

COMUNICACIONES

GANDHI: LA NO-VIOLENCIA

Maribel Yerena

¿Tengo en mi la no-violencia de los valientes? Sólo mi muerte lo dirá. Si, en virtud de un atentado, muero rezando por mi asesino guardando presente al mismo tiempo en el corazón el sentimiento de la presencia en Dios, sólo entonces será posible deducir de ello que poseo la no-violencia de los valientes.

Gandhi

En esta época perpleja, expresión de una crisis civilizatoria profunda, el mensaje gandhiano de la no-violencia (*ahimsa*) supone la toma de postura hacia una meta humanizante, y en sí el logro de una cuota de mayor humanidad dentro de las condiciones de vida humana que ven en la violencia el expediente para la resolución de los conflictos sociales y políticos. La amenaza de la violencia en cualquiera de sus mascarar constante de por sí en el devenir histórico humano y paradójicamente “*humanizador*” es uno de los factores que acecha en los tiempos que corren -encubierto tras su forma ideológica, política o religiosa- la realización de lo “*humano*” en el hombre. La originalidad de la “doctrina” de Gandhi está en haber desarrollado una filosofía de vida y un método de lucha para resolver los conflictos sobre la base de la “*Verdad*”. Sus palabras contienen una fuerza liberadora que arrojan a una reflexión y una toma de postura de la racionalización del poder político vinculada a la estrategia del diálogo y la búsqueda de consenso racional para la resolución del conflicto social humano. Tal vez no seamos tan racionales, ni tan sociales (insociable sociabilidad), pero no podemos renunciar a ser tratados como tales,

ni actuar en consecuencia. Que no podamos justificar la idea del hombre que se ha cristalizado a través de la violencia, no quiere decir que no debemos de abandonar su emancipación progresiva, pues, la no-violencia enmarca el horizonte de los que pretendemos *ser*.

El término no-violencia puede ser utilizado en dos sentidos diferentes: El primero, *pragmático negativo* en cuanto designa un conjunto de métodos y técnicas de lucha social. El segundo, *doctrinal positivo* el cual refiere un conjunto de ideas, creencias, conceptos, teorías o propuestas de estrategia política. Cabe advertir que ambos sentidos se distinguen del *pacifismo*, entendido éste último como una posición ético-política que rechaza la guerra y en general la violencia física en el planteamiento y en la resolución de los conflictos sociales y políticos. Como “doctrina” la no-violencia posee un carácter no definitivo, abierto y experimental a concepciones filosóficas y religiosas, ético-políticas, proposiciones sobre el sentido de la vida humana y de la historia, sobre la naturaleza del hombre y de la vida social y el poder político.

La no-violencia –señala Gandhi- es para mi un credo (...) el aliento de mi vida. Pero nunca la he propuesto a la India como un credo ni a nadie en ninguna otra parte, salvo, de manera ocasional, en conversaciones informales. La he propuesto al Congreso como un método político destinado a resolver problemas políticos. Es posible que sea un método nuevo, pero no por ello pierde su carácter político (...). Como método político, puede ser siempre cambiada, modificada, transformada, incluso abandonada a favor de otro método. Por consiguiente, si os digo que nuestra política no debe ser abandonada hoy, estoy hablando de sabiduría política. Se trata de perspicacia política. Esto nos ha servido en el pasado, nos ha permitido recorrer numerosas etapas hacia la independencia y, como hombre político, os digo que constituiría una gran falta pensar en su abandono. Si he arrastrado conmigo al Congreso todos estos años, lo he hecho en mi calidad de hombre político. No es justo calificar mi método de religioso porque sea nuevo.¹

Partiendo de una concepción del hombre como *homo rationalis* y *homo socialis*, capaz de una conducta moral, incluso, en situaciones sociales conflictivas extremas, Gandhi deja abierta cuestión *medio-fin* entre política y religión. La justificación del ser y la realidad social no puede darse a partir de éstas como meras razones externas, esto es, como agujoneantes banderas

ideológicas que impulsen a la lucha. Si lo social encuentra justificación sólo en lo político y/o en lo religioso, y en particular, en la búsqueda del poder por individuos o intereses particulares o sectarios (nacionalismo), la incidencia de la violencia en la lucha social puede llegar a constituirse en un síndrome irracional. Pues, se corre el riesgo de reducir la política a la mera relación de poder y violencia.

Gandhi abandona el uso político clásico de la violencia como método de lucha por una causa tenida como “justa”, su negativa está principalmente advertida en consideraciones religiosas que desde la razón moral no niegan de por sí razones políticas, económicas, históricas y culturales. En este sentido la razón moral apuesta y prescribe abstenerse de la violencia como método de lucha en determinadas situaciones conflictivas. La no-violencia se sitúa en la dimensión moral y utópica del proyecto político.

A partir de tales consideraciones podemos entender la propuesta gandhiana de la no-violencia donde la política, la religión y la moral hallan justificación tanto externa como interna en la medida en que propician una dialéctica cohesionadora entre el ser individual y social de forma tal que el resultado sea cual fuese -que no excluye el dinamismo y la contradicción histórica y existencial- condicione el *quehacer* y el *hacerse* humano desde una negatividad originaria. Esto es, en tanto no tenga cabida la violencia se presuponga una añadida artificialidad humanizante y humanizadora que se escurra en la *acción* social humana. A este respecto, Gandhi parece sugerir al contenido moral de la política un ingrediente más: la dimensión o el ámbito de la religión. El propósito de trascender a la mera sociabilidad natural basada en la violencia, y superada a través del pacto (politicidad constructa), converge ahora tras la práctica de la no-violencia en aquella pretensión última que conduce al hombre a la búsqueda de un objetivo trascendente: la Verdad.

En los cauces de la realidad social no solo convergen política y moral en términos objetivos: la política posibilita la interacción efectiva entre personas en una escala que supera el ámbito mínimo de convivencia al proponer metas colectivas comunes; la moral, gestiona la posibilidad de una orientación de la vida individual en común sin la cual el trato confiable entre las personas no estuviese dirigido hacia aquellas; y -ahora- la religión impulsa aquella pretensión del hombre que lo “arroja” hacia la búsqueda de lo inmanente para sí y de lo trascendente en sí: “Verdad es Dios”, dice, modificando la afirmación propia del cristianismo “Dios es Verdad”.

De ahí que la relación *medio-fin* se enfrente a una contradicción en sí misma teleológica: La dificultad de una política que gestione la acción

justificando la utilización de los medios con respecto a los fines, de nada sirve en tanto las consecuencias que se deriven, no respondan a un *sentido de la verdad*. En este sentido, los fines no justifican los medios por la sencilla razón de que son intercambiables, esto es, unas veces funcionan como medios y otras como fines. Fines/medios son no congruentes entre sí, de modo que cabe subsumirlos en un *fin ulterior* que, al no actuar nunca como medio, permita una estructuración de fines y medios. No cabe el error -y el horror- de justificar a la violencia como medio por los fines sin previamente haber absolutizado un fin determinado (la Verdad). La noción de Verdad supone la coincidencia de fines/medios. ¿Cuál será el medio que devenga en el curso de una acción moral en común y que apueste por una praxis más racional, y que refleje la realización de lo humano?

Ha sido una constante del poder político habérselas con la violencia como medio para la consecución de ciertos y determinados fines o metas sociales. No obstante, si bien el conflicto es algo connatural a la propia naturaleza del hombre y artificial por naturaleza a la sociedad, también es cierto que su manejo supone un “producto” cultural. Es por ello, que la acción de una determinada praxis humana podría constituirse como algo condicionado a partir de un determinado piso cultural y a su vez como condicionante de lo social y de lo político dado culturalmente. Es desde tales supuestos de donde advertimos y patentizamos la diferencia y el abismo -que no deja de ser complementario- entre la racionalidad y la praxis del mundo occidental, incluso las de cuño cristiano, y la civilización india. Rabindranath Tagore lo expresa a través de estas reflexiones:

Hay que tener en cuenta que el Occidente es necesario al Oriente. Somos mutuamente complementarios por nuestras diferentes orientaciones hacia la vida que nos han dado distintos aspectos de la verdad. Por lo tanto, es cierto que el espíritu de Occidente ha venido sobre nuestros campos en la forma de una tormenta, también es cierto que han venido esparciendo simientes vivas que son inmortales. Y cuando en la India logremos hacernos capaces de asimilar en nuestra vida lo que es permanente en la civilización Occidental, estaremos en posición de conseguir una reconciliación entre estos dos mundos. Entonces terminará la dominación unilateral que mortifica. Lo que es más, hemos de reconocer que la historia de la India no pertenece a una raza especial sino a un proceso de creación al cual varias razas del mundo contribuyeron: los dravidianos y los arios, los antiguos griegos y los persas, los

mahometanos del Occidente y lo de Asia Central. Ahora, al fin, ha llegado el turno a los ingleses; la ocasión de hacerse leales a esta historia y traer a ella el tributo de su vida. Nosotros no tenemos ni el derecho ni el poder de excluir a este pueblo de la edificación del destino de la India.²

Para Tagore el camino para la *unión* es respetar la diferencia en lo que realmente está separado. El primer requisito para la libertad -la independencia, la conciencia de uno mismo como igual ciudadano del mundo- es ser capaz de reconocer las diferencias para fundirlas en un solo cuerpo. Una nación si quiere crecer, no puede tratar sus raíces como plantas exóticas por mucho tiempo, no puede quitarse las ligaduras con las que ella misma se arraiga en la tierra. La libertad consiste en mantener las diferencias.

La India nunca ha tenido un verdadero sentido de nacionalismo. Aun cuando desde la infancia se me ha enseñado que la idolatría de la nación es casi mejor que el culto a Dios y la humanidad, creo que he dejado atrás esa enseñanza, y tengo la convicción de que mis paisanos ganarán verdaderamente su India, luchando contra esa educación que les enseñe que un país es más grande que los ideales de la humanidad.³

Si bien los modelos foráneos destruyen las capacidades autóctonas y distorsionan a favor de dioses ajenos su propio recorrido hacia lo humano, también es cierto que la confrontación cultural susurra que tal diferencia es sólo “aparente.” Sería un error, no obstante, concluir tras lo dicho que el ideal de humanidad y la reivindicación de ser tratado como *humano* y un *igual* representa el ansia de *reconocimiento* como el fundamento de base exclusivo del nacionalismo. Por el contrario, ese cometido de reivindicar el reconocimiento a aquellos que unidos por un sentimiento común suponen (acertadamente o no) que han sido agraviados, humillados, negado el mínimo exigido para la dignidad humana, ése cometido es el de toda política que incluya sendos esbozos no sólo formalistas de una ética de la sociedad y del ciudadano, sino que precise para su substanciación la ruptura del hiato entre una ética individual y una ética grupal o colectiva.

A este respecto, el nacionalismo como resultado de heridas producidas a un sentimiento común de autonomía como conglomerado humano, pueblo, raza o cultura prelude una “sin razón” de lo ético y de lo político si se quiere verdaderamente apostar por un presunto *deber ser* de lo humano. Cabe partir

del supuesto de que la ética social o política tiene como función la guarda o vigilancia de la civilidad -o del sentido de *humanidad*- a partir de la razón. No obstante, también es cierto de que se corre el riesgo de caer en una trampa al partir de la disidencia racional que conlleva a pervertir lo que se supone ser el “reconocimiento” por parte de otros. Pues, contrariamente a lo que se espera el reclamo de una “falta de reconocimiento” puede empujar a los hombres al extremismo social y político. Una ética particularista por muy justificada que esté, desvirtúa el propósito que sirve como fundamento para una moral de la acción en común. Pues, equívocamente con la mira en un supuesto interés colectivo, no siempre coincidente con el interés –de lo *humano*, el conglomerado, en nombre del grupo, nación o Estado justifica el uso de cualquier medio apto para la consecución de aquél.

El uso de la violencia y de los medios violentos parecen ser entonces los más recurridos y los más recurrentes. Dirigidos teleológicamente ponen en entredicho aquel proceso *humanizante* que ha conducido hasta ahora a la humanidad a un “*no se dónde*”. La violencia existe, sin embargo como método puede adoptar *otras* formas: una técnica de acción reflexionada y organizada.

Es así como nos aproximamos al pensamiento de Gandhi para quien puede haber política, conflicto y enfrentamientos sociales humanos caracterizados por la firmeza en la Verdad. Esto es, adoptando el *satyagraha* como método o como una nueva forma de asumir y adoptar la violencia (racionalmente construida).

La no-violencia o *ahimsa* es parte inseparable de la búsqueda humana de la verdad, y esta debe ser mediante la no-violencia. La verdad es el fin y la no-violencia es el medio. *Ahimsa* es lo opuesto a *hinsa*, que significa dañar o matar. En otras palabras, abstenerse de todo daño o toda muerte a criaturas vivientes. Su forma negativa tiene, sin embargo, connotaciones positivas: el amor o buena voluntad. “La no-violencia completa (...), es ausencia completa de malquerer a todo lo que vive. La no-violencia, en su forma activa, es tener buena voluntad para todo lo que vive. Es el amor perfecto”.⁴

Esta “doctrina” parte del hecho de que el rechazo a la violencia no es apriorístico, sino que está fundamentado en una macerada reflexión moral sobre la relación medio-fin. Para Gandhi, la razón que ha movido las grandes conquistas humanas han sido a través de la violencia, razón que por lo demás ha encontrado su justificación objetiva en aquellas concepciones que han visto (y ven todavía) la vida política, la búsqueda del poder y al Estado como mediadores de aquella.

La propuesta de una modalidad de lucha diferente aplicada a la vida práctica (social y política) con el fin de rectificar un mal, reivindicar un derecho o reparar una injusticia se conoce con el nombre de *satgrahana*. El término compuesto por dos palabras: *satya* (Verdad) y *agraha* (persistencia o firmeza), significa persistencia o fortaleza en la Verdad. La Verdad es una fuerza invencible, y por ende, la *satyagraha* es la “fuerza” de la Verdad, del alma y del amor.

Gandhi emplea este término por primera vez en Sudáfrica para distinguir la *resistencia no-violenta* de los hindúes en aquel país, que él encabeza, de la *resistencia pasiva* practicada por otros grupos tanto en Sudáfrica como en otras partes. No obstante, como método de lucha social y política la *satyagraha* es radicalmente diferente de la resistencia pasiva.

En el plano político, la lucha a favor de la población consiste esencialmente en oponerse al error de las leyes injustas. Cuando no se ha conseguido llevar al legislador a reconocer su error por medio de peticiones y hechos semejantes, la única y última solución, si no queremos someternos al error, consiste en emplear la fuerza física o en aceptar el sufrimiento, atrayendo sobre nosotros mismos la pena prevista para el caso de infracción de la ley. A esto se debe que, desde el punto de vista del público, el *satyagraha* parezca equivalente a la desobediencia civil. ⁵

La resistencia pasiva se emplea como arma política de conveniencia, la *satyagraha* es un arma moral basada en la superioridad de la fuerza de la Verdad sobre todas las cosas físicas. ⁶ La resistencia pasiva es un arma de los débiles o cobardes. La *satyagraha* es el arma de los valientes, prestos a morir, incluso, por una causa justa. Mientras que la resistencia pasiva trata de lograr la sumisión del contrario, la *satyagraha*, mediante el sufrimiento paciente, busca por el contrario, la conversión del error.

Intento embotar por completo la espada del tirano, no cruzándola con un acero mejor templado, sino engañando su expectativa de verme presentarle una resistencia física. Encontrará en mí una resistencia del alma, que escapará a su presión. Esta resistencia, de entrada, le cegará y, a continuación, le obligará a inclinarse. ⁷

El poder no reside en las fuerzas de las armas sino en una decidida voluntad de **no-cooperación**, contra la cual ninguna otra fuerza puede

oponerse si está lo suficientemente organizada como para llegar a las masas y hacer plausible su practicabilidad a través de un amplio programa y esfuerzo constructivo. La no-cooperación es rechazar la colaboración con el opresor o con cualquier forma de injusticia. El *satyagrahi* debe estar dispuesto a sufrir con paciencia y sin temor alguno todas las consecuencias de su negativa a someterse al mal y a la voluntad del opresor. La finalidad de la no-cooperación es poner fin a toda explotación. Gandhi observa que la explotación sólo puede mantenerse con la cooperación de los explotados. La no-cooperación se manifiesta por medio de huelgas, dimisión de cargos, renuncia a títulos y honores, impago de tasas, etc. Gandhi anota:

Como soy un hombre práctico (...), no espero que la India haya reconocido la posibilidad práctica de la vida espiritual en el campo político. La India se considera como impotente y paralizada ante los cañones, los tanques y los aeroplanos de los ingleses; y adopta la no-cooperación porque se siente débil. Sin embargo, eso servirá para lograr el mismo objetivo si un número suficiente pone en práctica ese método. La India será liberada del peso aplastante de la injusticia británica. ⁸

El desafío no-violento a ciertas leyes estatales, cuya violación no implica violencia moral, puede además ser utilizado, en algunas circunstancias, como símbolo de una rebelión contra el Estado. Gandhi insiste en que hay que recurrir a la desobediencia civil solamente en casos extremos y por parte de ciudadanos “leales” a las leyes. Para él solamente aquellos que han aprendido a acatar humildemente las leyes, están en condiciones de determinar que ley debe ser violada, cómo y cuándo. Es precisamente en este punto donde Gandhi advierte el denominado “error himalayo”:

Antes que alguien pueda dedicarse a la desobediencia civil, debe haber sido respetuoso de las leyes del Estado (...) Únicamente cuando una persona ha obedecido escrupulosamente las leyes de la sociedad, está en condiciones de juzgar si alguna ley en particular es buena o justa, o es injusta y perniciosa. Sólo entonces tiene derecho a la desobediencia civil con respecto a ciertas leyes, en circunstancias bien definidas. Mi equivocación residió en no haber comprendido a tiempo esta limitación. Llame a la población a unirse a la desobediencia civil antes que estuviera calificada personalmente para hacerlo, y este error me pareció de la misma magnitud que las montañas del Himalaya.⁹

Esta modalidad de lucha no-violenta a gran escala, aplicable en el plano de las masas en situaciones donde las mismas están en condiciones de comportarse de forma moral y no-violenta sólo se logra a través de la *educación*. La vida del

hombre y de la sociedad puede ser encaminada hacia el logro de la libertad manteniendo tensas las riendas de su voluntad. La libertad no puede conseguirse más que por los lazos de la disciplina y el sacrificio de las ambiciones personales propias del *satyagrahi*. En otras palabras, con una debida formación y preparación es posible conducir a las masas a formas de lucha que satisfagan los requisitos de la *satyagraha*. La autonomía moral se constituye así en el fundamento de toda educación moral, del cómo vivir y actuar tanto en la vida privada como en la pública, pues, equivale a comprender la *ley* y utilizarla para fines sociales y colectivos.

Una nación de 350 millones de personas no tiene necesidad del puñal del asesino, no tiene necesidad del veneno, no tiene necesidad de la espada, de la lanza o del fusil. Le basta con tener su propia voluntad, con ser capaz de decir que “no”.¹⁰

Antes de que prosigamos con el pensamiento de Gandhi, resultaría plausible establecer una cierta inquietud analógica con el planteamiento socrático de la obligación política, donde *mutatis mutandis* no se logra romper con el hiato aparentemente insalvable de la obligación política como obligación moral. En el *Critón* de Platón, Sócrates se niega a salvar su vida quebrantando las leyes, su decisión no sólo está basada en la acítica aceptación de una vinculatoriedad jurídica, sino en el reconocimiento fáctico de un compromiso o vinculatoriedad preexistente -al menos tácitamente contractual- con la *polis*. En principio, queda abierta la posibilidad de un cierto fundamento moral previo a la mera vinculatoriedad cívica. He aquí, la confrontación de Sócrates y las Leyes:

¿Que acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos entonces, ¿a las leyes (...) las censuras algo que no este bien? <<No las censuro>>, diría yo (...). Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, podrías decir, en principio, que no eres resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus ascendientes. Si esto es así, ¿acaso crees que los derechos

son los mismos para ti y para nosotras, y es justo para ti responder haciéndonos, a tu vez, lo que nosotras intentamos hacerte? (...) ¿Te sería posible, en cambio, hacerlo, con la patria y las leyes, de modo que si nos proponemos matarte, porque lo consideramos justo, por tu parte intentes, en la medida de tus fuerzas destruirnos a nosotras las leyes, y a la patria, y afirmes que al hacerlo obras justamente, tú, el que en verdad se preocupa de la virtud.¹¹

Está visto que la decisión de Sócrates de obedecer a las leyes está fundamentada sobre la base de una *autonomía* moral. La obligación política en cuanto obligación es siempre moral aunque a la hora de decidir no parezca haber conexión con normas heterónomas. En la posición adoptada por Sócrates no existe aparentemente un desacuerdo o conflicto moral entre las vinculaciones cívicas y los imperativos morales, pues en rigor, está claro que para él prevalece el deber moral de obedecerlas. El sentido de lo justo y de ser libre, es precisamente, la obediencia incondicionada a la ley. La decisión de Sócrates es el resultado del reconocimiento de un imperativo moral precedente y procedente del fuero interno que sirve como fundamento a un deber cívico en el foro externo. La obligación moral está basada en los imperativos de una conciencia moral y autónoma.

En el planteamiento gandhiano, en cambio, las normas cívicas entran en aparente colisión con los imperativos morales, y de hecho la obligación moral de obedecer a las primeras contradice el imperativo de la obligación moral de obedecer a las leyes -sean éstas tenidas o no como "justas"-. El deber de obediencia está sujeto al carácter y jerarquía de los valores en conflicto respecto de normas concretas con los que se puede estar en desacuerdo ético. Es por ello, que la noción de *deber* en sentido lato, se halle condicionada dentro de las pautas de la cultura a la que se pertenezca, y asimismo cabe predeterminar la noción de deber como obligación sólo dentro de los límites de la propia autonomía. De esta forma el deber moral como producto cultural, surge una vez que la autonomía individual se distancia críticamente la colectividad a la que pertenece.

De acuerdo con esto, las normas cívicas carecerían de obligatoriedad moral y queda abierta la posibilidad de que deban ser desobedecidas. La desobediencia moral a la obligación política cobraría sentido en los casos de conflicto entre imperativos morales y obligaciones cívicas (jurídico-políticas).

Ahora bien, para Gandhi la desobediencia civil está justificada en el desafío abierto y no violento a una ley injusta tenida como contraria a la

razón moral que paradójicamente obliga a la obediencia. Negándose a obedecer la ley injusta del Estado, el *satyagrahi* quiere obedecer a la ley superior de la Verdad y la justicia. En este sentido, no hay diferencia entre la moral privada (individual) y la moral pública.

Gandhi, rechaza toda concepción dualista de la ética, sosteniendo la existencia de una sola moral, válida tanto para los individuos como para los grupos, y esta no es más que la moral del amor y de la Verdad, la cual prohíbe toda forma de violencia hacia los demás y prescribe asumir los sufrimientos en la propia persona siempre que esta sea la única alternativa frente al hecho de inflingirlo a otros.

Para defenderse, no hay ninguna necesidad de tener la fuerza de matar. Más valdría tener la fuerza de morir. Si estuviésemos perfectamente dispuestos a morir, no desearíamos ya ni siquiera oponer la violencia (...) Vivir libre (...), es estar dispuesto a morir, si hace falta, a manos del prójimo, pero nunca a matarlo. Sea cual fuere su razón, todo asesinato o cualquier otro atentado contra la persona es un crimen contra la humanidad.¹²

De esta manera, en una situación conflictiva se debe planear la lucha de manera tal que no amenace al adversario ni a sus intereses vitales (integridad física y psíquica). Como medio han de escogerse técnicas de lucha que conlleven a minimizar los sufrimientos que el conflicto pueda comportar al adversario. Por lo tanto, en una situación conflictiva se debe estar dispuestos a asumir sacrificios aún a costa del sacrificio de la propia vida. Haciéndose libre respecto a la muerte, el hombre se hace libre respecto a la violencia, al dominar la angustia de la muerte, adquiere el hombre el dominio su libertad que lo lleva a la no-violencia. “Para defenderse, no hay ninguna necesidad de tener fuerza de matar”.¹³ Es por ello, que no puede enseñarse la no-violencia a aquel que tenga miedo de morir y no tenga fuerza para resistir.

Finalmente, la condición que se requiere para que una sociedad pueda ser gobernada según la “ideología” de la no violencia es que la mayoría de sus ciudadanos hayan optado tras una macerada reflexión moral por la no-violencia. Gandhi considera que esta situación no se dará sin la educación efectiva que propicie la misma. El cambio cultural que se impone a nuestras sociedades, es pasar de una cultura de la violencia a una cultura de la no-violencia. Aquí, llegamos a la paradoja de la violencia como una “verdadera” utopía, pues, precisamente, en “ningún lugar” alcanza el fin al cual pretende

llegar. En ningún lugar realiza o aporta justicia ante los conflictos humanos. En este sentido, el hombre como partidario de la violencia persigue claramente una utopía.

En estos términos, nada importa tanto como que lleguemos a distinguir lo que *hemos llegado a ser*, un animal que combate a muerte a otros seres humanos, de lo que *debemos ser* si queremos sobrevivir: un ser racional y moral consciente de que compartimos un mismo destino: el de *ser humanos*. O bien cambiamos nuestra relación con los otros y con la violencia, o bien perecemos víctimas de comportamientos trasnochados. El *quid* esta en si logramos alcanzar la racionalidad y la fuerza moral suficiente para que se produzca el vuelco.

NOTAS

- ¹ Muller, Jean Marie. *Gandhi. La sabiduría de la no violencia*. Editorial Desclée de Brouver, S.A. Bilbao, 1995.
- ² Tagore, R. *El sentido de la vida. Nacionalismo*. Ediciones Aguilar, Madrid, 1967. Pág. 233-234.
- ³ Ibis. Pág. 339
- ⁴ Muller, J.M. 1990, Pág. 29.
- ⁵ Ibid. Pág. 61
- ⁶ Desde este punto de vista la no-violencia sigue siendo una violencia: una fuerza que se enfrenta a otra fuerza: la fuerza de la Verdad.
- ⁷ Ibid. Pág. 59
- ⁸ Ibid. Pág. 63
- ⁹ Gandhi. "Un error himalayo". En: Nuñez Florencio, R. *Sociedad y política en el siglo XXI. Viejos y nuevos movimientos sociales*. Editorial Síntesis. Madrid, 1993. Pág. 291-292.
- ¹⁰ Muller, J.M. 1995. Pág. 85
- ¹¹ Platón. Critón. Editorial Gredos. Madrid. Pág. 208.
- ¹² Muller, J.M. Pág. 33.
- ¹³ Ibid. Pág. 32