



Una reflexión sobre desobediencia civil y no-violencia

Francisco Fernández Buey

En estos últimos meses viene desarrollándose, en las páginas de los diarios italianos *Liberazione* e *Il Manifesto*, un interesantísimo debate sobre no-violencia y emancipación social. El debate fue suscitado por Fausto Bertinotti durante una intervención en el aula magna de la Escuela de Arquitectura de Venecia en ocasión del encuentro titulado “La guerra è orrore”, que tuvo lugar el 13 de diciembre de 2003. La motivación inicial era, obviamente, la actitud a adoptar ante la invasión de Irak y las denominadas “guerras preventivas”. Pero, en ese contexto, Bertinotti propuso reconsiderar el punto de vista tradicional de los comunistas y socialistas revolucionarios sobre la violencia, aludiendo a varios momentos de la historia y al papel jugado en ellos por los revolucionarios y resistentes. Pietro Ingrao, Marco Revelli y Ramon Mantovani, entre otros, recogieron el reto de Bertinotti y han hecho aportaciones de mucha enjundia al asunto. El asunto es hasta qué punto el marxismo y el comunismo del siglo XXI pueden y deben integrar la perspectiva de la desobediencia social y civil no-violenta. Personas vinculadas al movimiento alterglobalizador, y más concretamente al denominado “movimiento de los desobedientes”, que ha sido uno de sus puntales en las más recientes manifestaciones y concentraciones europeas contra la globalización neoliberal, como, por ejemplo, Luca Casarini, han intervenido en la controversia para aportar su experiencia desde los acontecimientos de Génova y subrayar que “frente al poder violento no basta con pasar a llamarnos no-violentos”.

Este debate (que puede seguirse en <http://www.rifondazione.it/ad/movimenti/non-violenza>) remite al menos a dos momentos anteriores. En primer lugar, a la controversia que se produjo en Europa y en América Latina, después de la muerte de Guevara en Bolivia, acerca de la necesidad y las posibilidades de una vía pacífica al socialismo; y, en segundo lugar, a la teorización (E.P. Thompson, Manuel Sacristán, etc.) del paso desde el antibelicismo tradicional al pacifismo durante las grandes movilizaciones contra las armas nucleares en la primera mitad de la década de los ochenta. Pero el debate de estos últimos meses tiene la particularidad de que, por primera vez de forma consistente y elaborada, activistas y políticos muy conocidos del área marxista y comunista, con experiencia además en muchas luchas sociales, se están tomando radicalmente en serio una tradición con la que, por lo general, habían chocado en épocas anteriores: la de la desobediencia civil no-violenta representada por Thoreau, Tólstoi, Gandhi y

Luther King, que, como se sabe, ha tenido raíces profundamente religiosas, o, si se prefiere decirlo así, pre-políticas.

Creo que vale la pena reflexionar, a partir de ahí, sobre el fondo del asunto.

I

No hará falta aceptar la idea de que la violencia es la comadrona de la historia, ni insistir particularmente en la observación de que, por lo general, los derechos no se otorgan sino que se conquistan (frente a la violencia de quienes no quieren ceder sus privilegios a los que dan forma de ley), ni siquiera aceptar la idea, tan extendida, de que entre derechos iguales decide la violencia, para ponerse de acuerdo en que existen circunstancias en las cuales la resistencia al mal social y a la injusticia obligan al desobediente y al resistente a ejercer ciertas formas de violencia defensiva. Sólo que hay violencia y violencia. Y hasta *el cordero de Dios* lo tuvo en cuenta. Por eso no son pocos los defensores de la desobediencia civil que actualmente admiten al menos cierta forma de violencia en el ejercicio de la misma.

Pero al decir esto, y tratar de concretar, hay que precisar más, obviamente, de qué violencia se está hablando, pues el lenguaje cotidiano no siempre distingue entre un concepto amplio de violencia (que incluye la violencia “estructural”, la violencia psicológica o moral, el denominado acoso moral, la violencia “simbólica” o la violación de una norma generalmente aceptada) y un concepto restringido de violencia que la identifica con el uso de la fuerza física sobre las personas o las cosas.

Una segunda precisión, que tiene en cuenta el carácter colectivo de la desobediencia civil y su intención ético-política, consistiría en admitir, de acuerdo con la psicología de masas, que cuando la desobediencia civil se presenta vinculada explícitamente a una práctica social emancipadora o liberadora es difícil excluir totalmente el uso de alguna forma “calculada” de la violencia incluso en su acepción *restringida*.

Para seguir dando toda su fuerza al término “civil” se tiene que entender aquí la palabra “calculada” no en el sentido de una instrumentalización o manipulación del medio que se emplea, sino en el sentido de la relación medios-fines, es decir, como previsión que no descarta el uso legítimo de alguna violencia (incluso física) pero que, precisamente por ello, se autocontiene y mantiene la violencia propia dentro de ciertos límites. Habermas, en su defensa moderada de la desobediencia civil como piedra de toque de la sociedad democrática, prefiere hablar de violencia “simbólica”, entendiendo por tal la implicación según la cual el desobediente viola la norma generalmente aceptada como medio de apelación a la mayoría para que ésta rectifique, aunque siempre recurriendo, en la expresión de la protesta, a los mismos principios constitucionales a los que la mayoría recurre para legitimarse.

De todas formas, más allá de las discrepancias que puedan darse (y que se dan) sobre si la no-violencia ha de ser o no sustancialmente constitutiva de la desobediencia civil, parece razonable aceptar el argumento de que no se podrá considerar “civil” el acto de desobediencia más allá de

cierto límite y que este límite sería la presencia en la conducta del desobediente de una violencia entendida como estrategia premeditada que desprecia los derechos fundamentales y la libre formación de la voluntad democrática.

II

Es cierto que los defensores históricos de la práctica de la desobediencia civil criticaron en términos generales la violencia física y se manifestaron en favor de la no-violencia. Esa es, en lo sustancial, la enseñanza de Thoreau, de Tolstoi, de Gandhi, de Luther King y de tantos otros. Pero también lo es que el objeto central de su crítica fue la forma extrema de violencia social o colectiva (la guerra) y señaladamente la violencia ejercida por los estados, que es la que genera mayormente otras formas de violencia social, colectiva. Esto no quiere decir que a ellos no les preocupara la violencia que los individuos singulares ejercen (o pueden ejercer) en la sociedad civil, en las relaciones interpersonales. Gandhi afirmó de manera muy taxativa que el hombre sincero que busca la verdad no puede ser violento *durante mucho tiempo*, que en la búsqueda de la verdad este hombre no tiene necesidad de ser violento y que pronto descubrirá que mientras quede en él el menor vestigio de violencia no conseguirá encontrar la verdad que anda buscando. Y Einstein, que tuvo a Gandhi por la personalidad más notable del siglo, se consideraba a sí mismo no sólo un pacifista, sino *militanter Pazifist*.

Pero este oxímoron einsteiniano, el ser un pacifista “que milita”, nos pone en la pista de la dificultad. La dificultad brota no sólo de la observación, tantas veces subrayada, de que Einstein tuviera que dejar de ser pacifista (al menos en ese sentido radical en que realmente lo era en los años veinte) cuando se impuso el nacional-socialismo y durante la segunda mundial, sino también de la afirmación del propio Gandhi, quien, en el mismo contexto en que hacía aseveración tan taxativa, no dejó de observar que “ser *honesto* es todavía más importante que ser pacífico”. Lo cual plantea sin lugar a dudas el espinoso problema ético-político de si se puede seguir siendo ético-políticamente *honesto* defendiendo al mismo tiempo la desobediencia civil y la no-violencia (en sentido estricto) en condiciones históricas tales como las que representaron el hitlerismo y el estalinismo.

III

A poco que se piense sobre esta dificultad, que pronto se convierte en dilema práctico, ético-político, se llegará a la conclusión, creo, de que en este ámbito, habrá que discutir en concreto, y racionalmente, sobre las distintas formas y grados de la violencia (desde la violencia individual, que ejerce una persona sobre otra, hasta ese grado extremo de violencia que es la guerra pasando por la violencia estatal) y sobre cuándo y en qué circunstancias se puede considerar moralmente justificada la violencia defensiva de una colectividad como último recurso frente a la violencia del Estado. La mayoría de los teóricos partidarios de la desobediencia civil han aludido a situaciones concretas así. Y, después de rechazar el recurso a la guerra, la violencia gratuita, el terror individual y el terrorismo organizado, han defendido la fuerza, el coraje, la resistencia activa y otras formas de violencia de intensidad más

baja a la habitualmente ejercida por los estados (desde la insumisión y el sabotaje a determinadas instalaciones hasta el boicot, la huelga y otras formas de resistencia masiva alternativas a los ejércitos y a la violencia institucional).

Es interesante hacer observar cómo, con el cambio de circunstancias, los ejemplos se vengan. Pues la duda que razonablemente cabe acerca de si se puede seguir siendo honesto defendiendo la no-violencia estricta en condiciones como las del nacional-socialismo o el estalinismo se está manipulando ahora, en este mundo globalizado, tanto para justificar la violencia estatal (y del Imperio) como para justificar cualquier tipo de violencia defensiva (o sea, incluso la que desprecia los derechos fundamentales y la libre formación de la voluntad democrática). Bastará, pues, con sugerir a la opinión pública que el desobediente o el disidente es un Hitler o un Stalin *en potencia* (como se ha dicho sucesivamente de Sadam Husein, de Milosevic, de Osama Bin Laden, etc.) para captar emotivamente voluntades en favor de la guerra o de la violencia estatal que se llama *preventiva*. Y, casi simétricamente, basta con sugerir que los servidores del Estado o el Estado mismo son “fascistas” para suscitar emociones identitarias que en última instancia se resuelven excusando, por comparación con lo que fue el fascismo histórico, un tipo de violencia moralmente inexcusable. Pier Paolo Pasolini captó muy bien, hace ya décadas, el efecto perverso de ese doble proceso manipulatorio en sus orígenes, pero hay que reconocer que, desde la guerra del Golfo pérsico hasta la invasión de Irak, tal efecto se ha multiplicado en el mundo y en el interior de los estados.

IV

Ya Freud advirtió, precisamente en respuesta a una aguda y preocupada pregunta del entonces “pacifista militante” Albert Einstein, que cuando se trata de la violencia social (no de la violencia individual) “se comete un error de cálculo si no se tiene en cuenta que el derecho fue originalmente violencia bruta y que el derecho sigue sin poder renunciar al apoyo de la violencia”. Esto es verdad en general, o sea, como descripción de lo que ha sido la génesis histórica del estado de derecho. Pero lo es también casi siempre en particular: como descripción plausible de lo que ha sido el origen y la evolución de la mayoría de las constituciones vigentes en nuestros estados democráticos.

Los críticos y desobedientes suelen referirse a esta situación de hecho (y a determinadas leyes que el estado de derecho hace derivar de la Carta Magna sobre la propiedad, la organización territorial, la financiación de las comunidades, las relaciones laborales o el status de ciudadanía) como “violencia estructural”. Y a pesar de la vaguedad de la expresión cuando se está hablando o discutiendo de violencia, ésta tiene un sentido: alude a un rasgo de la constitución de hecho, a la constitución material, esto es, a las constricciones no escritas (pero a veces escritas) que el estado impone para que no pueda ni hablarse ya, en serio, de asuntos directamente relacionados con la justicia social: colectivización de medios de producción, autogestión en la producción, independencia de tales o cuales comunidades respecto del estado existente, confederación, ocupación de viviendas deshabitadas

protegidas por el derecho de propiedad, forma de estado o reforma de la constitución vigente.

“Violencia estructural” no equivale, ciertamente, a “poder desnudo”, al nepotismo o cesarismo que prohíbe de manera explícita, y despóticamente, hablar de esas cosas a los ciudadanos. Es otro grado de violencia social, más sutil, íntimamente relacionado con la imposición de lo que ahora se llama “lo políticamente correcto”, que por lo general se ejerce contra los más débiles de la sociedad: un tipo de violencia al que el habla popular alude, con razón, cuando se dice que han sido *violentados mis (nuestros) derechos*. No que se me (nos) haya hecho violencia física directa, sino que se me (nos) ha acosado moralmente, y hasta acogotado, al repetirme y repetirnos, en nombre del estado y del derecho, que tales cosas (la reivindicación de la colectivización, de la autogestión, de la independencia, o incluso la reforma de la constitución) dichas, escritas o realizadas, pueden ser objeto de criminalización (o lo están siendo ya).

V

También la “violencia estructural” (el resto de la violencia originaria que existe en el derecho) del estado democrático representativo genera objeción de conciencia y, dependiendo del número de los individuos que sienten *violentados* sus derechos, desobediencia civil. Antes o después, ésta, la desobediencia civil, tiene que hacer frente a la discusión *en concreto* de los actos de violencia *defensiva* y de sus grados. Y tiene que enfrentarse con ello no porque el desobediente se haya manifestado previamente a favor de la violencia en abstracto (que no suele hacerlo), sino porque la violencia estructural del estado tiende a convertirse en violencia explícita, incluso en las democracias representativas, cuando el número de los desobedientes que expresan su clamor en la calle alcanza una dimensión o una fuerza que sin poder ser identificada aún con el “soberano” empieza a ser mayoritaria en sectores sociales importantes o en partes del territorio del estado.

Quiero decir con esto que el rechazo moral de la violencia o la afirmación por principio de la no-violencia como respuesta a la violencia existente no agota la cuestión, de la misma manera que mi predisposición por principio a poner la otra mejilla en caso de agresión individual no agota la reflexión acerca de qué debo hacer en el caso de que me vea involucrado en una agresión a otro y yo mismo tenga que intervenir en el conflicto para tratar de evitar la violencia que se ejerce sobre otra persona más débil. A partir de ahí siempre cabrá la discusión sobre si, en consonancia con mi principio moral, lo civil, en ese caso, es que me limite a llamar a la policía (que tal vez tardará en llegar) o si es más civil unir mi fuerza ahora mismo, en el momento en que se produce el acto, a la del más débil para repeler la agresión. La duda que pueda haber a este respecto es igualmente predicable de situaciones en las que intervienen, de un lado, colectivos de desobedientes y, de otro, el estado. Existe un acuerdo muy generalizado en que esta duda debe resolverse de manera positiva aceptando que hay situaciones en que el uso de la violencia defensiva está moralmente justificado. Entre esas situaciones se incluyen, sin polémica apenas, la resistencia organizada en Francia, Italia,

Alemania, España, Portugal y Grecia frente a las distintas variedades del fascismo o en la Palestina actual la resistencia contra la violencia que ejerce el estado de Israel.

Pero se podría decir que si, en general, la ley áurea de la violencia es la réplica infinita, *la mimesis*, como la ha llamado Eligio Resta, en el caso de los enfrentamientos particulares entre los colectivos desobedientes y el Estado se produce una tendencia psico-social que aparece también en las democracias representativas. Se trata de una reiterada dinámica que lleva, primero, de la violencia *mínima* que supone, por ejemplo, el huevo lanzado a la solapa del representante del “soberano” a la represión policial de colectivos enteros que en principio se consideran más bien no-violentos; luego, desde el estupor que esto último produce en las filas de los desobedientes, al enfrentamiento abierto (no siempre deseado); y, finalmente, desde el enfrentamiento abierto en la calle a la afirmación del poder en el sentido de que la violencia represiva no sólo está justificada porque se hace en nombre del “soberano” sino también porque lo quiere el derecho (legítimamente ejercido por la autoridad). Una muestra reciente de esta dinámica es lo que está ocurriendo con el actual movimiento antiglobalización que defiende la desobediencia civil.

La existencia de estados democráticos puede ser una condición apreciable, y que debe apreciarse, para la autolimitación de los desobedientes, para atemperar la insumisión y hacerla discreta, esto es, funcional al ideal de la democracia y a la coherencia de los medios respecto de los fines propuestos. Y, en efecto, es esta autolimitación lo que nos lleva a considerar indecentes aquellas acciones que, basándose en la crítica (justa) de los déficits del estado democrático representativo, producen voluntariamente la muerte de inocentes, degradan la condición humana y se equiparan (o superan) a la violencia ejercida por los estados, como ocurre de hecho en ciertos casos de terrorismo.

VI

A veces se objeta que la palabra “terrorismo” ha sido siempre manipulada por el poder y por los medios de comunicación dominantes (y aún más desde el 11 de septiembre de 2001) y que esta manipulación tiende a exculpar el terrorismo de los estados y a diluir bajo un mismo término la violencia menor ejercida en nombre del derecho de los pueblos a la resistencia (o de la lucha por la liberación de naciones sometidas) con el terror propiamente dicho. Lo cual es cierto. No obstante, una vez hecha la denuncia de tal manipulación, y aún desde la comprensión simpatética de la finalidad que persiguen los desobedientes que se sienten ninguneados por el Imperio o por el Estado, siempre cabe la posibilidad de llegar a una definición analítica de “terrorismo” o a una descripción del mismo superadora de la vieja lógica que opera en función de la igualmente vieja polaridad guerrera entre amigo y enemigo. Esta definición o caracterización descriptiva del terrorismo incluye actos de violencia contra el derecho a la vida y otros derechos de las personas (asesinatos, atentados, extorsiones, secuestros), actos *estratégicamente* concebidos, que repugnan a la conciencia moral en general, y a la conciencia política en particular, con independencia de la finalidad declarada. Este es el

tipo de violencia que el desobediente no debe aceptar si quiere seguir siendo "civil".

Es cierto que hay un uso ideológico e instrumental del término *terrorismo* entre los mandamases e ideólogos de la cultura europeo-occidental, los cuales, ya para empezar, ignoran esa otra cara del terrorismo que es el terrorismo de estado. Y es sano denunciar este uso ideológico desde un punto de vista ético-político. Pero dicho esto y hecha la denuncia, queda el hecho de que el terrorismo no es sólo una palabra: es una realidad, dolorosamente sufrida por personas concretas, de carne y hueso. El terror y el terrorismo no dejan de existir porque observemos que su realidad no coincide con aquello que denota la palabra ideológica que emplean los que mandan, ni deja de ser una realidad porque otros llamen al mismo hecho lucha armada o resistencia. Más allá de los usos instrumentales de la palabra, y una vez hecha la crítica de la instrumentalización, es posible acordar, por análisis y argumentación racional, lo que significan, al menos para todos los que hablan una misma lengua (o saben traducir elementalmente de otras), "terror" y "terrorismo". Este significado es independiente del color ideológico o político de quienes practiquen el terror o el terrorismo. Una cosa es la crítica del discurso y otra negarse a aceptar lo que dicen los diccionarios. Lo que dicen los diccionarios sobre "terror" y "terrorismo" puede y debe ser corregido por la crítica del discurso, obviamente, pero no hasta el punto de que haya que aceptar la inversión completa del sentido de las palabras, que es lo que se acaba haciendo a veces por el malestar que produce la ideologización de la civilización que se considera propia.

VII

Un marxista no debería tener dudas sobre la defensa de la no-violencia cuando el centro del debate es el nivel más alto de violencia: la guerra. Y aún menos dudas en la era nuclear y de las armas de destrucción masiva que se emplean contra poblaciones civiles. La duda que queda, y sobre la que hay que pensar es la siguiente: si la existencia de los estados democráticos (que sabemos demediados) es o no condición suficiente para cerrar la discusión sobre toda forma de desobediencia que incluya la violencia *defensiva*. Pues de la misma manera que la violencia defensiva es considerada moral y jurídicamente admisible en el ámbito de las relaciones privadas, ésta, la violencia defensiva, puede presentarse aún, en la esfera pública, como un deber moral en aquellos casos en que, declarándose democrático el estado, hay dudas serias y fundadas sobre la legitimidad del consenso que ha producido la constitución, sobre la ocupación de territorios en litigio, sobre el establecimiento de bases militares, sobre la usurpación de tierras que fueron comunales o sobre la imposición forzada de leyes internacionales que enajenan derechos no escritos de determinadas poblaciones o minorías.

En todos esos casos, que no conviene mezclar con el de la guerra propiamente dicha, la desobediencia no dejará de ser civil si, en última instancia, como último recurso, inducida o provocada por la violencia de los estados (o del Imperio), se ve obligada a recurrir a determinadas formas de violencia defensiva. Pero, incluso en este caso, el desobediente (marxista o

no, cristiano o anarquista) hará bien recordando, desde el punto de vista moral, la advertencia de Albert Camus en *El hombre rebelde* sobre el revolucionario que se convierte en policía. Y desde el punto de vista ético-político, el colectivo desobediente tiene que saber que el recurso a una violencia de grado equivalente o superior a la de los estados hará de su desobediencia una actuación tan incivil como la de muchos de los “soberanos” que en el mundo han sido. Desde ahí se podría concluir como lo hacía no hace mucho el filósofo vasco Xabier Etxebarria recordando el aniversario de la muerte de Gandhi (y frente a uno de los terrorismos realmente existentes):

Si estamos convencidos de que lo ideal sería regular nuestros conflictos con estrategias no violentas, debemos criticar duramente todas aquellas que nos retrotraen a situaciones de mayor violencia institucional. Y deberíamos igualmente idear formas institucionales de enfrentamiento a la violencia que al menos se tomaran en serio aquello que tiende a decir el que justifica su violencia: que lo hace con el mínimo de violencia necesaria y como último recurso.

*Tomado del capítulo dedicado a desobediencia civil en el libro *Guía para una globalización alternativa* (Barcelona, Ediciones B, 2004).