lejos de impulsar proyectos formativos orientados al desarrollo integral de cada uno de los miembros de un determinado colectivo social. Lo que, por contra se promovía era la especialización en una de las potencialidades. Así surgieron tres tipos de grupos preocupados por la cuestión social. Unos que, acentuando el cuerpo, primaban la acción directa. Son los activistas. Un segundo grupo que promovía la mente se convertían en los intelectuales y un tercer grupo que acentuando el espíritu se convertían en los idealistas. Creemos que esta dinámica ha sido la mayoritaria en los últimos tiempos. Así nos encontramos con grupos de activistas que reali-

zan numerosas acciones pero que no generan un pensamiento ni una visión utópica. Por otro lado, vemos a los intelectuales aportando un determinado análisis de la realidad, pero muy lejos de una implicación personal continuada en la acción. Y también observamos a un tercer grupo de personas cuyo esfuerzo por dibujar el ideal consume todas sus energías. Normalmente estos grupos tienen sus propias dinámicas y difícilmente hay colaboración entre ellos.

Ante este panorama no es difícil concluir que esa lógica supone una división interna de las luchas sociales. La noviolencia tiende a la unidad en todos los niveles. Cada uno de nosotros debemos de desarrollar todas nuestras potencialidades. Somos cuerpo, mente y espíritu y por tanto estamos llamados a ser activistas, intelectuales e idealistas. Las tres a la vez. Es evidente que las cualidades innatas nos orientan a cada uno en una dirección diferente y de esta forma algunos se consideran más activistas, otros más intelectuales y otros más idealistas. Ese no supone ningún problema. El problema es querer evitarnos el esfuerzo personal de cultivar aquellas potencialidades para las que no nos sentimos especialmente dotados. Sin ese esfuerzo no hay protagonismo personal. Si elevamos el planteamiento a nivel de grupo se multiplica el problema. Ahora hay un grupo que, al especializarse en una de las tres potencialidades, renuncia de hecho a la tensión necesaria para desarrollar las otras dos. Sabemos que nadie puede desarrollar las tres al mismo nivel y sabemos que unos tienen unas capacidades y otros otras, pero es el esfuerzo personal y colectivo de protagonizar todos la acción, el análisis y la visión lo que humaniza cualquier compromiso social y a la vez lo hace eficaz. Las personas y los grupos que hagan un esfuerzo en esa dirección se acercarán sin duda a la cultura de la noviolencia. Los que no, se encontrarán sometidos a múltiples trampas que comprometerán gravemente sus compromisos. Los activistas puros acostumbran a perder el norte con mucha facilidad, los intelectuales acostumbran a venderse a los grandes imperios de la comunicación y a enredarse en las teorías y los idealistas se refugian en sus grupos afines y en el dibujo eterno de la utopía. Nuestra naturaleza grita que somos una unidad. Una revisión honesta de las luchas sociales evidencia que los grupos que realmente avanzaron en objetivos transformadores, de alguna forma buscaron que sus miembros desarrollaran las tres potencialidades. Los grupos más decisivos del movimiento obrero y de muchas de las experiencias de noviolencia del último siglo dan fe de esa necesidad de unidad.

5. EL AMOR A LA VERDAD

La verdad nunca perjudicará a una causa justa. Otra máxima gandhiana que encierra una de las características más discutidas en la actualidad. El relativismo y el subjetivismo quieren cercar a la verdad sin ser conscientes del suicidio que supone. La evidencia de que la verdad tiene diferentes caras, que posiblemente nadie tenga la verdad y que esta está sometida al mismo dinamismo que la realidad, no puede llevarnos a negar la existencia de la verdad. Buscar la verdad sigue siendo fundamental para los que sufren las injusticias y muy poco importante para los que de alguna forma nos beneficiamos de ellas. La posverdad y otros inventos sirven fundamentalmente para dejar el campo libre a los constructores de «verdades», que nos harán creer que son genialidades de nuestra cosecha.

No me resisto a reproducir aquí una historia que cuenta Arun Gandhi y que explica vitalmente la importancia de la verdad para construir una sociedad de personas noviolentas:

Yo tenía 16 años y estaba viviendo con mis padres en el Instituto que mi abuelo, Mahatma Gandhi, había fundado a 18 millas en las afueras de la ciudad de Durban, en Sudáfrica, en medio de plantaciones de azúcar. Estábamos bien adentro del país y no teníamos vecinos, así que a mis dos hermanas y a mí siempre nos entusiasmaba el poder ir a la ciudad a visitar amigos o al cine. Un día mi padre me pidió que lo llevara a la ciudad para atender una conferencia que duraba el día entero.

Como iba a la ciudad, mi madre me dio una lista de cosas del supermercado que necesitaba y como iba a pasar todo el día, mi padre me pidió que me hiciera cargo de algunas cosas pendientes, como llevar al auto al taller.

Cuando me despedí de mi padre él me dijo: —nos vemos aquí a las cinco.

Después de completar todos los encargos muy rápidamente, me fui hasta el cine más cercano. Me entusiasmé tanto con la película, una de John Wayne, que me olvidé del tiempo. Eran las 5:30 p.m., cuando me acordé.

Corrí al taller, conseguí el auto y me apuré hasta donde mi padre me estaba esperando. Eran casi las 6:00 p.m.

El me preguntó con ansiedad: ¿por qué llegas tarde? Me sentía mal por eso y no le podía decir que estaba viendo una película de John Wayne. Entonces, le dije que el auto no estaba listo y tuve que esperar... Le dije esto sin saber que mi padre ya había llamado al taller.

Cuando se dio cuenta de que había mentido, me dijo: —Algo no anda bien en la manera que te he criado que no te ha dado la confianza de decirme la verdad. Voy a reflexionar que es lo que hice mal contigo. Voy a caminar las 18 millas hasta nuestra casa y pensar sobre esto.

Así que vestido con su traje y sus zapatos elegantes, empezó a caminar hasta la casa por caminos que ni estaban asfaltados ni iluminados. No lo podía dejar solo... así que yo manejé 5 horas y media detrás de él... viendo a mi padre sufrir la agonía de una mentira estúpida que yo había dicho.

Decidí desde ahí que nunca más iba a mentir.

Muchas veces me acuerdo de este episodio y pienso... Si me hubiese castigado de la manera que nosotros castigamos a nuestros hijos... ¿hubiese aprendido la lección?... no lo creo.

Hubiese sufrido el castigo y hubiese seguido haciendo lo mismo... Pero esta acción de no violencia fue tan fuerte que la tengo impresa en la memoria como si fuera ayer...

6. APRENDER A DESOBEDECER

Es el gran reto de futuro. Numerosas leyes escritas y no escritas perpetúan las injusticias. Es un deber moral desobedecerlas y estar dispuestos a pagar el precio que suponga nuestra desobediencia. La desobediencia, desde la noviolencia, es un acto de amor. Necesita de todas las cualidades mencionadas. Desobedecer es decir que sí y decir que no. Supone una resistencia y a la vez un compromiso. La desobediencia es un acto total.

El poder ha tomado nota del daño que históricamente le ha hecho la desobediencia y ha entendido que más eficaz que perseguirla de frente es intentar dirigirla. El poder necesita crear una disidencia tolerada, que no vaya al fondo de los problemas y desde luego, que no insista en promover una cultura radicalmente opuesta a la que le sostiene. Es un reto mayúsculo desobedecer a un sistema que tiene medios y aspiraciones para controlar las conciencias. Puede parecer una tarea titánica y sin embargo es la lucha que siempre han abanderado los que aparentemente no tenían fuerzas, los que encarnaron el espíritu de las bienaventuranzas, los que desde abajo encontraron la fuerza para levantarse.

Ciertamente queda mucho por hacer, pero estoy convencido de que el sentido común y el esfuerzo honesto por comprometerse con la realidad que nos ha tocado vivir, nos ayudarán a avanzar.

En eso estamos. 

LA NOVIOLENCIA Y LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA EN ITALIA: DANILO DOLCI Y LORENZO MILANI¹

NUNZIO BOMBACI

Prof. Filosofía, I. Teológico San Tommaso, Messina (Italia)



1. DANILO DOLCI, ENTRE PROFECÍA Y POLÍTICA

Antes de todo estoy agradecido a los amigos del Instituto Emmanuel Mounier que me invitaron a hacer esta ponencia en el *Aula* de Burgos.

Hablaré con gusto de dos italianos que en mi país son conocidos como los más representativos de la no-violencia y de la objeción de conciencia: Danilo Dolci y don Lorenzo Milani. En Italia, este último es conocido porque se habla de él a menudo en las escuelas y en diferentes programas televisivos. Hace más de un año, el papa Francisco visitó Barbiana, el pequeño caserío en las montañas toscanas, famoso por la escuela establecida por don Milani.

Antes de hablar de Danilo Dolci (1924-1997) sería mejor delinear, en apretada síntesis, las coordenadas históricas en las que se desarrollan sus actividades de promoción de la *acción noviolenta*. En aquella época, en Italia, la noviolencia se iba afirmando solo en algunos pequeños círculos intelectuales. En la cultura católica este pensamiento se consideró sospechoso, como una actitud subversiva, una predicación de

desobediencia al poder constituido. Además, la noviolencia no podía ser acogida de manera favorable por la cultura marxista, que entiende plenamente la legitimidad del recurso a la violencia para subvertir el régimen burgués y capitalista. Es preciso subrayar que los métodos de acción noviolenta fueron adoptados por políticos de la cultura radical. Por ejemplo, fueron puestos en práctica en los ayunos de protesta (o sea en las «huelgas de hambre»), donde Marco Pannella, el líder radical, se distinguió de modo particular.

Danilo Dolci es menos popular que Lorenzo Milani, incluso en mi tierra de Sicilia donde desarrolló sus múltiples actividades en la segunda mitad del siglo pasado. Fue, entre otras cosas, sociólogo, educador, activista político, escritor y poeta. El valor de sus poesías fue reconocido en vida y algunos de sus ensayos fueron traducidos al inglés.

Dolci estaba convencido de que, en la época en la que trabajó, la acción noviolenta podía ser eficaz si utilizaba recursos del pensamiento de Gandhi, aunque su método debería ser «muy integrado por la parte mejor de la propuesta del socialismo, y la técnica y la ciencia» (cfr. A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Milano 1956; tr. Sp. di N. Zengiaro). El autor fue llamado «el Gandhi de Sicilia» y «el Gandhi italiano». Este último apodo fue puesto también al intelectual antifascista Aldo Capitini, quien fundó en 1962 el *Movimento Nonviolento per la Pace*, y promovió la *Marcia per la Pace* de Perugia a Assisi, que actualmente se sigue haciendo. Capitini fue particularmente sensible al diferenciar el espíritu de la acción noviolenta del conocido pacifismo, a su juicio «genérico y sedente».

Dolci nació cerca de Trieste en 1924. Después de haber dejado los estudios de arquitectura colaboró dos años con don Zeno Saltini, en la comunidad de Nomadelfia cerca de Grosseto (Toscana). En esta co-

1. Traducción por Nicola Zengiaro, Università degli Studi Torino.

munidad, muy conocida en Italia, incluso en la actualidad, acogen y educan a niños y jóvenes que no tienen amparo familiar.

En 1952 Dolci se trasladó a Sicilia, concretamente a Trappeto, un pequeño pueblo de pescadores en la provincia de Palermo. En la misma Sicilia se casó con una viuda, con quien tuvo cinco hijos.

Dolci se concienció de la extrema pobreza de la gente de Trappeto. De hecho, en los años cincuenta la miseria incluía todo el sur de Italia, tanto los campos como la periferia de las ciudades. El boom económico llegaría en la década siguiente.

En Sicilia, el autor libró diversas batallas a favor de los más pobres utilizando instrumentos de lucha no violenta similares a los de Gandhi. Sin embargo, como hemos dicho, él pensaba que aquellos instrumentos debían ser complementados con otros, en consideración al particular contexto en el que se actuaba. Danilo Dolci en realidad utiliza, entre otros, métodos propuestos por Emmanuel Mounier en su ensayo «Para una técnica de los medios espirituales», incluido en el libro *Revolución personalista y comunitaria*. Cabe añadir que Mounier conoció el pensamiento de Gandhi a finales de los años veinte. En este periodo, el joven frecuentaba a los intelectuales y artistas que se reunían en la casa del matrimonio Maritain, Jacques y Raïssa, en París, concretamente en Medoun.

En el 1952, una de las primeras actividades promovidas por Dolci en Trappeto fue el ayuno en protesta por la muerte por desnutrición de un niño de algunos meses. En la misma cama del niño, ayunó durante una semana, hasta que algunos políticos aseguraron su disposición a realizar las obras públicas a fin de mejorar las condiciones de vida del pueblo. De hecho, este fue el primer paso de un largo camino para la promoción humana del pueblo de Trappeto y de otros en Sicilia occidental. Después de esto el autor creó el *Borgo di Dio* [Caserío de Dios], es decir un espacio muy grande donde los niños de Trappeto podían jugar y estudiar.

En esta ocasión, Danilo Dolci pudo poner a prueba la *eficacia* política de la acción no violenta que él pone en práctica en forma de ayuno individual y colectivo, campañas periodísticas en favor de los sindicatos, marchas por la paz y mucho más.

La acción no violenta en el autor fue animada por la voluntad de realizar determinados valores, pero debía tener además efectos concretos. Tal realización presenta entonces simultáneamente las características de la *profecía* y de la *política*. Por un lado, esta se presenta como auténticamente fiel a los valores éticos de la convivencia humana, y por otro lado despliega su eficacia a la luz de la atención puesta en los movimientos de la vida social y política.

Danilo Dolci llamó a un ayuno al pequeño pueblo de pescadores de San Cataldo para protestar contra la tolerancia del Estado frente a los pescadores furtivos. Estos últimos «quitan el pan» (*rubano il pane*, en italiano) a los trabajadores honestos. La huelga de hambre fue interrumpida por las autoridades por «ilegal». El mismo Dolci utilizó como instrumento de lucha el «ayuno a la inversa». Por ejemplo, organizó un grupo de gente desocupada para restaurar un camino de tierra. Es evidente que también esta manifestación fue denunciada como ilegal. Dolci fue detenido y condenado; después de lo cual fue absuelto. Su abogado fue Piero Calamandrei, famoso jurista e intelectual de orientación liberal y antifascista.

Otra iniciativa promovida por el autor quería eliminar la carencia de agua en las campiñas cercanas a Palermo. Los campesinos disponían de poca agua para su tierra, a menudo seca, y la debían pagar a un precio muy alto a la mafia local. Danilo Dolci les guió en una acción de protesta que llevó a cabo la construcción de una presa en el río Jato. Así la población consiguió el agua sin pagarla a la mafia, que en esta batalla fue derrotada.

Hay que decir que, en la Sicilia de los años sesenta, Danilo Dolci fue uno de los pocos que denunciaron los crímenes de la mafia, el inmenso parasito que aún oprime la vida y la economía de la isla. En aquel periodo, muchos de los sicilianos afirmaban: «la mafia no existe». Muchos hombres de Iglesia negaban la importancia y también la existencia del fenómeno mafioso. Dolci fue un gran periodista; reveló a la opinión pública diferentes detalles de acuerdos entre la mafia y políticos de la Democracia Cristiana, es decir del partido hegemónico en aquel periodo histórico. En este caso la denuncia no sirvió y los políticos denunciados no sufrieron ninguna consecuencia judicial. Dolci, en cambio, fue condenado por difamación. No fue detenido gracias a una amnistía.

En 1957 Dolci recibe el Premio Lenin para la Paz. Aceptó el reconocimiento, aunque él no fue nunca marxista, y utilizó el dinero del premio para fundar el *Centro Studi e Iniziative per la Piena Occupazione* en Partinico, cerca de Palermo.

Hay que recordar que en 1970 el autor organizó la primera radio libre en Italia, donde existía en aquel periodo el monopolio estatal. La *Radio dei poveri Cristiani* la cerraron las autoridades después de un solo día. Así, Dolci tuvo tiempo para promover una campaña de ayudas para las poblaciones del Belice afectadas por el terremoto del 1968. Dos años después del terremoto mucha gente vivía en tiendas o barracones. También en este escenario el autor se mantuvo cercano a los últimos, los olvidados, los invisibles.

No es posible exponer aquí todas las iniciativas y manifestaciones promovidas por Danilo Dolci a partir de los años sesenta. En este periodo se nota la relevancia de la actividad educativa del autor por los niños, los jóvenes y la gente del pueblo en las escuelas y los lugares de trabajo. Su reputación se difundió también en el extranjero donde fue respetado por intelectuales y científicos como Bertrand Russell, Erich Fromm y Jean Piaget.

En los años de la madurez intelectual, Dolci fue invitado en diferentes ciudades fuera de Sicilia para dar conferencias y seminarios. Los seminarios y los varios encuentros promovidos por él mismo tienen un carácter dialógico y educativo para las personas de cualquier tipo, consiguiendo una adecuada confianza y respeto de las ideas de los otros en la libre confrontación de las diferentes opiniones. Danilo Dolci, análogamente a Martin Buber, no impone a los otros una determinada «doctrina», sino que conduce al *diálogo*. En este escenario, utiliza como recurso el diálogo socrático. No se trata de adoptar la ironía del diálogo socrático, sino la *mayéutica*. El interlocutor es puesto en condición de «extraer de sí» la verdad, descubriendo en sí mismo una tipología de conocimientos que antes ignoraba. La acción educativa que el autor promueve entonces es «el ser más» del interlocutor, que subraya su autonomía de pensamiento en un fortalecimiento, empoderamiento de la persona, lo que se llama en inglés *empowerment*. En sus iniciativas, Dolci quiere *comunicar* con los otros más bien que *transmitir* algunas creencias. En el lenguaje que utiliza, la comunicación involucra en lo profundo a ambos hablantes en tal relación, en la cual se nota la verdadera reciprocidad. La trasmisión, por contra, es un flujo unidireccional de pensamientos, desde quien trasmite a quien es un mero receptor. Para el autor, entonces, los «medios de comunicación de masas» no son verdaderos agentes de comunicación, sino instrumentos de transmisión del pensamiento hegemónico. La crítica a la alienación llevada a cabo por los medios de comunicación de sus contemporáneos adquiere una gran importancia en la obra última de Danilo Dolci.

Además, la distinción del autor entre *poder* y *dominio* es relevante porque la palabra «poder» tiene una connotación positiva y conforme al étimo, por lo cual es la capacidad de cada hombre de ser y actuar; el «dominio», por su parte, es una relación perversa entre quien está encima de todo y quien está en la base, entre quien manda y explota y quien obedece y sufre. La lógica del dominio, para Dolci, se instaura en los seres humanos a partir de la escuela, y por esta razón él mismo pone en tela de juicio el aparato institucional y educativo de su época.

2. LA OBEDIENCIA YA NO ES UNA VIRTUD: LA PRIMACÍA DE LA CONCIENCIA EN LORENZO MILANI

En el interior de la Iglesia italiana, el sacerdote Lorenzo Milani (1923-1967) fue uno de los primeros en luchar con firmeza por el reconocimiento jurídico de la objeción de conciencia. En esta batalla cultural y civil Milani, hombre y sacerdote, fue testigo viviente de los valores fundamentales del Evangelio en un momento en que la Iglesia, como institución, anteponía a esos valores la mentalidad mundana, o sea de este mundo. Frente a la Iglesia conservadora y tal vez reaccionaria, don Milani afirmó además la legitimidad de la lucha de clase por parte de los pobres. Sin embargo, hay que subrayar que él no fue marxista, y por esta razón condenó el recurso a la lucha violenta. Según su pensamiento, los instrumentos políticos de los pobres para mejorar su situación y condición son la *votación política* y la *huelga*. Por estas luchas a favor de los proletarios, fue denigrado como *cattocomunista* (católico-comunista), como otros intelectuales y políticos de su generación.

A diferencia de Danilo Dolci, hombre de humilde origen social, el florentino Lorenzo Milani venía de una buena familia culta y rica. Su madre era judía y ambos padres agnósticos. Las elecciones de vida de Lorenzo —«la opción fundamental para los pobres» y el sacerdocio— fueron obstaculizadas por su familia. El joven quería irse a vivir entre los analfabetos, convertirse al catolicismo y entrar en el seminario. A pesar de todo, la madre continuó estando cerca de su hijo.

Lorenzo Milani estuvo en deuda con la cultura de su familia, por ejemplo, uno de sus bisabuelos fue un famoso filólogo y conocía diferentes idiomas antiguos y modernos. Se entiende entonces la importancia que Lorenzo atribuye a la palabra y a la comprensión del lenguaje como instrumento de emancipación de los últimos de las condiciones de opresión. El pobre no es tanto quien no tiene bienes materiales, sino quien, por su ignorancia, está sometido a la manipulación de los ricos y los que tienen poder. Su pobreza es debida sobre todo a su incapacidad de comprender el lenguaje de la gente instruida, una incapacidad que la escuela italiana de aquella época no quería ayudar a superar. Esta escuela, en realidad, discriminaba a los estudiantes pobres, rechazándolos y suspendiéndolos. La denuncia de esta postura de la escuela estatal se expresa en el libro *Carta a una maestra* (*Lettera a una professoressa*, 1967).

Lorenzo Milani es conocido sobre todo como «el maestro de Barbiana». Los autores del libro antes mencionado fueron los chicos de Barbiana dirigidos por él. Su actividad pastoral culminó en la creación y

dirección de una escuela muy «atípica» en aquel pueblo de la montaña más pobre. Antes de todo esto, en un barrio proletario de Florencia, llevó a cabo una intensa actividad pastoral y educativa fundando una escuela que daba clases nocturnas. En el libro *Esperienze pastorali* (1958) describe esas actividades, y por ello la Iglesia lo sacó de la circulación.

De todos modos, aquí, para quedarme en el interior de la temática que se me ha confiado, quiero hablar poco del aspecto educativo —ciertamente importante— de la actividad de don Milani, y presento los rasgos esenciales de la polémica mantenida con las autoridades eclesiásticas frente a la objeción de conciencia. Esta impactó con fuerza en la opinión pública, y se puede leer el testimonio en el pequeño libro *La obediencia ya no es una virtud* (*L'obbedienza non è più una virtù*, 1965). Estas célebres palabras del párroco de Barbiana fueron proverbiales. La *vis polémica* de don Milani fue reconocida también en muchas cartas donde se expresa en un lenguaje libre y a veces «escandaloso» para un sacerdote de aquella época. En tal correspondencia se revelan los rasgos del hombre toscano: el gusto para las bromas —a veces exageradas—, el carácter obstinado, la manifestación de su pensamiento «sin preocuparse de la gente». En resumen, como se dice en Italia, Lorenzo Milani fue un *toscanaccio*, sobre todo cuando polemizó con los que tenían poder.

De la misma manera que la lucha no violenta, en Italia la objeción de conciencia se afirmó a través de un difícil proceso histórico. Por desgracia, por lo menos hasta los años sesenta, la Iglesia no estuvo entre los impulsores de tal proceso, como muestra la propia historia de don Milani. Anteriormente, durante las dos Guerras Mundiales, el episcopado exhibió un nacionalismo que deseaba la victoria del país más que la afirmación de la justicia y la paz. Tal orientación no podía dejar espacio al reconocimiento de la objeción de conciencia. Además, durante la Primera Guerra Mundial la Iglesia institucionalizó la relación de las capellanías militares con el ejército. Los capellanes son, entonces, hombres de la Iglesia que también son parte de las fuerzas armadas: dos identidades cuya coexistencia en una sola persona no suscitó, en esa época, duda alguna a gran parte de los creyentes.

Resumo ahora las etapas principales de la polémica sobre la objeción de conciencia mantenida por don Milani frente a las autoridades de la Iglesia y del Estado, o sea, las capellanías militares y los jueces del proceso judicial que lo acusó por apología del delito. En la polémica podemos distinguir tres momentos fundamentales:

- La breve declaración en contra de la objeción de conciencia, emitida por algunos capellanes militares licenciados de la Toscana, publicada el 12 febrero de 1965 en el periódico florentino *La Nazione*.
- La extensa carta de don Milani, en respuesta a la mencionada declaración. Los capellanes lo denunciaron por apología del delito. La carta fue difundida por el mismo autor y publicada el 6 marzo del 1965 en *Rinascita*, revista de orientación comunista (sin embargo, como se ha dicho, Lorenzo Milani no fue comunista).
- La carta escrita el 18 octubre del 1965 por el párroco Barbiana a los jueces en su propia defensa. A causa de una grave enfermedad no se presentó al proceso de apelación por el delito que se le imputaba. Don Milani, absuelto en el juicio de primera instancia, murió antes de la sentencia. Es significativo que los capellanes militares escribieron el comunicado el 11 de febrero del 1965, en el 36° aniversario de los Pactos de Letrán, que, en 1929, signaron la Conciliación entre la Iglesia y el Estado. En virtud de los Pactos, el gobierno de Mussolini y el papa Pío XI resolvieron el conflicto que duraba más de cincuenta años, es decir, desde el fin del poder temporal de la Iglesia. Los capellanes hicieron un «respetuoso y fraterno homenaje» a los soldados, italianos y extranjeros, muertos en la guerra. Ellos «se sacrificaron por el sacro ideal de la Patria». Al mismo tiempo, aquellos militares consideraron «un insulto a la Patria y a sus muertos la objeción de conciencia que, ajena al mandamiento cristiano del amor, es expresión de cobardía».

La respuesta muy polémica de Lorenzo Milani fue rápida. El sacerdote denunció los insultos dirigidos por los capellanes hacia los objetores, ciudadanos dignos de admiración por «su heroica coherencia cristiana». Además, estigmatizó la retórica militar que apela a los valores más altos como la «Patria». Para él, aunque se reconozca el valor de la Patria, se deben reconocer también «valores mucho más altos que esta».

Los capellanes habían dividido el mundo en «italianos y extranjeros», y don Milani, a su vez, lo dividía simplemente en opresores y oprimidos. Estos últimos tenían el «derecho» de luchar de forma no violenta contra los primeros. En la carta, el sacerdote no apela a los valores evangélicos —sería demasiado fácil—, sino a los principios de la Constitución italiana, donde está escrito: «Italia repudia la guerra como instrumento de ofensa a la libertad de los otros pueblos y como instrumento de resolución de las controversias internacionales» (Art. 11).

Para el párroco de Barbiana, en realidad, cuando los objetores responden solo a sus conciencias honran la Patria más que los soldados que, matando otros hombres para obedecer al mando, la «hicieron odiosa» al mundo entero. Don Milani se refiere a los crímenes de guerra cometidos por los que «obedecen» siempre y en todo caso, y obedecen también siempre los capellanes porque son oficiales de las Fuerzas Armadas (añadamos que, también en la actualidad, los capellanes son remunerados por el Estado italiano y se benefician de generosas pensiones). Como «obedientes», estos sacerdotes no sabían qué es verdaderamente la objeción de conciencia, si no habrían educado a los soldados en la objeción más bien que en la obediencia. Los habrían educado en el ejercicio de un espíritu crítico capaz de reconocer las verdaderas causas —para nada nobles— de los conflictos, demasiado a menudo empezados por un acto de agresión más que de defensa. El párroco de Barbiana pone algunos ejemplos, como la guerra emprendida por la Italia fascista en Etiopía. Añade, además, que, en otros casos, Italia podía conseguir de forma no cruenta, por vías diplomáticas, los territorios que deseaba.

¿Qué era en realidad la Patria para Lorenzo Milani? Era una noble etiqueta utilizada por las clases dominantes que funcionó para disimular sus intereses, muy poco «ideales». Los que tenían el poder —en nombre de la «Patria» y con el apoyo de gran parte de la Iglesia— para defender tales intereses enviaron a morir a los hijos de aquel pueblo que ellos mismos oprimieron (en la guerra como en la paz). En las palabras de don Milani, de hecho, la auténtica Patria es el compendio de valores como «la soberanía popular, la libertad, la justicia». Se trata de valores que mal pueden ser defendidos con la violencia. Sin embargo, para el sacerdote la guerra partisana estaba legitimada porque defendió a la Patria invadida por el ejército extranjero.

Don Milani afirmó su creencia en un país civil —como podría ser Italia— que debía ofrecer a los objetores la posibilidad de servir sin escopetas, sino de «otra manera». Las leyes italianas, por contra, los encarcelaron. En palabras del párroco de Barbiana, ellos no son jóvenes «viles» sino «profetas» desconocidos también por una Iglesia que olvidó la exigencia de «obedecer a Dios más que a los hombres» (discurso de Pedro, Hechos 5,29). Por su parte, Pablo afirma que «el hombre espiri-

tual juzga cada cosa» (1 Cor 2,15). En un lenguaje laico, comprensible para todo el mundo, se puede decir que la voz de la conciencia hacia la rectitud tiene su primacía sobre cada autoridad humana, es decir la prerrogativa de juzgar la licitud moral de cada orden que llega de ella. Se trata de aquella conciencia que lleva a Antígona a desobedecer a la ley injusta del tirano Creonte.

Como ya se ha dicho los capellanes militares denunciaron a Lorenzo Milani por «apología del delito» (tal fue la objeción de conciencia). En la carta a sus jueces, el sacerdote mencionó la actividad educativa desarrollada en Barbiana. Como maestro y sacerdote, enseñó a sus alumnos la primacía de la responsabilidad sobre la obediencia acrítica. Aquí surge el famoso lema programático *I care*. La responsabilidad implica *cuidar* al otro y hace culpable al silencio cuando la dignidad del hombre no es reconocida, o cuando una guerra de agresión se considera «justa». Aquí el silencio es el acuerdo con la opresión y la mentira. En estos casos, el hombre responsable no puede salir de tal situación diciendo: *Me ne frego!* («¡No me importa!» o, más vulgar, «¡Me la suda!»). Esta es una expresión grosera, utilizada por Mussolini, que evidencia en el plano lingüístico la vulgaridad del fascismo.

Como educador, don Milani explicó a sus alumnos las razones por las cuales hizo público su pensamiento contrario a los capellanes militares. Cumplió así el deber de luchar contra las injusticias, un deber que justifica las protestas frente a los superiores, civiles o militares, que se equivocan o fallan. Y la amenaza de prisión a los objetores italianos fue para él profundamente injusta. Incluso los jueces que los condenaron reconocieron la coherencia de su fe, manifestando aquel respeto que fue negado por los capellanes militares, aun siendo sacerdotes de la Iglesia.

El hombre responsable sabe cuándo no se puede callar y no puede tampoco abstenerse de actuar. En la carta de don Milani a los jueces, la responsabilidad de sus contemporáneos se hizo más necesaria por la conciencia de que una hipotética guerra futura podría conducir a la extinción de la humanidad. Después de Hiroshima, no existe ninguna guerra «justa» (y aún menos «santa»). Don Lorenzo Milani lo enseñó a sus alumnos, en la convicción que era su deber. Los jóvenes de Barbiana lo comprendieron profundamente. Pero... ¿cuántos de nuestros contemporáneos lo han comprendido? 

NATURISMOS SOBRE LA PAZ

JOAQUÍN ARAÚJO

Naturalista y escritor



JOAQUÍN ARAÚJO (DCHA.) Y FEDERICO VELÁZQUEZ (IZQ.)

Si ha quedado mínimamente comprendido, todo lo que llamamos pensamiento ecológico resulta inseparable del pacifismo. Del más estricto pacifismo pacífico, es decir del que no solo quiere erradicar toda guerra sino también casi toda violencia sea contra quien sea. Como todas las vidas, no vegetales, se alimentan de otras vidas resulta evidente que siempre nos acompaña una dosis de violencia hacia algunas criaturas vivientes. De ahí que lo más pacífico sea el vegetarianismo, en cualquiera de sus variantes.

También conviene recordar que la defensa de la continuidad de la vida nos vincula con la no violencia religiosa y filosófica de todos los tiempos con la apreciable ampliación que supone incluir a los aires y las aguas, a los paisajes y la tierra, a las culturas y a la Natura en su conjunto. Confío en que estos pensamientos se sumen al empeño por un modelo de relaciones, con todos y con el todo, cada día menos violento.

Naturismos, es decir aforismos inspirados por y en la Natura.

En los últimos 5.500 años se han producido casi 15.000 guerras con casi 1.500.000 millones de muertos, es decir la humanidad solo ha disfrutado de 292 años de paz en todo ese tiempo. El valor de lo escaso se multiplica. Nada debería tener, pues, más admiradores que la paz.

Doblemente desarmados, es decir sin violencia y sin supremacismo, nos enfrentamos a esta civilización guerrera con la esperanza de llegar, algún día, a desarmarla.

Si comparamos con los resultados de otras, nuestra indignación por la demolición de la Natura, es la más serena de la historia: nos imponemos respuestas no violentas a la extrema agresión que sufre la vivacidad.

Si es militar no puede ser solución.

Sabemos poco, muy poco, pero lo suficiente como para intentar ser pacíficos en la totalidad de nuestras acciones.

Considero a Gandhi el humano más formidable que ha existido. Su vida y su obra deberían ser una asignatura de todos los sistemas educativos.

La no violencia es la lógica secuela de amar realmente a la Vida y a todo lo que la hace posible y heredera.

Toda la violencia mana de alguno de los múltiples rostros de la desigualdad.

¿A qué llamarán progreso si no progresa la paz?

No solo con nosotros y para nosotros... La paz más pendiente es la que necesitamos firmar con la totalidad del resto de lo viviente.

Los pacíficos siempre comenzamos por no despreciar nada ni a nadie.

El poder se basa siempre en el temor. El pacifismo en la confianza.

¿Cómo es posible que no exista un ministerio de la PAZ en todos los estados?

Ojo con la violencia indirecta que mata tanto o más que las armas. Me refiero a la comodidad, la prisa, la acumulación y, sobre todo, las contaminaciones.

Poco o nada supera en agresividad al cambio climático. No menos en cuanto al número de víctimas.

Cuando vivir sea dejar vivir entenderemos mucho mejor que la única guerra legítima es la que debemos emprender contra las guerras.

No hay paz sin declaraciones de dependencia mutua. Sabernos de los otros, sabernos de la Natura, sabernos algo más sabios por más pacíficos.

No es pequeña la porción de PAZ que se logra callando.

Tampoco desdeñes la PAZ que te regala la soledad.

La violencia siempre es, en no poca medida, fratricidio y parricidio. Incluso cuando no va dirigida a seres humanos.

Demasiadas veces no es legítima la legítima defensa.

No solo pacifistas, también pacíficos, es decir no solo no usar armas, tampoco fabricarlas. No poder tenerlas.

La declaración universal de los derechos humanos lleva mucho tiempo esperando a la abolición universal de los ejércitos.

No recuerdo escena más bochornosa que una parte de un parlamento aplaudiendo una declaración de guerra.

¿No es una tragedia esa alegría, ese entusiasmo, con el que a veces, demasiadas veces se ha ido a la guerra?

Ciertamente existe una fascinación por la violencia que se convierte en protagonista miles de veces más que la PAZ, por mucho que esta cuenta también con sus héroes, muchos y magníficos, con fascinantes historias.

Todo gasto militar ofende a la totalidad de la vida.

La violencia sale carísima, siempre, absolutamente a todos. Los pacíficos deberíamos ser considerados benefactores también económicos.

¡Qué torpe violencia mana del cinismo de considerar tontos a los buenos!

La autoestima de los no violentos resulta crucial, sentirnos orgullosos de la serena convivencia sin ejercicio del poder. El heroísmo de no querer ser héroes. El heroísmo de ser atalantadores.

Gracias y que la vida os atalante. 

EL EVANGELIO DE LA NOVIOLENCIA

La buena noticia del Dios que desarma

JOAN MORERA PERICH

Jesuita y biblista



JOAN MORERA PERICH (DCHA.) Y ADOLFO SALTO (IZQ.)

Cuando vivimos conflictos en nuestra vida ordinaria la noviolencia no debería ser la primera vía de resolución. Antes que ella está el diálogo, y con este se puede llegar muy lejos. Solo cuando se ha intentado todo y se encuentra constantemente un muro para evitar el encuentro, si se trata de un tema importante se debe utilizar la noviolencia.

La principal tesis que quiero compartir es que tras leer con atención los distintos libros de la Biblia, tras analizar la vida misma y a Jesús de Nazareth, encuentro un Dios profundamente noviolento y esta conclusión nos debe llevar a una praxis diaria que resuelva los conflictos alejándonos del *fight* (lucha violenta) o del *flight* (huida), tomando en cambio una tercera vía de lucha activa noviolenta que recupere al adversario, a imitación de Dios.

VIOLENCIA Y NOVIOLENCIA

Llamaremos «violencia» a toda agresión (palabra, gesto...) que pretende (no es accidental) dañar al otro (contra alguien). Ni con la violencia ni con la «huida» se resuelven los conflictos, porque las raíces de estos no han sido sanadas adecuadamente. Llamaremos «noviolencia activa (NOVA)» a un modo de vivir que ama provocativamente al agresor para recuperarlo. No se trata, por tanto, de mero pacifismo o rechazo a la violencia, sino de un combate con las armas del espíritu con un objetivo inclusivo, ni excluyendo ni derrotando o aplastando al adversario.

La NOVA posee algunas características genuinas que he recopilado en siete puntos principales, requisitos esenciales para la transformación personal y para preparar cualquier acto noviolento. En primer lugar (1) es esencial un *contacto constante con Dios* para orar la realidad del malvado según su mirada y no la nuestra: aunque la noviolencia pueda darse sin espiritualidad, solo con ella será capaz de perseverar con firmeza, porque la energía necesaria para tal resiliencia

cia y perdón está por encima de capacidades humanas. En segundo lugar (2) pretende *recuperar al malvado* (lograr una situación de vencedor-vencedor, sin vencido). En tercer lugar (3) es fundamental tener presente siempre el primer principio de la noviolencia: la *no-cooperación con la injusticia, aunque esto signifique tener que sufrir más*. En cuarto lugar (4), aunque cada estrategia deberá aprender de la mayor o menor eficacia de las anteriores, *la esperanza no debe depender de los resultados, sino de la adhesión a la inocencia*. En quinto lugar (5), toda verdadera noviolencia *se basa solo en decisiones de las víctimas (las capacita)* sin esperar que los cambios vengan desde los poderosos. En sexto lugar (6), algo necesario, pero a veces no suficiente en las actitudes y eventos noviolentos es la *proyección de un espejo de inocencia* hacia el agresor, en el cual irá descubriendo poco a poco la monstruosidad de sus ataques. Y en séptimo lugar (7), *cuando este espejo del satyagrahi no es suficiente se deben decidir acciones* que sean (I) *provocativas*, (II) *no punitivas*, (III) *por sorpresa*, (IV) *creativas*, (V) *sin miedo a sufrir*. Con ellas el agresor —que está cegado—, podrá desarmar su blindaje gracias a la aparición de progresivas brechas de vulnerabilidad (sorpresa y violencia son psicológicamente incompatibles) que le toquen el corazón y le hagan recapacitar.

¿ACASO NO ES UN DIOS VIOLENTO?

Los cristianos descubrimos en la Biblia la Palabra de Dios reflejada en géneros literarios diversos. El problema es que un gran número de pasajes violentos se atribuyen expresamente al designio de Dios. ¿Es realmente Dios violento? Para responder a ello debemos comprender que durante los siglos en que se escribieron los libros bíblicos el lenguaje de comunicación más entendedor era el guerrero: para comunicar la confianza en Dios, aquel debía acompañarles en la guerra y darles la victoria, para que su Dios YHWH se demostrara más fuerte que los dioses de los enemigos.

En este contexto, y leyendo transversalmente los distintos libros de nuestros dos testamentos, me atrevo a clasificar en *cuatro tipos* la violencia en la Biblia: (1) el *Ĭerem* o exterminio de poblaciones por dedicación a un dios, (2) la *venganza divina o castigo* por una falta, (3) las violencias por *purificación*, y (4) la violencia en acto o amenaza para *forzar la conversión*. Por cuestiones de brevedad haré un resumen de cada uno a continuación:

El *Ĭerem* (1), un modo de exterminio con el que durante la guerra se honoraba al dios que les daba la

victoria a través del derramamiento de sangre de los enemigos y de sus ganados (1Sa 15, 2-3), también fue aplicado por otros pueblos como el de Moab, con otros dioses como Ashtarté-Kemosh, que nunca existieron. Cabe suponer, pues, que no eran los dioses quienes exigían un *Ĭerem*, sino los pueblos guerreros deseosos de ofrendas para aplacar al dios —existiera o no—.

La venganza divina y el castigo (2) por faltas cometidas es un modo de reaccionar atribuido a Dios cargado de violencia y muerte (p. ej. En Nm 21, 4-6, donde murió mucha gente por las picaduras). La cosmovisión semítica de que todo en la tierra debía tener una correspondencia celestial exigía *compensar* toda violencia, y Dios era el garante cósmico de ello. YHWH por ejemplo «endureció» el corazón del faraón (Ex 4, 21), y YHWH mismo lo castigó: es la mentalidad de un Dios que sostiene el pecado y aplica a su vez el castigo para que el cosmos se mantenga en equilibrio.

La violencia para purificar (3) al pueblo es otro caso a veces muy cruel (Dt 20, 16-18 o Lv 21, 9). Sin embargo, si bien en Lv se detallan escrupulosamente los sacrificios para la pureza cultual, durante más de cincuenta años (587-538 aC) Israel se relaciona sin ningún problema con YHWH en Babilonia sin sacrificios. Además, en muchos textos bíblicos es Dios quien contagia la pureza (Is 6, 7; Ez 47; Lc 5, 13; Lc 15...). Las leyes de purificación, pues, resultan ser más constructos humanos que necesidades de YHWH.

Por último, Dios parece forzar la conversión (4) del malvado a través de actos o amenazas a veces inexplícitamente violentas, como en la matanza de primogénitos (Ex 11, 4-7). Resulta contradictorio que en Gn 18, 22-26 Dios acceda a no destruir Sodoma (que requiere conversión) si encuentra a 10 justos en ella, y en cambio para que se convierta el faraón YHWH mate a todos los primogénitos inocentes. Las voces bíblicas leen sucesos y los interpretan desde su fe en Dios. También las palabras violentas para obtener la conversión, como el famoso *llanto y rechinar de dientes* (Mt 13, 42), debemos tomarlas como *pedagogía de calamidades*, un género de aquellas culturas que pretende, a través del anuncio divino de catástrofes, aterrar al oyente para que opte por el bien.

Estas explicaciones no pretenden conducirnos a una demostración inequívoca, sino mostrar por el peso de argumentos que la violencia expresada en la Biblia, por mucho que allí se encuentre pronunciada literalmente por Dios, no tenemos por qué atribuirla a Él sino a las culturas, costumbres y cosmovisiones de quienes escribieron esos libros.

EVIDENCIAS DE UN DIOS NOVIOLENTO

Presento aquí tres grandes argumentos que puedan ahora aportar peso para confirmar que Dios adopta explícitamente la noviolencia: (1) los *patrones de salvación* que utiliza a lo largo de los libros, (2) los *contenidos noviolentos* que encontramos entre los textos, y (3) *Jesucristo* como máxima revelación de la noviolencia de Dios.

YHWH desarrolla, a lo largo de las historias y oráculos descritos en las páginas bíblicas, algunos *patrones de salvación* (1) que considero profundamente noviolentos, y que no extenderé para ser breve: (A) el patrón *RIB*, un modo de recuperar al verdugo sin condenarlo, a través de acusaciones y actos provocativos para que cambie, como hacen los profetas y se vislumbra en las sucesivas alianzas; y (B) el patrón *ANAWIM*, palabra bíblica con la que expresar los pobres e indefensos de Israel, porque YHWH los escoge para cambiar la historia y resolver sus conflictos, como vemos recordando los orígenes de José, Moisés, David, el Siervo, María...

Además de los patrones de salvación, una segunda muestra del carácter noviolento de Dios lo encontramos en los *contenidos noviolentos* (2) de la Biblia. La noviolencia es totalmente incompatible con la presencia de violencia, son fuerzas de signo opuesto, por lo que si YHWH es alguna vez noviolento, sería contradictorio aparecer como violento. Textos como Jonás, el hijo pródigo en Lc 15, 11-32 o las armas noviolentas de Ef 6, 10-18 detallan contenidos superiores incompatibles con un Dios que tolerara la violencia.

La fe cristiana considera que *Jesucristo* (3) es la máxima revelación de Dios. Si bien todo el recorrido evangélico presenta un Jesús que recupera al perverso y alejado, existen unos pocos textos polémicos que han servido para justificar un Jesús violento, pero que leídos en profundidad excluyen esta interpretación. Para acortar, solo menciono *la expulsión de mercaderes del Templo*, causa probablemente desencadenante de su captura y asesinato. Si analizamos a fondo todos los paralelos evangélicos, se trata de un acto noviolento profético para generar caos denunciando el sistema que comerciaba con la misericordia de YHWH. La única sombra de hipotética violencia, en el azote de cuerdas del evangelio de Juan, queda desechada por sólidos motivos gramaticales, de contexto en relación al versículo que sigue, y de coherencia interna entre otros.

TRES ESTRATEGIAS NOVIOLENTAS REVELADAS EN LA BIBLIA

Demos pues un último paso: partimos, por un lado, de que *el Dios bíblico se revela como noviolento*, y por el otro, de que todo lo que nos ha llegado de *Jesucristo* —quien los creyentes consideramos la más plena revelación del Padre— coincide con su *opción noviolenta*. Desde este contexto vamos a intentar *afrontar tres tipos de conflicto* fundamentales desde textos íntegramente noviolentos que nos brinda la Biblia. No incluiré ejemplos ni desarrollo de los textos por condicionantes de espacio:

A. La primera de las variedades de conflictos es lo que podríamos denominar *tensión* y es protagonizada por dos bandos enfrentados en una cierta igualdad de condiciones (relación horizontal o de competencia). Aquí clasificaríamos casos tales como disputas entre grupos parroquiales por alguna decisión pastoral, hermanos peleados por una herencia, insultos y acusaciones por Internet... etc.

El texto fundamental de la *estrategia 1* para afrontar este tipo de conflictos es el de Mt 5, 42-48, donde Jesús nos invita a imitar a Dios: no tratando al enemigo según el odio que nos tiene, sino por su dignidad de humano, de hermano, de hijo del mismo Padre.

La lucha interior prioritaria para afrontar esta situación es *relativizar* aquello que separa. Naturalmente la materia a relativizar debe ser objeto de discernimiento si afecta a terceros.

B. La segunda variedad de conflicto podríamos llamarla asalto, y es delicada porque normalmente se produce «en caliente» y sin mucho tiempo para la reacción. Son agresiones puntuales de alguien mayor o más fuerte que la víctima (en desigualdad de condiciones o verticalidad). Se requiere cierta audacia para una respuesta creativa y humanizadora de la relación de miedo: la víctima debe concentrarse en «recuperar» al asaltante carcomiéndole la conciencia desde una sorpresa que desarme.

Este tipo de asaltos requieren de la *estrategia 1* (amar al enemigo, Mt 5, 42-48) pero también de otro peldaño añadido, una *estrategia 2* cuyos textos fundamentales se visibilizan en los cuatro poemas del Siervo Sufriente de YHWH (Is 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12). El tercer poema, por ejemplo, nos presenta este entrenamiento noviolento fundamental para *irradiar inocencia y humanizar los espacios*, para que el contraste entre la perversión y la inocencia corra el corazón

de piedra y lo resquebraje. De hecho, *quien practica el Siervo como respuesta esgrime un espejo de inocencia* ante el verdugo, para que descubra en él la repugnancia de sus decisiones y alcance el punto de no poder soportarlas más.

La lucha interna en esta *estrategia 2* debe concentrarse en perdonar constantemente al verdugo que lo ataca, algo difícil debido a la velocidad de los asaltos: se alcanzará solo con hábito y entrenamiento. Por esto los cantos del Siervo subrayan tanto su unión con YHWH que lo sostiene en la lucha.

- C. Por fin, la tercera variedad de conflictos podemos denominarla *esclavitud*, y consiste en un conflicto desigual (vertical) extendido a lo largo del tiempo, en el que intervienen lazos de dependencia o abuso que inmovilizan a la víctima, como en una telaraña. La respuesta que indicaremos debe producirse pasados muchos intentos de diálogo con el agresor, y revelándose una ceguera radical en él. Dependiendo de la gravedad, puede ser necesario combinarlas con otras medidas como denuncias. Algunos ejemplos son: violencia doméstica, abuso laboral de un jefe, bullying... etc.

Este tipo de violencia más estructural y opresiva exige practicar las *estrategias 1 y 2*, necesarias, pero a menudo no suficientes. En estos casos, debe añadirse un tercer peldaño o *estrategia 3*, cuyo texto clave es la propuesta de acciones no violentas que Jesús hace en Mt 5, 38-41. Los ejemplos de Jesús en 5, 39.40.41 son precisamente ejemplos de conflictos desiguales en los que la víctima toma la iniciativa. Para comprenderlos, debemos analizar el mecanismo violento: todo opresor mantiene eficazmente su poder mediante una *atmósfera de miedo* que asegure que sus súbditos le obedecerán, e insistiendo en que el *adversario no es humano*, animalizando al oponente para justificar con impunidad los actos del opresor.

Un acto no violento que lo deconstruya, pues, requerirá la iniciativa de la víctima para situar al verdugo en un *contexto de descontrol y sorpresa* en el que decidiendo por sí sola demuestra que el miedo no somete su voluntad y que asumirá cualquier sacrificio, y también requerirá *ser creativo y tocar el corazón del verdugo, intentar recuperarlo* demostrando que la víctima sí es humana, porque ama y es creativa. Conscientes de esta forma de invertir los lazos opresivos, profundicemos en los tres ejemplos que ofrece Jesús:

El primer ejemplo es de violencia doméstica: «a cualquiera que te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra» (v. 39). El golpe inicial es en la mejilla derecha. No se puede abofetear con la mano izquierda por motivos sociales: se asumiría que es un acto impuro o vil. Para no tropezar con la nariz, solo podría practicarse con el reverso de la derecha: una bofetada así no pretendía dañar, sino humillar, y debía ser compensada con 400 sueldos si era atestiguada —algo que no sucedería, sería a solas—. Ante esto, presentar la otra mejilla no es ningún acto de sumisión, sino de valentía reclamando dignidad: no podría volver a golpear con el reverso de su mano derecha debido a la nariz, ni con la izquierda por las costumbres. El verdugo se vería forzado a golpear con la palma derecha o con el puño, golpes entre iguales que no humillan. La víctima, con este gesto creativo *sorprende y desconcierta* al agresor, hecho que abre una brecha vulnerable en su actuación violenta, y demuestra con iniciativa que tiene *dignidad humana, pues evidencia su capacidad de elegir, aun asumiendo más sufrimiento*.

El segundo ejemplo es el de un abuso judicial: «y al que quiere llevarte a juicio y quitarte la túnica, déjale también el manto» (v. 40). No se trata de un simple pleito donde se aplicaba justicia, sino de un abuso de grandes terratenientes para ampliar sus propiedades asfixiando a campesinos hasta la expropiación. Parecería extraño que el tribunal quite a alguien la túnica (ropa interior). Ex 22, 25-26 y Dt 24, 12-13 explicitan que si se retiene a alguien su manto debe devolverse a la puesta del sol. Este acto de humanidad podía ser legalmente burlado exigiéndole la túnica en lugar del manto, para así «seguir cumpliendo» la letra de la Ley, aunque violando su espíritu. Jesús propone, en este contexto, algo profundamente no violento: dar incluso la prenda más cara (el manto) por propia voluntad. Este acto provocaría *sorpresa y desconcierto* por la insensatez del regalo por parte de una persona que sufre extrema pobreza a un rico poderoso que lo extorsiona, y por ello *abriría una brecha en el corazón*. Además, quedaría completamente desnudo delante del tribunal, situación que en la cultura semítica constituía una *denuncia para recobrar la dignidad, una protesta contra el sistema que desnuda* a los campesinos de lo esencial. Quienes veían la desnudez debían sentir vergüenza, así era el mensaje de este acto en su cultura (cf. Gn 9, 18ss).

El tercer ejemplo es el de un abuso policial: «y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos» (v. 41). La palabra griega para «obligar a llevar carga» es *angareia*, un sistema de transporte que antiguamente era protagonizado por caballos repartidos a cierta distancia de una vía real para acelerar los re-

partos, pero que los romanos degeneraron en prácticas de forcejeo de ciudadanos. Jesús propuso romper esa práctica abusiva con un descontrol: la víctima, que tras una milla está determinada a seguir otra milla más con la carga, de hecho deja expuesto al soldado a una reprimenda de sus superiores, debido al límite legal de distancia. Es una desobediencia por exceso que demuestra que el miedo infligido no somete con lazos a la víctima, capaz de libertad interior e iniciativa, evidenciando su dignidad humana, no de animal de carga. Constituye una denuncia al sistema, y la próxima vez el oficial lo pensará un poco antes de perder así el control de su cargamento.

Aunque estos actos pierdan en el futuro su efecto sorpresa, el noviolento, soportando desde la fe sus consecuencias, inventará nuevos gestos creativos para *comunicar el mismo mensaje de dignidad*, para *desarmar los lazos de dominación* que el miedo inflige, y para *humanizar la relación con el verdugo*.

CONCLUSIÓN: HIJOS DE UN DIOS NOVIOLENTO

Tras este itinerario podemos descubrir a un Dios distinto lleno de estrategias noviolentas para recuperar al malvado. De entre todas las teologías que la Biblia revela, esta se muestra superior a las violentas. Sin embargo, alguien podría hacer una pregunta inteligente: si la violencia en los pasajes en que Dios la dicta debemos atribuirle —como mostramos— al celo guerrero y a la cultura del escritor que quería comunicar su fe con el lenguaje del momento, ¿por qué la bondad y

noviolencia de Dios no podrían constituir también un simple subjetivismo, una bondad y noviolencia del autor del texto proyectada a YHWH?

La respuesta a esta pregunta es triple: en primer lugar, porque los cristianos fundamos la fe en *Jesucristo como quien revela mejor al Padre*, y el estilo de Jesús lo hemos evidenciado noviolento. Esto rompe el subjetivismo determinando un estilo divino igual, especialmente si las otras imágenes bíblicas de Dios pueden ser reinterpretadas. En segundo lugar, *la noviolencia no era precisamente la inercia de la sociedad*, y sí lo era en cambio —y lo sigue siendo— la violencia. Esto significa que los escritores de su tiempo no eran fácilmente influenciados por la noviolencia de la época —en general no había—, sino por la violencia. Y, en tercer lugar, por la esencia misma de la noviolencia: si resulta evidente que alguna vez YHWH opta por esta forma de afrontar los conflictos, esto hace *incompatible combinarlo con otras formas violentas*. *Siendo la forma más sublime* de comportamiento, «huele a Dios».

Al final nos queda una última cuestión, esta vez para responder con la propia vida: si hemos consolidado nuestra fe en un Dios noviolento, si somos sus hijos e hijas, ¿de qué modo estamos afrontando ahora mismo los conflictos que diariamente vivimos? Retomando ahora los 7 puntos fundamentales del noviolento que mencioné al inicio, ¿cómo podemos transformar nuestra vida para asemejarnos a Él con un estilo de vida que recupere, y no condene, incluso al más difícil de los tiranos? 

SI VIS PACEM, PARA PACEM: EL COMBATE POR LA PAZ

LUIS FERREIRO

Presidente del Instituto E. Mounier



Para Juan Castroviejo Ortega

1. UN ADAGIO CUESTIONABLE ELEVADO A DOGMA

S*i vis pacem, para bellum* es una convicción y un convencionalismo muy extendido que resume un conjunto de actitudes respecto a la guerra. Se esgrime esta frase contra la relajación y desidia de los ilusos, y frente a ellos se advierte que la paz no se nos da gratuitamente. Hay que construirla, preservarla y defenderla. La paz es la finalidad, pero el medio es la preparación para la guerra, como actitud prudente y realista.

Quienes así piensan tienen la convicción de que la naturaleza humana es egoísta, codiciosa y violenta y, por tanto, la guerra está arraigada en el corazón de los pueblos y es inextirpable. No les faltan razones y pruebas. Así escribe un profesor de estrategia:

Desde tiempos inmemoriales, los poderosos han intentado imponer su voluntad y dejar su impronta allá donde han llegado sus tentáculos y su influencia.

Además, esa convicción incluye la creencia dogmática en la inmutabilidad de ese hecho:

Esta constante histórica se sigue manteniendo en la actualidad, y estará siempre vigente con indepen-

dencia del tiempo que pase. Cambiará la tecnología y el modo de consumir las aspiraciones humanas, pero la ambición y sometimiento del prójimo seguirá siendo inmortal, como lo ha sido hasta ahora (Baños, 11).

Contamos con ello, como contamos con la inercia de un movimiento que no puede cambiar si no recibe el empuje de otra fuerza. El paso siguiente en el razonamiento es que la inercia violenta sólo puede ser cambiada por una fuerza bélica, que se supone debe ser más potente. El adagio, en latín, está escrito en la entrada de la Academia Militar de Zaragoza. Aquí es cuando nos encontramos con la conclusión convencional que hemos de examinar críticamente, pues ni la razón ni la experiencia confirman que la mera preparación para la guerra asegure la paz.

Podemos admitir que hay razones para una apología de este lema, muy limitada y condicionada, sin embargo, esa defensa se ha llevado hasta el extremo de basar la paz en un apostolado de la preparación para la guerra como única estrategia defensiva.

¿Alguna vez la preparación para la guerra ha traído la paz? Sin duda, alguna vez sí. Hay experiencias suficientes y razones que apoyaban esa actitud. Pero afirmemos un poco más. La preparación de la guerra tiene un efecto disuasorio, cuyo resultado es evitar la guerra, pero no realizar la paz, que es mucho más que la ausencia de guerra.

Pero, preguntamos ahora, la preparación para la guerra ¿*siempre* ha traído la paz? Claramente, la respuesta es: ¡no! Sobran experiencias y hay razones suficientes. Si hubiera un solo país que se preparara para la guerra, podría asegurarse de no ser atacado, pero el resto de los países se sentirían en una situación de riesgo. El lema se convertiría en la máxima de comportamiento de todos y, puesto que nadie sabe las intenciones de los otros, lo único que aseguraría es el riesgo permanente de guerra, lo cual no es un estado de paz. Por otro lado, quienes se sienten preparados para la guerra, en caso de una tentación fuerte para iniciarla, serán más temerarios que si no lo están.

Además, en caso de guerra, se aseguran unos efectos más mortíferos si todos están preparados para la guerra que si no lo estuvieran. Por desgracia son numerosos los ejemplos históricos de Estados que prepararon la guerra y acabaron por hacerla, como también lo son los casos de espirales bélicas alimentadas por arsenales acumulados en años de preparación.

La preparación de la guerra ¿no será ya su comienzo o, al menos, el final de la paz? En algunos aspectos así parece. En esa preparación se generan potentes intereses creados que fortalecen el espíritu bélico e impiden los cambios. La industria de armamentos depende del convencimiento de que las amenazas sean creíbles; a partir de ahí los gastos militares se disparan y, aunque no haya guerra, a los fabricantes de armas se le entrega el botín de guerra. Con esta mentalidad, el resultado final es que la mayoría pierde y unos pocos ganan.

Frente a este lema sospechoso, ¿no será más seguro, menos oneroso y, sobre todo, más honrado emprender un camino menos barroco para alcanzar la paz? Si queremos la paz será mejor trabajar directamente por ella sin dar tantos rodeos por caminos enrevesados.

Hace cinco siglos nos advertía Erasmo que: «Para derribar alguna plaza fuerte conduces a una enorme masa de hombres al peligro, mientras que con los esfuerzos de la misma gente y sin correr peligro podrías construir otra mucho más bella» (Erasmo, 221).

Llevamos muchos más siglos preparando la guerra para evitar la guerra. Para ello tenemos unas potentes instituciones, unos presupuestos generosos, miles de personas profesionalizadas y bien pagadas, una mentalidad extendida, unos conocimientos abundantes, unos relatos conocidos, unos héroes que representen un ideal incuestionable... Con todo esto a su favor cualquier otra visión de las cosas tiene pocas probabilidades de llegar a convencer a una minoría suficiente y mucho menos de llegar a ser el punto de vista convencional de las mayorías.

Es llamativo que los gobiernos ni siquiera hayan pensado en crear estructuras de lucha no violenta de los pueblos como modo de defensa colectiva. Habiendo probado su eficacia en algunas ocasiones, seguramente no están interesados en una forma de lucha que puede volverse contra ellos y los intereses que representan.

Así que sólo los profetas nos pueden ayudar. Gandhi, Martin Luther King, Vinoba, Mounier y otros muchos que conocemos mal o no conocemos son testimonios de referencia que incitan a salir de las

creencias convencionales y a creer que lo utópico de hoy será lo cotidiano del mañana.

Dejemos que quienes creen en la preparación de la guerra hagan su trabajo. Dejemos que los muertos entierren a sus muertos. Nosotros pensemos y llevemos a la práctica la preparación de la paz como vía hacia la paz. Pero lo primero y más necesario es saber qué es la paz.

2. GUERRA Y PAZ

Generalmente concebimos la guerra y la paz como contrarios. Hacemos una división tajante y creemos que se pasa de una a otra mediante un salto abrupto. Sin embargo, la experiencia nos dice que es más frecuente pasar de un estado a otro mediante una sucesión de hechos que por medio de una ruptura repentina. La paz, si es que existe en alguna parte, se deteriora poco a poco, se pasa a la paz armada, a la tensión creciente, a la guerra fría, a las escaramuzas, a la guerra limitada, a la guerra generalizada, a la guerra total y, por desgracia, hoy hemos alcanzado la perfección técnica de la destrucción masiva ilimitada.

Ante esto, nos preguntamos si no está ya la guerra en la paz, y si podría estar la paz en la guerra. Puede haber estados de paz exterior con una gran violencia comprimida y lista para estallar hacia dentro o hacia fuera. Hay paces que engendran revoluciones y guerras. Del mismo modo, podría haber guerras que se encaminan hacia estados de paz más justos y estables.

Recordando a Erasmo, «A lo mejor las guerras serían llevaderas si, aunque nos hicieran desgraciados, no nos convirtieran en criminales e impíos, si, aunque la paz nos hiciera más felices no nos volviese también mejores» (Erasmo, 218).

Guerra y paz se oponen por los extremos de la desgracia y de la felicidad, por este lado son estados diametralmente opuestos. Pero guerra y paz pueden acercarse, confundirse y hasta unirse por el extremo de la ética. Aunque todas las guerras envilecen, hay una escala en la que se puede caer muy bajo. En cuanto a la paz, no hay un estado que pueda enaltecer más y hacer mejor al hombre, no hay mejor oportunidad para la humanización de los pueblos, pero ¡ay!, a veces los pueblos se envilecen en la paz. Es lo que ocurre cuando, disponiendo de paz, no siguen el dinamismo de la paz.

Mounier nos invita a desenmascarar el lenguaje¹. La palabra 'paz' no tiene el mismo valor cuando se usa en

1. Para lo que sigue, cf. *Los cristianos y el problema de la paz*, en Mounier, *OO.CC. I*, pp. 903-967.

distintos contextos. «Múnich ha salvado la paz quiere decir: los fusiles no han disparado», pero la misma palabra tiene otro valor «para designar la plenitud del ser que sitúa a la paz entre las ocho bienaventuranzas».

La paz aparente... puede ser, en determinadas condiciones, un mal espiritualmente equivalente al mal de la guerra. Se puede llegar a un juicio válido que puede «poner en pie de estricta equivalencia moral una guerra fundada en el odio y en la mentira, con una paz alimentada de egoísmo, de cobardía y de perjurio.

Mounier, preguntaba a los pacifistas si querían la paz a cualquier precio, incluso ¿al del envejecimiento? La paz «No es sólo una negación, un apaciguamiento; es una pacificación por un orden interior al hombre». La paz no es un estado estático, no se impone desde fuera, es una dinámica que crece desde el interior del hombre. Aproximación a la serenidad que es presencia colmada de un orden, dicho con S. Agustín: *Tranquillitas ordinis*.

La paz «no puede ser entendida como un orden exterior ajeno a la vida personal de aquellos a quienes une, como algo que se fabrique desde fuera y a pesar de los individuos un hombre nuevo o una sociedad nueva por una especie de virtud automática de los corazones».

Europa se ha acostumbrado a una clase de paz tal, que resulta difícil ver que en el futuro tengamos que emprender acciones no violentas, no porque no existan causas para ello, sino porque nos hemos vuelto miopes para el tipo de guerra que se hace en nuestro nombre. Llamamos paz a una indiferencia en la que, para nuestra tranquilidad, se levantan muros contra los pobres, se les deja morir por millares en el Mediterráneo. Se subcontrata a las dictaduras africanas para mantener el orden migratorio, se deja campar a sus anchas a los traficantes carne humana. Se hacen guerras para mantener las ventajas comerciales, el control del abastecimiento de materiales estratégicos y de los recursos energéticos. Valga como ejemplo la intervención militar de Francia en Libia, cuyos motivos parecen ser la ambición de hacerse con el 35% del petróleo libio, evitar la influencia de Gadafi en el área francófona, y sobre todo por el proyecto de crear una moneda basada en el dinar libio, convertible en oro, que habría destruido el poder financiero de Francia en los 14 países del franco CFA, de donde Francia obtiene anualmente 440.000 millones de euros, es decir, el 17% de su PIB (Baños, 59-61).

Los ejemplos se multiplican. El coltán es un mineral raro, necesario para la fabricación de baterías de teléfonos y ordenadores y otros componentes electró-

nicos. Es abundante en la región de los Grandes Lagos, en torno a Uganda, Ruanda y el este del Congo. El control de la producción de coltán ha dado lugar a una guerra inacabable que ha causado más de tres millones de muertos. Las ganancias del coltán sirven para comprar armas. El ansia comunicativa se dispara en nuestras sociedades e, inopinadamente, contra las sociedades empobrecidas de África a las que se ha sumido además en un violento baño de sangre.

Podríamos seguir haciendo cuentas con el petróleo ensangrentado de Oriente Medio, con el negocio de los medicamentos, recordando el caso de la demanda de las multinacionales farmacéuticas contra los fabricantes de antirretrovirales baratos al alcance de los pobres, con las guerras de Liberia, Sierra Leona y República Centroafricana, con el trasfondo del control de los diamantes, etc., etc. Siempre el balance es el mismo: enriquecimiento y apaciguamiento de sociedades que ignoran que su bienestar produce un peso que gravita sobre poblaciones empobrecidas y ensangrentadas, víctimas una violencia estructural que, con frecuencia, se vuelve directa y manifiesta.

Estas violencias mayores no deben ocultar las violencias internas de nuestros países ricos y tranquilos. El desigual reparto de la riqueza, la progresiva disminución de las rentas del trabajo frente a las rentas del capital, las condiciones de trabajo en retroceso respecto a las conquistas del movimiento obrero, la violencia sexual, la violencia contra el embrión, que es verdadera violencia, similar a la del monte Taigeto de Esparta, donde se arrojaba a los niños débiles... Todo ello fruto del egoísmo, la codicia, el hedonismo y la falta de sentido de la vida.

La paz de la que ha gozado Europa, que tanto ha costado construir, y tan beneficiosa ha sido en tantos aspectos de la vida, tal vez ya no la merezcamos. Nos ha dado prosperidad y felicidad, pero las hemos transformado en opulencia y hedonismo. Nos ha dado la oportunidad de ser mejores y es posible que nos hayamos vuelto peores o, al menos, eso parece cuando vemos reaparecer la xenofobia, los movimientos insolidarios, los delirios nacionalistas, alguna variante del feminismo sin compasión, los fascismos... El triunfo de la discordia y la enemistad que se fragua en Europa es el germen de la guerra, que hasta ahora hemos visto como algo remoto y lejano, pero que puede que ya esté más cerca de lo que pensamos.

3. LA ESENCIA DE LA PAZ

No es posible la paz verdadera si nuestra risa es a costa del llanto de otros, si nuestro ocio es fruto de la la-

boriosidad de otros, si caminamos con gracia y ligereza porque la carga que nos corresponde la hemos descargado sobre otros, si nuestra riqueza la acumulamos mientras crece la miseria de otros. La historia mundial de la injusticia se mide materialmente por la extensión del espacio que unos pocos han llegado a ocupar arrinconando a muchos en una estrechez angustiosa. Se mide por el tiempo del que unos pocos disponen para su ocio y para sus maquinaciones, gracias a que han conseguido colonizar y explotar el tiempo de los otros muchos que han tenido que cederlo a la fuerza en el régimen de esclavitud o de salariado. Se mide por el peso de los de arriba que soportan los de abajo. Se mide por la sangre vicaria derramada por unos, casi siempre ignorantes de la causa real a la que sirven, en beneficio de unos vividores que manejan los hilos de la trama.

La condición necesaria para la paz es la justicia. Sin ella no es posible una paz real, pero no es la condición suficiente. La paz requiere un plus sobre la justicia. Lo había observado Aristóteles, que señaló que a la ciudad no le basta con la justicia a secas y que sin la amistad no hay gozo en ella. En esa línea, Erasmo declara que la esencia de la paz es la amistad: «En primer lugar, ¿qué hay en el mundo de más dulce, de mejor, que la amistad? Nada, ciertamente. Pues bien ¿qué otra cosa es la paz sino la amistad generalizada? Al contrario, y en forma parecida, la guerra no es más que la enemistad generalizada» (Erasmo, 216).

El camino de la amistad es el de la concordia en el que los corazones se aproximan y tienden a la armonía afectuosa, el de la unanimidad que lleva a que las almas se compenetren y piensen y sientan al unísono. El camino de la amistad es el de la unidad que culmina en la paz. Así lo expresó San Pablo: «El vínculo de la paz, que es el ceñidor de la unidad consumada» (Ef 4, 3). Para él, la paz no es un estado, sino un ser personal, Cristo, que reconcilia a los hombres y a los pueblos entre sí y a ambos con Dios: «Él es nuestra paz. El que de los dos pueblos ha hecho uno, derribando en su cuerpo de carne el muro que los separaba: la enemistad» (Ef 2, 14). La reconciliación eficaz es el camino directo hacia la paz y esta tarea, contra toda entropía originaria de Babel, tiene un alcance universal cuya meta es la unidad de la humanidad.

4. VINOBA BAHVE: UNA EXPERIENCIA SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA PAZ

Si queremos la paz hay que diseñar una estrategia para la paz, sin rodeos, para cambiar la mala paz por la buena paz. Un primer paso podría ser aprender de los testigos de la no-violencia que han probado con su acción y con sus vidas que se puede dar el salto para vivir ya la utopía. Sus vidas han anticipado a una escala no tan pequeña lo que sería el mundo si viviese sus ideales. Los logros de Martin Luther King y de Gandhi son conocidos, pero su ejemplo no terminó con sus muertes. Vamos a fijarnos en Vinoba Bhave, discípulo y continuador de Gandhi².

Vinoba pertenecía a la casta superior, era brahmán, deseaba la independencia de la India, le dolía la postulación de su pueblo hasta el punto de acercarse a una banda terrorista, con la que estaba de acuerdo en casi todo, menos en una cosa: no creían en Dios, y por eso le parecía que estaban fuera de la realidad. Oye hablar de Gandhi y viaja a Gujarat. Lo encuentra hilando en el ashram de Sabarmati y, a la vista de la rueda le espeta: «¿Con esa arma echará usted a los ingleses?». Gandhi le explica con paciencia y cariño su visión de los males reales que asolaban a la India y la forma de combatirlos con el bien. Son males que no habían traído los ingleses, que sólo se habían valido de ellos para sembrar la desunión y así poder dominar. El sistema colonial había hecho a los indios dependientes, de manera que una independencia formal de la India no significaba la independencia de los indios ni el final de sus males. El sistema de castas, el dominio del dinero, la tecnología extranjera, etc., se encargarían de mantener la dependencia de los pobres, de las aldeas, de la sociedad en su conjunto.

Vinoba decide unirse al ashram y llevar una vida de pobreza y humildad, viviendo para los demás. Quema su título de ingeniero y el cordón que le distingue como brahmán. Sigue la inspiración del Gita: «Irreprochable en verdad / quien come después del sacrificio, / pero quien prepara una comida para sí solo / come y bebe el pecado». Limpia las letrinas, forma parte del equipo de recogida de basura, algo prohibido para un brahmán, que deja esas tareas impuras para los descastados. Se trata de no pesar sobre los demás, en un mundo donde el poderoso pretende que otros hagan lo que él no quiere hacer. Además, esto se hará con la alegría que es fruto de la humildad: «por amor y respeto al prójimo debes regocijarte de poder limpiar lo que has ensuciado».

2. En este apartado seguimos a Lanza del Vasto, *Vinoba o la nueva peregrinación*, Buenos Aires, 1958.

Más tarde Gandhi lo designa como responsable para fundar un nuevo ashram. En él se seguirán los 11 votos establecidos por Gandhi, pero en un modo más riguroso de lo que él exigía: Noviolencia, Veracidad, Honestidad total, Castidad, Pobreza, Trabajo corporal, Sobriedad, Intrepidez, Respeto a toda religión, Independencia en materia económica, Negarse a hacer distinciones de castas. Vinoba lleva la vivencia de la independencia hasta al extremo. Está prohibido que entre dinero en el ashram. Un buen día, después de labrar la tierra, pregunta si alguien sabe hacer un tren, y como ninguno sabe deciden que nunca viajarán en tren. A partir de entonces Vinoba recorre la India caminando. El ashram de Mahila se convierte en un centro de servicios a los aldeanos, promueve la salud, la educación, el trabajo independiente, los servicios ciudadanos (agua, recogida de basuras, aguas residuales...), incluso crean una leprosería. Todo gratuitamente.

Durante la II Guerra Mundial Gandhi apoya a los ingleses, es leal con ellos, pero no abandona sus reclamaciones y para ello decide que sólo un hombre en toda la India se ofrecerá en sacrificio (satyagraha). Todos esperan el nombramiento de Nehru, pero Gandhi decide: «no elegiré al más célebre, elegiré al más puro». Y ese era Vinoba, quien inmediatamente acepta sacrificarse, sabe que le aguardan golpes, condenas y cárcel. Y sabe también que la noviolencia lleva al inocente a sufrir lo que merece el violento. El voto de no-violencia consiste en «rehusar defenderse, en negarse a retroceder, en rehusar quejarse». Naturalmente, da con sus huesos en la cárcel y aprovecha para escribir un libro.

El 15 de agosto de 1947 se proclama la independencia de la India. Pero al mismo tiempo se produce la ruptura con Pakistán y las matanzas de musulmanes a manos de hindúes y de estos por musulmanes. Como pensaba Gandhi los males de la India no se fueron con los ingleses. El 30 de enero de 1948 Gandhi cae asesinado por un hinduista radical. Vinoba sabe que queda mucho trabajo por hacer para establecer los fundamentos de la paz en un país inmenso y lleno de pobres. Dos meses después de la muerte de Gandhi funda el movimiento «Soervodeyoe Soemaj», una fraternidad de servicio y trabajo en favor de los pobres. Emprenden trabajos públicos para reformar la sociedad. Por ejemplo, las vacas en la India son sagradas, una vez que mueren se deja a un paria que les quite la piel y los despojos se pudren al aire libre. Vinoba mantiene el respeto a las vacas, pero emprende un experimento en el ashram de Kora Kendra: el movimiento se hace cargo de una factoría que procesa los animales muertos, fabrica cuero, extrae la grasa para hacer

jabón y el resto se transforma en abono. De este modo se cuida la salud pública y se obtiene una utilidad. Además, extienden otras industrias adaptadas a las necesidades de los pobres, otros servicios como los sanitarios y la educación, que va siempre acompañada del aprendizaje del hilado con la rueca y que une trabajo y estudio.

A los tres años de emprender este servicio se producen actos de violencia en el Estado de Telengana. Los comunistas indios ven en este conflicto la ocasión para la revolución. La violencia es para ellos un instrumento, un medio para la paz. Vinoba acude a Telengana y recorre numerosas aldeas predicando la paz. Sus palabras no son huecas y se deja interpelar por los campesinos y en la aldea de Pochampalli tiene lugar un hecho inesperado que él llamará «la señal de Dios». Unos parías se encaran y lo desafían: «También nosotros amamos la paz, pero somos labradores y no tenemos tierras, denos tierras y viviremos siempre en paz». Confundido por estas palabras, Vinoba permanece en silencio, reflexiona y reconociendo la razón que les asiste grita: «Hay ricos entre ustedes... han escuchado mis palabras de paz y todos, parecería, las han aprobado. ¿Es posible que ninguno quiera dar testimonio de que las ha comprendido, ayudando, por ejemplo, a saciar la sed de tierra que atormenta a estos pobres trabajadores?». Y de nuevo surge la sorpresa, un hombre llamado Rama Chandra Rao se levanta y ofrece 100 acres de tierra. Esa noche Vinoba meditó sobre esa señal divina y se decidió: no bastaba con predicar, había que reparar una de las injusticias más universales. Es el comienzo del movimiento del «Bhu Danoe» (Don de la Tierra). Es un movimiento de generosidad y dignidad que hace que se extienda por todo el país la vergüenza de poseer demasiado y el orgullo de dar. La pobreza voluntaria de Vinoba es conocida y el testimonio de sacrificio del movimiento crean la confianza necesaria para poner en sus manos miles de acres de tierra que el movimiento reparte equitativamente. Vinoba se propuso repartir 50 millones de acres, la sexta parte de la tierra cultivable de la India. Para ello, en los años siguientes peregrinó por toda la India a pie, predicando y mendigando la tierra. Muchas de esas aldeas pasaron de ser agrupaciones de miserables desheredados a tener cada uno una pequeña parcela que les permitía trabajar y vivir con dignidad.

La revolución social violenta que se anunciaba quedó desplazada por una revolución pacífica orientada a establecer los fundamentos de la paz. Los revolucionarios profesionales lo acusaron de desactivar su revolución, la que ellos se creían destinados a dirigir en medio de un baño de sangre. Vinoba en cambio hacía

la revolución de todos y para todos, en la que a nadie le faltaba un puesto de combate pacífico para reparar las injusticias sin derramar sangre.

5. LAS BIENAVENTURANZAS O EL CAMINO DE LA PAZ

Llama la atención que los grandes testigos de la noviolencia activa hayan sido hombres profundamente religiosos. Surgen entonces algunas preguntas: ¿es el camino de la paz tan excepcional como el de los místicos?, ¿qué papel juega la fe en Dios en la experiencia noviolenta?, ¿no será que la paz verdadera es una utopía fronteriza con una meta escatológica que no está al alcance de la historia?

Son preguntas que hay que tomar en serio y que encuentran indicios de respuesta en los testigos citados, místicos y visionarios que parecerían ver algo que está más allá de la visión común de los hombres. El deseo irrenunciable de los místicos es ver a Dios, algo que es imposible. El deseo de la paz es también, según todas las apariencias, algo imposible, tanto como ver a Dios. Y para todos los hombres, lo deseen o no, ¿no ocurrirá que es imposible ver a Dios si no tienen la paz, como tampoco es posible lograr la paz sin ver a Dios? No es casualidad que la sexta y la séptima bienaventuranzas estén juntas: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5, 8-9).

La limpieza de corazón es la condición humana que permite discernir la verdad y la mentira, el bien y el mal, y que capacita para amar la verdad y elegir el bien, y para luchar contra la mentira y el mal con las armas del espíritu. Esa es la condición humana de hombres como Gandhi o Vinoba, que señalaron el camino de las bienaventuranzas como la clave de un mundo en paz. Ellos, que eran hinduistas, vieron en el sermón de la montaña una revelación religiosa para toda la humanidad, unos mandatos que toda verdadera religión debería hacer suyos y obedecerlos. Independientemente de su acierto en interpretar estos textos, su admiración debería ser para nosotros una llamada a revalorizarlos. Ellos han encontrado la lógica de la paz en las bienaventuranzas, como se ve en este texto en el que habla Gandhi, con el que concluimos:

Sí, dirás tú, pero todos no quieren la paz. Hay gentes que no la quieren nada, que sólo quieren la lucha y la victoria, y son los más fuertes.

Hay también los que no aman lo bastante la paz, y son los más numerosos. No basta en efecto amar la paz para tenerla, es menester preferirla a todo, preferirla a la riqueza y al poderío, que son los obstáculos más grandes para la paz que el odio y la maldad...

Si los Mansos fueran bastante numerosos, su unánime rechazo reduciría a la inmediata impotencia a los violentos del orgullo y del lucro.

Pero dado que son escasos, que están desunidos y solitarios, tienen que sufrir persecuciones hasta que su paciencia para llorar sin amargura o desesperación y para dejarse maltratar sin cólera y sin odio les gane amigos que los consolarán y así convertirán hasta a sus enemigos desconcertados (Lanza del Vasto, 36-37).

BIBLIOGRAFÍA

- Pedro Baños. *Así se domina el mundo*. Barcelona, 2018.
- Emmanuel Buch. *Martin Luther King*. F. E. Mounier. Madrid, 1998.
- Esperanza Díaz. *Gandhi*. F. E. Mounier. Madrid, 1998.
- José-Román Flecha. *Bienaventuranzas, caminos de felicidad*. Madrid, 2011.
- Emmanuel Mounier. *Los cristianos y el problema de la paz*, en *OO. CC. I*, págs.
- Juan María Parent. *La no-violencia activa. Una ética para hoy*. F. E. Mounier. Madrid, 2007.
- Erasmus de Rotterdam. *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*. Madrid, 2008.
- Lanza del Vasto. *Vinoba o la nueva peregrinación*. Buenos Aires, 1958.

GUERRA Y PAZ, LA FIEBRE AMARILLA

CARLOS DÍAZ

Del Instituto E. Mounier

Para Gonzalo Tejerina

El egoísmo es tan activo que, si socializásemos el Sahara, en diez años habría escasez de arena; por ley natural el yo quiere sobrevivir, y hasta araña el ataúd para salir de él cuando se siente mal enterrado. Todo eso resulta inevitablemente de la *finitud*, que está obligada a superar sus clausuras; ningún viviente puede evitar su querencia, la de querer supervivir, y para eso necesita perentoriamente, denodadamente, liberar su oclusión y horadar la roca buscando nuevas salidas. En el hormiguero humano todos necesitamos aire libre, aunque al hacerlo muy frecuentemente echemos más tierra encima de nosotros mismos en nuestro afán de zafarnos de cuanto peso muerto nos ahoga. También, aunque no siempre lo parezca, en el amar mismo hay una necesidad de *para mí*, una carencia básica a la que sin embargo no debemos tachar de egoísmo moral, así somos aunque así no quisiéramos ser. El yo está en eterna lucha contra el *no-yo* y contra el *ello* amenazantes, tal es la realidad o, si así lo prefieren los pesimistas, la triste realidad. El vínculo de la paz es el ceñidor de la amistad consumada, qué bueno; quemar el cordón de brahmán está bien, pero sin crear un nuevo cordón, el de la neurosis de perfección, el pánico a la contaminación, la pureza inmaculada, el *pacifanatismo*.

Los fusiles que no han disparado podrán seguir disparando mientras sigan cargados. La bandera blanca es demasiado frágil como para servir de trinchera entre guerra y paz, incluidas aquí la guerra y paz interiores. Desde luego mejor esta última, pero sin desconocer que la guerra pide más guerra y que la paz también es violenta porque nada violenta más al injusto yo que el *tú* justo, larva ingénita en la relación mío-tuyo. Unamuno con su *Paz en la guerra* y Tolstoi con su *Guerra y paz* se besan. ¡Parar a Hitler, ahí es nada! Me río yo de los peces colorados de la *pax romana* («el Mediterráneo está tranquilo y yo lo dirijo»), de la *paz-eirene* («que me dejen en paz», luna de miel, *footing* para

echar toxinas fuera) y de la *paz-shalom* (sin la justicia, que es a ella transversal). Si todas las partes fueran justas no habría necesidad de defender la guerra justa. La justicia anula la guerra justa.

Puedo no defenderme de quien me mata, pero ¿no debo matar a quien mata al inocente? Matar para no ser matado no significa perseverar en la matazón que no cesa, lo cual sí ocurre con la pena de muerte, que siempre nos pareció obscena y así la hemos denunciado cuando salió el *Catecismo* de la Iglesia católica. Cuando ya no queda otro remedio, hay que mancharse con la sucia realidad; en realidad hay que ensuciar-se las manos, a ser posible sin ensuciarse el corazón. Incluso el *medén agán*, el *nada demasiado* es codicia, no cagar por cobardía a perder la mierda.

Si quieres quedarte en la zona de confort, tú verás qué precio estás dispuesto a pagar, porque ni guerra ni paz conocen el minuto cero. En el espejismo de la neutralidad se han perdido todos los anclajes, pues también ella es el río que nos lleva. Los descubridores de América mismos han sido encubridores de grandes masacres, de ahí que en la confusa turbulencia de la hispana Conquista se haya hecho presente por modo de ausencia un fracaso para todos, incluso para los que limpian sus culpas entonando palinodias, tal y como se aprecia en este texto del —sin embargo para mí grandemente admirado— Alfonso Reyes: «Viajero: has llegado a la región más transparente del aire... La verdadera censura que admite el régimen español está en que España nunca tuvo fuerzas para sujetar su poderío colonial: en que no supo explotar cuerdamente, con buena ciencia de mercader, a sus colonias, sino que se enloqueció fantásticamente con ellas, se entregó a ellas, se fue hacia ellas desangrándose visiblemente, y en vez de crear esas grandes factorías comerciales que engendran los imperios del siglo XIX, produjo naciones capaces de vida propia al grado que supieron arrancarse a la tutela materna. ¡Culpa feliz por cierto!»¹. No. Hay amores que matan, el amor es también violencia y en las ocasiones límite mata a

1. Reyes, A.: *México en una nuez y otras nueces*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 5 y 46.

aquellos que no se dejan amar. La paz y la violencia están en el fondo del pozo con distinto gozo. Toda lucha deja un poso, toda paz otro.

Nada hay más perverso que convertir al otro a mi paz a base de gorrazos, u obligando a que los otros vengan a mi contexto de descubrimiento (tu descubrimiento no me interesa, *I'm sorry*), tal vez por eso me moleste igual la filosofía de los apocalípticos como la de los integrados: me repugnan por igual la prédica apocalíptica de los integrados y la integración de los apocalípticos en su integración misma. Intolerable el alardear de heterodoxia para convertirla en ortodoxia, algo demasiado común. La paz no es buena si no nos hace mejores, pero incluso construir la paz a cualquier precio es al mismo tiempo un levantar barricadas para derribar los muros ajenos, un cañonazo siempre (no una serie de clarinazos como en las murallas de Jericó). Esto lo sabe muy bien el Estado, incapaz de enseñar algo tan bueno como la paz, pues ello sería dar al pueblo un arma, cosa que no puede permitirse quien anhela permanecer en el poder al precio que sea. La guerra caballerescas, limpia, galana, no está más cerca de la renuncia al poder sucio que a vindicarlo. Al final hasta el cordero corre el riesgo de convertirse en león respecto a los corderos más débiles, pudiendo decirse que el silencio de los corderos cobardes está moralmente por debajo del rugido del que fuera primero niño y se convirtiera después en león sanado. En ninguna relación puede el *versus* prescindir de un cierto toque de *adversus*, de animadverso, de *adversarius*, y no infrecuentemente de *inimicus*; amor y odio son tan difíciles de distinguir entre sí como un pelo blanco de un pelo negro al caer la tarde, de ahí el comienzo del ramadán devorador, la oscuridad como recuperación del yo amenazado por el *il* y a de la noche (Heidegger, Levinas).

Así mismo este es el motivo por el cual tampoco se entiende el amor sin el sufrimiento, el cual, sin ayuntarse necesariamente con ninguna modalidad de sadomasoquismo, puede estar abierto a la esperanza, a la alegría, al perdón y a la gratuidad. No parece hiperbólico concluir que, siendo cierto que quien más sufrió más odió, también lo es que quien más sufrió más pudo amar y restaurar, limpiar y renovar. A unos la angostura de la contingencia les lleva a rechazar ser o seguir siendo, a otros por el contrario a abrir espacios para ser y para ser más, sea como fuere no hay redención sin alguna efusión de sangre, e incluso sin esa redención de la sangre que es la renuncia al yo. No puedo entender mejor esto que con el ejemplo vivo de Jesús suplicando al Padre: «¡No se haga mi vo-

luntad sino la tuya!». Ese es el verdadero *sacramento del momento presente*, la renuncia ahora mismo al mal cuando el yo parece no poder aguantar más, cuando el odre del yo parece que va a reventar por su generalizada septicemia: «¡Oh, gran espíritu, no permitas que opine del caminar ajeno hasta que haya caminado muchas leguas en sus mocasines!».

Ahora bien, si hasta este momento he podido dar una imagen lastimera o claudicante y pesimista de la finitud que en última instancia genera pulsiones de violencia (y eso cuando todo va bien, no digamos nada cuando irrumpe con su rostro más duro el tsunami, el terremoto, el inoportuno cáncer arrasador) es que me he explicado mal. Mi tesis es que *la vida, tan carenciada, es tan exuberante que le sobra vida*, y que de esa vida excesiva de la vida se alimenta la muerte; si la vida no fuera excedente, no viviría ni siquiera para mantenerse a sí misma, se agotaría y no podría alimentar siquiera a la muerte, de donde se deduce que *vida y muerte se copertenecen, thanatos vive de la claudicación de la vida de eros, pero ambas son uña y muregre*. Es imposible pensar la salud sin tener presente la muerte que hay en ella. Quizá por eso los filósofos estoicos decían que vivir exige contar con la muerte para poder vivir mejor. El *happy end* no existe en este mundo más que en las películas de antes, o pertenece al más allá. Sanar lo es para enfermar, enfermar lo es para intentar volver a sanar, y no hay otra tanatología más verdadera². Herbert von Karajan quiso como epitafio para su tumba: «Murió tras largas y graves enfermedades», lo cual no le habrá impedido –si fue una persona mentalmente sana– reconocer los radiantes días de gozo, en lugar de la rabietas «no fui feliz, ni falta que me hizo». Vida y muerte, los fines están en los medios como los árboles en las semillas. *Xenia* llamaban los griegos antiguos a los presentes que ofrecían a sus huéspedes después de una comida, o a los amigos en ciertas épocas del año. Eran también los regalos que los pueblos sometidos al Imperio Romano hacían llegar desde fuera de Italia a los procónsules y a los gobernadores de las provincias. Y siguen siendo los regalos de la vida, cuya voluntad de rechazo no es sino su lóbrego reverso: *ouxenia*. La verdadera autobiografía se escribe del final hacia el principio, para educar a un hijo mejor no vendría mal ser abuelo de un nieto y así, pese a todo, recuperar en él la ventura de las horas buenas y de los tiempos perdidos. Del mismo modo, siendo todo hombre persona-hombre y toda mujer persona-mujer, para hacer mucho mejor a un hombre-persona se necesita hacer mucho mejor a una

2. Díaz, C.: *La salud mental soy yo, la enfermedad mental también soy yo*. Ed. Mounier, Madrid, 2016.

persona-mujer, y a la recíproca. El resto es una mala canción, pesimismo «blando como la cera para inclinarse al vicio» (Horacio).

Jamás he podido quitarme de la cabeza esta sentencia evangélica: «Siempre tendréis pobres con vosotros», la limitación de todo lo creado tiene una estructura gerundial, *hasta que la muerte nos separe*. Pero esto —sin ser una *fröhliche* o frívola enfermedad— no es tampoco un mal de ojo gitano, una fatal hipostasiación o *hypó-stasis*. En ésta el tener ahoga al ser, el alma bella devenida corazón duro, y ahora sí, pero *malament*, el *hasta que la muerte nos separe*. Tres son sus formas básicas: *la codicia del conservar* (el viejo roñoso), *la codicia del tener* (hasta que la avaricia nos mate), *la codicia del heredar* (deseo lo generado por mí para mis hijos que no lo generaron, a fin de que ellos hagan lo mismo), y *la codicia del yo*, (codicia madre de todas las codicias y de todas sus batallas). Cargamos con muchas mochilas de codicia, insostenible instinto de muerte que ningún hombre bien erguido puede soportar. El insano *deseo del «para mí»* conlleva el insano deseo de que el otro no sea deseado («también a ti te critican»). Detrás de todo miedo a cargar con el fardo de la propia vida hay un yo arrojando al vacío la vida de quienes —equivocadamente o no— más nos quieren. Echando mano de esa desesperación, incluso los ecologistas más conmovidos llegan a afirmar que lo mejor de la naturaleza es que no tiene opinión sobre ellos. Pero la tan diligente naturaleza exagera la lucha por la vida y golpea por la espalda, a veces las abejas atacan cuando ni siquiera se tiene voluntad de atacarlas, es su miedo³. El miedo pone sus huevos podridos en todos. El *santismo* que necesita cien kilómetros a la redonda para vivir la ataraxia naturalista dista mucho del ideal de humanidad. La verdad no está en el ombligo, solamente no desear ni siquiera el nirvana sería coherente. Además, el hombre es un animal y empeñarse en desanimalizarlo para humanarlo sería hacer el tonto por altruismo. Desde mi perspectiva no hay que reconocer en el hombre al animal humano no fijado todavía⁴. Este *perspectivismo de la impureza* puede frenar algo o bastante lo que no sería sino un horrible cagarrutero.

Caníbales, aunque a veces presumamos de vegetarianos, necesitamos comer-matar, el hombre desgraciadamente mata más lo que más prefiere y más de lo

que debería, mata incluso lo que le sobra. Pero hasta la naturaleza mata, o si no que se lo pregunten al cáncer del ecologista bueno. Por lo demás, no sólo ejerce el hombre su machismo y su supremacismo sobre los animales ni sobre la naturaleza foránea, sino también sobre su propia naturaleza, no bastando para evitar ese hecho ni siquiera el teleologismo del añorado Rodríguez de la Fuente, redentor del buen lobo y padre del *lobocentrismo*. Pero, aun desvalido y contingente, el hombre es una caña que piensa. Ridículo defender que el hombre es agua que piensa porque en el cerebro haya un 93% de agua. Es el cerebro el que, empapado de la misma agua de los dinosaurios y las secuoyas, es pensado por la mente humana. Y así con todo: el agua de la humana belleza es la fuente de la belleza natural, el silencio se ha vuelto un bien escaso porque el animal humano ha devenido predador abundante en ruidos. Pese a todo, *el hombre es la vida de la vida, el que puede dar más vida a la vida y más muerte a la muerte*, su *atmos-faira*, la placenta de la placentera naturaleza. El hombre no es un ser para la muerte tan sólo.

¿Agresivos por naturaleza y violentos por cultura, o a la inversa? Por la cultura evolutivamente estable(cida) de la violencia como estrategia existencial, el capitalismo violento se permite incluso el lujo de pagar a sus críticos después de haberlos becado. Afortunadamente las cosas pueden mejorarse gracias al diálogo. El *feed-back* se da espontáneamente en todo acto comunicativo; cuando yo hablo miro al otro para ver si estoy siendo entendido. Cuando uno no es entendido el *feed-back* se traduce en depresión o enojo. ¿Tengo *feed-back* con los otros y conmigo mismo? El encuentro con mi tú no cabe sino desde el encuentro del yo/tú/él de mi yo propio, hasta donde sea posible, sin olvidar que ese diálogo necesario con esa unitrinidad padre/adulto/niño que constituyen el yo. Los fines están en los medios como los árboles en las semillas.

Vivimos entre el colapso y la abstención, ilusorias. XXV años de paz...ciencia en España. Una paz indigna no, gracias. Mi paz generará guerra en mucha gente: en los violentos a quienes les molesta, en los cobardes, en los neutrales, en los satisfechos, en los muertos, en los vivales, en los endiosados, en los terminados terminales por creerse demasiado perfectos, en los flemáticos, en los moluscos. 

3. «Qui n'a pas l'esprit de son âge, de son âge a tout le malheur», quien no tiene el espíritu de su época, de su época tiene toda la desgracia. Voltaire supo criticar las «buenas conciencias» de esos ecopacifistas burgueses que tienen sus dineritos amachambrados en los grandes bancos para negociar los traficantes de armas: ¡que no nos quiten el *dolor de la individuación*, arte contra la facilona redención de las masas!

4. Cfr. Díaz, C.: *El hombre, animal no fijado todavía*. Ed. PPC, Madrid, 1989. Cfr. Lorenz, Konrad, *Sobre la agresión. El pretendido mal* (1963, en alemán), México, Siglo XXI, 1971; Madrid, Siglo XXI, 1972.