

La No-violencia al servicio de los Derechos Humanos

CODHEM

Diciembre de 2008

-128-

En la defensa y promoción de los derechos humanos observo tres niveles conceptuales y prácticos.

En primer término tenemos a los defensores de las garantías plasmadas en la Constitución. Su labor consiste en hacer que las leyes sean obedecidas. Cumplen una función necesaria pero muy por debajo de lo que se espera de nosotros. De hecho, no les interesan mucho los derechos humanos y creen más en el texto escrito que da seguridad. En la misma estela hacen cumplir los reglamentos y otras leyes secundarias. Son los positivistas, que señalaría como marineros de nuestro gran paquebote.

En segundo término, tenemos aquellos que conocen las declaraciones, los pactos y otros instrumentos creados para ensalzar los derechos humanos. Atienden todo aquello que es referido en esos documentos y, a partir del articulado estudiado, proclaman su defensa de los derechos humanos. Se confunde aquí también lo que son los derechos humanos de lo que son las transcripciones en formato semejante al legal de estos valores universales.

Finalmente, tenemos al eticista que ha encontrado en los derechos humanos una fuente para una nueva ética. Es idealista, cree en la conciencia y en la razón. Navega en alta mar y se guía con las estrellas. Es el capitán de nuestro navío. Nos lleva más allá de las costas seguras, para llegar a un mundo nuevo. Se apoya sobre los valores de justicia, de verdad, de autonomía y otros sin contar con una referencia física que serviría de esqueleto del sistema moral que saldrá algún día de sus lucubraciones, de su acción paralela, de sus sacrificios. Este último es el verdadero promotor de los derechos humanos, lleno de entusiasmo por la vida, presto para dar el servicio a quienes lo necesitan, generoso en su auxilio a la humanidad, desprendido de intereses personales.

Reflexiones sobre la No-violencia

Esta tercera categoría de hombres y mujeres íntegros ha desarrollado para la acción, a través de los siglos, un método que descansa en una filosofía de la vida llamada No-violencia. La acción no-violenta transforma el medio social de acuerdo a la moral de los Derechos Humanos.

En nuestro medio cultural o moral, la No-violencia no cabe aún. Miedo a lo novedoso, temor a la acción, ignorancia de sus tácticas, objetan la eficacia del medio, son las varias posturas adoptadas consciente o inconscientemente por quienes blanden ante el poderoso.

La No-violencia es ante todo una manera de ver el mundo; disciplina, osadía, dignidad, son los pilares de la acción no-violenta, siendo la verdad y la justicia las pilas de su filosofía.

-129-

Buscar la verdad y declararla es uno de los primeros pasos que se nos pide demos para cambiar el medio hecho de mentiras, de ocultamientos, de calumnias. Decir la verdad es una tarea que requiere preparación psicológica y moral. Nuestra debilidad se esconde detrás de la mentira como parte de nuestro bagaje social, mentira mil veces repetida. Adquirir la fortaleza para decir la verdad es, por consiguiente, uno de los primeros esfuerzos que se nos demanda para enfrentar las violaciones a los Derechos Humanos. Mientras sufrimos el temor a las consecuencias de las afirmaciones o negaciones verdaderas, no habrá siquiera esperanza de paz en el mundo, porque la paz es el ideal hacia el que tendemos.

Buscar la justicia es el segundo pilar de esta novedad de vida. La injusticia está muy extendida y hemos perdido la sensibilidad hacia ella. No nos parecen injustas tantas prácticas comerciales, políticas, educativas y hasta religiosas. Volver a construir esta sensibilidad es entonces el paso inicial que nos costará mucho tiempo ya que estamos, sin saberlo a veces, envueltos en la injusticia. La injusticia es extensa y ya no la vemos o la ocultamos cerrando los ojos ante este mal que corroe nuestras vidas. Mal más grave aún es sostener la injusticia, por ejemplo, dando limosnas a los mendigos de nuestras calles, que de este modo seguirán siendo mendigos. Así es como escarnecemos la dignidad de estos seres marginados. A veces somos cómplices de la injusticia cuando no reaccionamos ante ella. Alumnos que aceptan a un mal maestro porque facilita el pase al nivel siguiente. Profundicemos en esta exploración: somos injustos cuando aceptamos beneficios de la injusticia. Es aceptar una curul levanta dedos sin compromiso social.

Ante tantas formas de mentiras y de injusticias ¿qué esperamos? El miedo y la ignorancia de nuestro poder, poder de nuestra conciencia, nos protegen y nos hunden en la mediocridad moral. La No-violencia nos salva de este escenario degradante.

¿Qué es la No-violencia? Intentemos una definición, aun cuando la No-violencia es ante todo acción. La observación de las acciones no-violentas y de los no-violentos en acción nos permite decir que la No-violencia es una búsqueda y una sabiduría que da sentido al destino de cada cual y a la historia de la humanidad, una manera de vivir y de actuar respetuosa de los hombres y de la naturaleza y una manera de luchar respetuosa del adversario – pero sin excluir la presión o la coacción—y abierta a la negociación y a la reconciliación.

La densidad de esta definición nos pide desmenuzar cada elemento para que nos sirva de arranque para la acción transformadora del medio, creadora de una nueva civilización.

La búsqueda es el movimiento permanente del no-violento que desenreda la mentira y la injusticia, ahí donde se esconde desde mi propio corazón hasta en las figuras más sobresalientes de nuestro entorno. “Uds. los que vigilan, no se duerman”, decía el salmista. El no-violento, el defensor de los derechos humanos es este vigilante: tú y yo reunidos hoy para celebrar el reconocimiento de la existencia de Derechos Humanos. El escritorio es útil, pero a veces es un estorbo que me ancla. Necesito ser impulsado y el impulso viene de otros hombres.

Es una sabiduría. El descubrimiento de Tolstoï que influyó tan dramáticamente en la vida de Gandhi nos da la señal que nos orienta hacia esta sabiduría. Tolstoï decía, retomando el texto bíblico en el evangelio de San Mateo: “No resistan al mal con el mal”. Esta breve expresión ha creado mundos y ha sido base de múltiples acciones. El mal produce el mal y se desenvuelve una espiral que conduce a la muerte. Resistir al mal con el bien, con el amor, con la verdad es el camino lleno de sufrimientos que aceptamos para la conversión de quienes creen en la violencia y los regrese al justo camino.

La No-violencia da sentido. ¿Cuál es la función del ser humano en esta vida? Los pensadores filósofos y espirituales lo han dicho: estamos aquí

para dar sentido, dar significación para que todo sea recogido en una cultura de altas cualidades morales.

Precisan la orientación de este dar sentido: nuestro destino es el amor, según y para los no-violentos y, en segundo lugar, da sentido al medio social en el que nos desenvolvemos. ¿Por qué esta sociedad? ¿Por qué esta familia? ¿Por qué la cultura? ¿Por qué la justicia?

Luego es una manera de vivir y de actuar. Recordemos que la No-violencia es una filosofía, una estrategia y una táctica. Acabamos de vislumbrar algunos datos para reflexionar, pasemos ahora a la acción. Una manera de vivir: es vestirse, hablar, bailar, cantar, marcados por la búsqueda que nos ocupa. Hoy se habla del *desdesarrollo* porque hemos visto y vivido la destrucción que este seudo “progreso” nos ha aportado. Demos un ejemplo para calificar esta manera de vivir. San Basilio decía: “este par de zapatos que no usas pertenece al que anda descalzo”. Pregunto ¿en el México de hoy, en crisis o no, es posible hacer demostraciones de lujo? La austeridad demandada ya por Juárez a sus colaboradores, esta sana medianía, pertenece al mundo de la No-violencia. Es hora de deshacernos de lo superfluo.

Estas acciones, este hablar, este mandar siempre es respetuoso del otro, porque el otro es un ser humano hecho de razón y de sensibilidad. Nuevo entorno, aquel en el que no hay palabras disonantes porque éstas no respetan al otro, en las que no hay acciones bravuconas porque se respeta al otro y se sabe que él, aun en sus manifestaciones brutales, es un ser humano en el que hay algo bueno. La fe, la confianza en que en todos los hombres hay algo de bondad es esencial para llevar a cabo la acción no-violenta y reducir el mal.

No olvidemos la naturaleza. Está también en nuestro plan de acción. No es necesario hacer aquí una descripción de la violencia con que actuamos hacia la naturaleza, es de todos sabido y vivido. Es no-violento dejar el coche y caminar; lo es separar los desechos; lo es también plantar y regar, no maltratar a los animales (°Qué crueldad en nuestros rastros!) Lo es disfrutar de su paz, de su silencio para regresar a nosotros mismos.

Finalmente es una manera de luchar. Lo que vimos hasta ahora ya es una lucha por los derechos humanos, pero nos adentramos en un mundo de conflictos en el que actuaremos con los medios de la No-violencia. Habrá

que hablar con quien comete una injusticia o tira un papel en la calle o deja encendido su radio hasta altas horas de la noche y viola mi derecho. Dialogar es el primer paso en este proceso de transformación del mundo. Habrá que aprender a dialogar como hay que aprender todo lo que constituye la No-violencia. Como los soldados que se entrenan permanentemente para estar listos en caso de necesidad, el no-violento se entrena también para actuar cuando se presente la ocasión o cuando la crea.

No abandonemos el diálogo demasiado pronto, las defensas son fuertes y vencer el obstáculo del orgullo es tarea de largo alcance pero puede ser una puerta cerrada. Si hablamos específicamente de los derechos humanos, el diálogo, también por eso, puede ser difícil. ¿No han dicho algunos que los derechos humanos no existen? ¿Cómo vas a convencer a quien se aferra a lo material para que adopte una vida de valores superiores? Regresando un momento a lo que se planteaba al inicio, entendemos ahora porque algunos defensores de los derechos humanos se limitan al texto escrito, temen el diálogo que matiza, que suaviza, que resuelve, que es ético.

La Comisión de Derechos Humanos del Estado de México ha creado una herramienta poderosa para hacer que el diálogo se dé, aun cuando haya muchas dificultades para ello: la mediación. La mediación aporta un elemento nuevo en el conflicto. Interviene una tercera persona que equilibra las posiciones, que hace reconocer la verdad que hay en el otro. Todos, en algún momento de nuestra vida nos hemos encontrado con la necesidad de esta tercera persona, a veces hemos sido esta persona. La experiencia de estas acciones es más que suficiente para hacernos ver este camino de la No-violencia activa.

Podríamos extendernos más sobre la simple definición de la No-violencia; no es el caso ahora. Deseo que desarrollemos en nosotros la fe en la existencia de la razón en el otro. Desde el principio, la resolución de los conflictos es la entrada a la promoción de los derechos humanos, es finalmente una manera de vivir.

Tolstoi iluminó a Gandhi

Publicado en la revista *Logos*, Vol. 37. No. 110,
año 37, México, mayo-agosto de 2009.
ISSN: 1665-8620, Universidad La Salle.

La tranquilidad es una deshonestidad del alma
Tolstoi, en octubre 1857.

El pensamiento de Gandhi fue influido grandemente por León Tolstoi, particularmente por su libro *El Reino de Dios está en ustedes*. Siguiendo las enseñanzas de su maestro, el ya viejo Tolstoi, el joven Gandhi fundó una comunidad en Johannesburgo en la que se pretendía vivir los valores aprendidos.

Lev Nikolayevich Conde Tolstoi (o Tolstoy) muere en noviembre de 1910. En el mes de septiembre de ese año se carteó por última vez con Gandhi que vivía, abogado en aquel entonces, en el Transvaal. Se conocen varias cartas del seis de septiembre, del ocho, del 15. Gandhi se enteró entonces por una parte de la *Carta a un Hindú*, escrita en 1904 no dirigida a él pero con un contenido propio de sus intereses. Este hindú a quien va dirigida la carta es C.R.Das un agitador que se convirtió hasta ser un colaborador próximo a Gandhi. Ya conocía *El Reino de Dios está en Ustedes* desde 1894, donde había encontrado la raíz de la No-violencia. Tolstoi llama a Gandhi como *el Hindú*, pero al final de su vida el 20 de abril de 1910 lo reconoce como Gandhi.

La *carta a un Hindú* es un testamento espiritual del tolstoísmo. En él, proclama, una vez más, el principio de la no-resistencia al mal. Principio que en esta moral es imperativo y no sólo justificable. Es este versículo leído en Mateo capítulo quinto, el así llamado, *Sermón de la Montaña*, el que más influyó en su vida. Y efectivamente, para los luchadores por los derechos humanos, encontramos en este capítulo las enseñanzas básicas de la No-violencia. En este texto se nos indica quienes son los “buenos”: los que saben sufrir, los que perdonan las injurias, los que aman a sus enemigos. Los malvados hablan de sí y oprimen.

Entre sus escritos, especialmente aquellos que expresan su filosofía, están *¿Qué debemos hacer?* Que sólo nombramos aquí ya que *El Reino de Dios está en Ustedes* llena todo el espacio de *reflexión*. Sin embargo, en varias de sus páginas en *El Reino* hace referencia a esta otra obra. Para conocer toda la filosofía de la vida de Tolstoi es útil recordar sus autobiografías dadas en sus grandes novelas pero también en textos breves como son *Infancia y Adolescencia*.

Reinaba en Rusia por aquel entonces una corriente de pensamiento utilitarista social con la figura de Belinsky (1811-1848) y hasta el extremo de la violencia en Pisarev (1840-1868) para quien el arte sirve sólo para pensar en cómo resolver los problemas del hambre y de la desnudez de la población pobre de Rusia. También es bueno recordar los estragos que produjo la invasión de Napoleón en 1812¹, unos años antes del nacimiento de Tolstoi en 1828.

De alguna forma, Tolstoi responde a los violentos. ¿Es posible defender con violencia al prójimo de una violencia que sufre? Pregunta generosa de muchos que desean ayudar a su prójimo. Desgraciadamente, dice Tolstoi, no es posible saber si mi violencia no será peor que la violencia que sufre el que la sufre. No es confiable. “En caso de duda, abstente”, reza el dicho ético que aplica Tolstoi al caso presentado además bastante frecuente. Se ha considerado que la violencia no es aceptable en las relaciones entre individuos, es decir, en un marco privado pero que en defensa de la mayoría que es de gente buena, sí se puede recurrir a la violencia contra los malhechores a pesar de que esta visión se opone a la ley del amor. Está claro que ni Tolstoi, ni Gandhi aceptan semejante aberración. La ley del amor es universal y el amor a los enemigos es el principio de la No-violencia. “La No-violencia no consiste en amar a los que nos aman. La No-violencia comienza a partir del instante en que amamos a los que nos odian. Conozco perfectamente las dificultades de este gran mandamiento del amor” (Gandhi, sf, 34). Observamos aquí una pequeña diferencia entre los dos pensadores. Tolstoi dirá que el verdadero sentimiento cristiano es el de la verdad y de la belleza, cuando Gandhi hablaría más bien de amor y de verdad. No son excluyentes sino que por un momento

1 Su papel sostenido en la cultura rusa puede ser visto en *La guerra y la paz* de Tolstoi.

su jerarquía de valores difiere, si es que difiere; porque cierta filosofía nos enseña que verdad y belleza son universales y pueden convertirse el uno en el otro. La verdad debe buscarse en una lucha para alcanzar la conciencia del hombre (método de la No-violencia activa de Gandhi). Los poderes civiles o religiosos que nos subyugan nos alejan de la verdad obligándonos a creer lo que ellos imponen para mantenerse en su poder (*Cfr.* Tolstoi, 1909, 12).

Para Tolstoi, la guerra ruso-japonesa en 1904-1905 es verdaderamente la gran guerra donde aparecen las violencias: “la amplitud de sus oscilaciones, acciones y reacciones, el alcance de los medios, el contagio de su locura” (Porché, 2004, 330)². Este conocimiento de la violencia desatada vino a confirmar las convicciones que se había hecho acerca de la paz y de la No-violencia. Él trató por sus medios de neutralizar esta violencia y lograr que se abdicara de la fuerza bruta.

Una escena, particularmente, le despertó más la conciencia no-violenta. Una secta antigua, los *Dujobors*³, intentaba vivir como Tolstoi lo había preconizado en sus libros. Esta secta fue vejada por el poder imperial (entiéndase el Zar). Sus ideales eran la castidad, el vegetarianismo, la ausencia de bebidas alcohólicas y del tabaco; pero lo que ciertamente molestaba a la policía “propagaban la tesis de que todos los bienes del mundo deberían disfrutarse en comunidad” (Torres, 1965, 266). El desorden que vivimos proviene de condiciones económicas como aparece claramente en este ejemplo.

Hay personas que afirman que la violencia es buena y más aún que es mandada a los cristianos. La primera reacción es manifestar que no vale la

2 Esta guerra desató los poderes expectantes de extensión. Rusia perdió esta guerra y apenas terminada surgió en Rusia una revuelta que se considera hoy el anuncio de la Revolución de 1917. Al instalarse los gobiernos de la URSS, todo el planeta tuvo que reubicarse ante poderes nuevos. De ahí la importancia (la verdadera gran guerra) dada por Tolstoi a esta guerra.

3 Fueron intensamente perseguidos por la Rusia zarista, ya que se negaban a reconocer la autoridad estatal. A finales del siglo XIX, León Tolstoy consiguió que cerca de 8.000 miembros de esta secta fueran trasladados a un territorio deshabitado de Canadá, concretamente a Saskatchewan. En la actualidad, los *dujobors* no son bien vistos por las autoridades de ese país, ya que entre sus prácticas se halla la negativa a pagar los impuestos (<http://www.terra.es/personal/flromera/quien.htm#h16>).

pena responder a este argumento porque los que lo sostienen han negado su filiación cristiana y se han creado un Cristo a su medida.

El segundo argumento regresa a Cristo, que nos dijo que pusiéramos la otra mejilla y que diéramos la capa, pero nos dicen que habiendo hombres malvados en nuestro mundo si nos ponemos en su lugar hacen más daño a la sociedad. Este argumento no se sostiene porque divide la humanidad en buenos y potencialmente malos, cuando de hecho somos todos iguales y hermanos. Por otra parte, sería muy difícil separar los buenos de los malos. Además es muy delicado aplicar un castigo porque a los cristianos nos han enseñado que no podemos usar la fuerza contra los malvados.

Un tercer argumento dice que si es cierto que no podemos recurrir a la fuerza en un caso individual, esta limitación es levantada cuando se trata de defender a un prójimo afectado por la violencia. A eso respondemos que lo que ya hemos visto sobre el riesgo de cometer una mayor violencia o mayor maldad es aplicable aquí.

Luego, algunos aceptan el mandamiento de no-resistencia al mal pero no atribuyen a este mandamiento ningún valor absoluto como le han dado los sectarios y nombra a los Cuáqueros, los Menonitas para hoy y a los hermanos Moravianos, los Waldenses, los Albigenses ayer.

Finalmente, un argumento frecuentemente utilizado y más efectivo consiste en evitar la respuesta. Se hace creer que no vale la pena seguir discutiendo algo tan trillado. (*Cfr.* Tolstoi, 2003 b, 15-17).

En una acción más positiva, Tolstoi responde a los que dudan de la validez de la no-resistencia al mal. Muchos son los escritores, afirma, que se opusieron a aquellos que juzgaban negativamente a los que no querían hacer la guerra. Desde las Escrituras hasta el sentido común sabemos que debemos no resistir al mal. Por eso, Lanza del Vasto nos dice: “La resistencia espiritual consiste en contraponer frente a un mal, un bien igual y apropiado, en lugar de otro mal de la misma naturaleza y signo contrario” (Lanza del Vasto, en Morales, 2008, 16 b).

Desgraciadamente, en el estudio de la verdadera doctrina cristiana este aserto debería haber sido examinado y rechazado o aceptado después de este examen, pero nada de eso ocurre, se lamenta, Se guarda un silencio difícil de calificar. Y los trabajos existentes son ignorados u olvidados.

El realismo crítico y la espiritualidad en la época de Tolstoi se desarrollaron bajo la pluma de Lemontov⁴. Esta orientación tomó cuerpo como corriente en Dostoyevsky y Tolstoi. Este último se dio a conocer como uno de escritores mayores de la literatura universal con sus dos grandes novelas *La guerra y la paz* y *Ana Karenina*. Monumentos que develan al alma rusa y se extendían hasta la psicología del ser humano, el hombre universal, trabajo que realiza con la mayor objetividad (Cfr. A.J.H., 1989, vocablo *El arte de la literatura*). Entre los novelistas de su tiempo mostró su creencia en el destino histórico: consiste en creer en una aparente libertad por simple ignorancia de las leyes históricas cuando somos conducidos a un destino desconocido.

Tolstoi se formó en la universidad de Kasan, pero no pudo aceptar este modo de aprender institucionalizado, rígido y acartonado propio de las instituciones de educación. Más adelante nos confesará que el sistema filosófico que más le ha impactado es el escepticismo: “Imaginaba que fuera de mí no había nada, nadie, ni nada existía en el mundo, que los objetos no eran objetos sino imágenes que aparecían solamente cuando ponía atención en ellas” (Hofmann, 1969, 86).

Aristócrata individualista se volteó contra sus raíces “odiando y despreciando a la aristocracia que mancilló su alma (...), Tolstoi se acoge(rá) al campo a su vida sana y lo adoptará como su ‘gran mundo’” (Kallinikov, 1942, 123) se convirtió tendiendo hacia la vida campestre, simple y pobre (las ciudades crean “condiciones subnormales y artificiales”). Soñaba con este ideal y afirmaba que la vida del campo no sólo es una forma de vivir sino que es la única vida en la que pueden manifestarse las cualidades humanas más elevadas, que su familia nunca le permitió poner en práctica, lo que le ocasionó mucho sufrimiento. Por lo contrario, su vocación se volcó en contra de sus ideales “un hombre sensual que al fin de su vida se transformó en un puritano intransigente (“Seremos amigos y podré besarla... No, eso está mal. Desde ahora, por el contrario, no miraré a las mujeres” (Hofmann, 1969, 88), un hombre con singular vitalidad que temía la muerte casi en cada paso” (E.J.Si, 1989, vocablo *Tolstoy*). El

4 Mijail Yurevich Lemontov (1814-1841).

vegetarianismo se impuso como doctrina esencial, ya que se observó que no se podía matar ningún ser vivo, la decisión se tomó para no caer en complicidad con el crimen (*Cfr.* Porché, 2004, 281). Abandonó su carrera para hacerse simple escritor de ficción. En su vida intelectual y religiosa llegó a ser un cristiano radical y crítico. Difundió esta opción a través de sus múltiples publicaciones y manifestó en todos ellos su rechazo a la propiedad privada y su negación de las instituciones “creadas por el hombre” como son los gobiernos y las Iglesias, y podemos añadir, las ciudades porque afirma, acerca de las muchas defensas o protecciones instaladas en las casas de las ciudades, que “las personas que viven en condiciones naturales, no en ciudades, viven sin protección. Notemos que habla de “naturales” para calificar la vida del campo donde sí se puede vivir. “Van quedando atrás las alabanzas a la cultura moderna oponiendo como salvación el espíritu del campo, aprendiéndolo en contacto amoroso con las capas bajas del pueblo, los *mujiks*⁵ especialmente” (Guillén, 1985, 61). Gandhi adoptó también esta visión.

Su experiencia le enseñó también que los ricos (°Ay de los ricos!, dice Santiago) se marginan de este proceso de liberación. “Así es como la información que he recogido acerca de la actitud de las clases ricas no sólo en Rusia sino en Europa y en América, hacia el esclarecimiento de la cuestión de la no-resistencia al mal me han convencido de que en las clases ricas existe una actitud curiosamente hostil hacia el verdadero cristianismo” (Tolstoi, 2003 b, 14). Gandhi no lo manifiesta de la misma forma sino que siendo hombre activo, actúa así cuando deja a los emisarios del gobierno para atender a su cabrita que se quebró la pata.

Se adelanta aquí a un movimiento que tomará cuerpo después de la IIª Guerra Mundial con los llamados objetores de conciencia. Cuenta que unos campesinos fueron enviados a Georgia para ser soldados: no querían servir. Fueron torturados, fueron acosados, algunos murieron, pero servir (se entiende servir en el ejército) no, pedían irse, regresar a sus tierras porque no querían herir a nadie, todos somos iguales, el mismo Zar es un hombre como nosotros. Se preguntaban más adelante: ¿por qué pagar impuestos? ¿Por qué puede él exponer nuestras vidas y luchar contra hom-

5 *Mujik*: campesino ruso.

bres que no han hecho daño a nadie? No seremos soldados, afirmaban. Todo eso ocurrió a principios del siglo XIX.

Hubo sin embargo una verdadera conversión: No fue la noticia de la resurrección de Cristo lo que más impresionó (por ser esto opuesto a la razón, afirma él) a Tolstoi, sino estas palabras de Jesús: ‘Y les digo, no resistáis al mal’ (Mt. 5, 39). Palabras que determinaron igualmente a Gandhi cuando se enteró del mensaje de Tolstoi sobre esta cita bíblica. Esta no-resistencia al mal con el mal acarrea sufrimiento que Gandhi considera esencial en esta lucha. Los sabios siempre lo han indicado “la condición invariable del amor el soportar las heridas, los insultos y la violencia de toda clase sin resistir al mal con el mal” (Tolstoi, 2007, 14). Precisa que para hacerse oír hace falta hablar desde el Gólgota “estampar la verdad con el sufrimiento, o mejor aún – con la muerte” (Tolstoi, 2003 a, 155). Gandhi en la presentación de la *Carta a un Hindú* muestra cómo Tolstoi indica el mismo camino de la No-violencia: “el amor se manifiesta en el sufrimiento” (la traducción al inglés dice *selfsuffering*) y así cambia el odio expresado en la violencia en amor, factor de unidad entre los hombres. Esta ley del sufrimiento no acepta excepción y se aplica a los grandes problemas de la humanidad. El verdadero luchador no-violento no busca la muerte de su enemigo sino más bien ofrecer la suya propia. Vencer puede ser vencer muriendo.

El mal al que no podemos dejarnos someter es entre otras la penosa situación del pueblo ruso (observemos que se aplica plenamente a nuestra situación actual en México). ¿Cómo es posible que un pueblo trabajador, de buena salud, inteligente sea dominado por un puñado de holgazanes, más si éstos son del mismo país, de la misma raza? Este grupo de dominadores es calificado “como inmensamente inferior a los (afligidos) en su moralidad religiosa”. (Tolstoi, 2007, 9). Y la lucha no se dará en forma rápida, por ejemplo, negándonos a participar en las actividades gubernamentales, sino conquistando poco a poco áreas de libertad más amplias, más derechos políticos y conduciendo en las elecciones a los amigos del pueblo y, sobre todo, enemigos de la violencia. Ya que de lucha se trata, leemos: “Para vivir honradamente hay que luchar siempre, extraviarse, debatirse, detenerse, lanzarse de nuevo, luego detenerse otra vez y batallar eternamente para reconquistar lo que se ha perdido. La tranquilidad es

una deshonestidad del alma” (Tolstoi, 1857⁶, en Porché, 2004, 140-141). Esta frase en toda su belleza nos sitúa exactamente en el corazón del tolstóismo y de la acción gandhiana (Cfr. Porché, 2004, 140). La No-violencia es lucha por la verdad y la justicia con los medios del amor que buscan en el otro la misma bondad escondida pero siempre presente, origen del encuentro que resuelve los conflictos.

Siguiendo el ejemplo de Tolstoi y sus enseñanzas desde unos quince años, Gandhi crea en el Transvaal una comunidad rural llamada *Granja Fenix* y un poco más tarde fundó una segunda comuna llamada *Granja Tolstoi*.

Tolstoi es un brillante escritor. Tuvo la capacidad de describir la realidad de su experiencia en efectos de movimientos y de dibujo. Además, sabe profundizar en la psicología de sus personajes, lo que le permite seguir su camino hacia la búsqueda de la verdad. Nos enseña que la libertad de las personas sólo se alcanzará cuando cada persona individualmente haya alcanzado la libertad. Hace pensar en Bakunin (1814 - 1876) quien afirmaba lo mismo desde el punto de vista, ahora sí, totalmente anarquista. En algún lugar Tolstoi desarrolla la metáfora de un barco que, perforado con pocos hoyos, se llena de agua poco a poco y finalmente se hunde. Esta doctrina sigue el mismo movimiento, poco a poco, un hombre por aquí y otro por allá se convencer de la nueva verdad por un camino espiritual que después distribuyen a su entorno por el ejemplo de la vida que llevan. Considera que en un momento, dado que son tantos los que se han convertido, que la difusión de la verdad involuntariamente es asimilada por todos.

Esta “teoría”, apunta, es novedosa. Refiere este aserto a la concepción cristiana de la vida. Esta visión es la expresión del poder del alma sobre el cuerpo. Introduce así el tema del amor, que será central en sus escritos y también en los de Gandhi. Este amor rebasa nuestra inclinación al mal debido a nuestras pasiones. Esta nueva vida cristiana se encuentra en un más alto nivel que la religión que se vivía en su entorno. Esta nueva concepción no puede ser impuesta, se asimila lenta y libremente por dos vías, la interna que es espiritual, la externa que proviene de la experiencia. Expre-

6 Esta frase fue escrita en una carta dirigida a la condesa Alejandra Tolstoi en octubre de ese año.

sa su contenido con el texto bíblico: “No disputará ni gritará, ni oirá nadie en las plazas su voz. La caña cascada no la quebrará, ni apagará la mecha humeante” (Mt. 12:19-20). Desmenuza esta perícopa en los términos siguientes: “Este camino nos lleva a la perfección interna en la imitación de Cristo y exterior en el establecimiento del Reino de Dios” (Tolstoi, 2003 b, 22). De este Reino no sabemos su llegada, porque todos la podemos vivir en nuestro interior y, por consiguiente, depende de cada quien. El amor para él no es (solamente) el amor a tal o cual objeto sino que va hacia el principio de todo lo que es Dios. Y así se construye el Reino de Dios que está en nosotros. El encuentro se da porque, dice él, “la esencia del alma es el amor” (Tolstoi, 2003 b, 42). Y dirá también que es irreconciliable este deber del amor que desmenuza en mansedumbre, olvido y paciencia con la obligación de matar hombres semejantes a nosotros o aun de pueblos diferentes que son también hombres y hermanos. Todo eso tratado en sus escritos pero no reconocido como interesante por los críticos. Lamenta que sus lectores no hayan encontrado que esto es lo más importante.

Gandhi lo afirma. “Si el amor o la No-violencia no es la ley de nuestro ser, todos mis argumentos se hacen añicos” (Gandhi, sf, 13) y luego con optimismo nos asegura que sin amor habríamos desaparecido todos los hombres. “La que rige a la humanidad es la ley del amor. Si la violencia, o sea, el odio nos hubiera regido, nos habríamos extinguido hace muchísimo tiempo. Y, sin embargo, la tragedia de ello es que en la llamada civilización, los hombres y las naciones se conducen como si la base de la sociedad fuese la violencia” (Gandhi, sf, 16). Optimismo porque ve que la vida sigue en la tierra a pesar de tanta violencia. Para Tolstoi, el amor es una fuerza que lucha por unir todo y así se crea la cultura y las naciones viven. Y si hubiera dudas, Tolstoi se refiere a varias religiones y a las sabidurías para confirmar que si muchos piensan de la misma forma, en muchos lugares distintos y en tiempos alejados los unos de los otros, quiere decir que es la naturaleza humana la que se manifiesta y que estamos ante la verdad. Esta revelación tiene consecuencias políticas. Esta verdad como todas las verdades es obstaculizada por los poderosos, porque saben que si esta verdad cundiera, su poder se desvanecería. A veces, esta lucha contra la verdad se cubre de violencia que es odio, en palabras de Gandhi.

Estos planteamientos no son de ningún modo mojigatos, sino que llevan a una crítica de los sistemas sociales en los que nos encontramos envueltos.

“Esta explicación del sentido de la vida (...) podría remplazar los preceptos más que inseguros de la seudo religión y de la seudo ciencia con las conclusiones inmorales deducidas de ellas y comúnmente llamada ‘civilización’” (Tolstoi, 1908, 9). Crítica demoledora del ambiente social del que quería liberarse.

Esta “creación” del Reino de Dios depende de la acción de los hombres. Hoy vivimos el parto que nos anunciaba el Nuevo Testamento, pero terminará como el alumbramiento en el que ocurre el nacimiento. Debemos hacerlo, nos increpa porque el Reino de Dios está dentro de Uds. No se requieren fuerzas especiales para lograr este objetivo, basta con ser lo que somos o, mejor, lo que Dios quiso que fuéramos: razonables, justos y atentos a nuestra conciencia (*Cfr.* Tolstoi, 1968, 276). Esta moral descansa sobre el principio: “No hagas a los demás lo que no quieres se te haga a ti”. Narra varias de las manifestaciones del mal: trabajo sin sentido, hambre, frío, ignorancia, robo, encarcelamiento, tortura y muerte. Esta moral es sencilla, dice. Y cualquiera la puede entender desde el niño más pequeño, lo que nos hace pensar que es un precepto verdadero. No se puede refutar esta ley porque los sabios nos la han dado, sino porque el Hombre (Cristo) nos lo ha enseñado, pero, sobre todo, porque está escrita en nuestro corazón. Además, hoy por hoy sabemos mejor que antes qué es lo que estamos haciendo y para qué lo estamos haciendo. Podemos cerrar los ojos, podemos apagar nuestra conciencia, pero hay un momento en el que despierta y todos somos capaces de ver la importancia que cada quien tiene y la responsabilidad anexa. Desgraciadamente, existe una clase media (en la Rusia de Tolstoi y ciertamente también hoy entre nosotros) que recibe órdenes de arriba y se cree fuerte hacia abajo. Este pequeño poder envenena y la servilidad pasma. Este es el principio de la pérdida del sentido de la responsabilidad. La “culpa” del atraso moral de nuestros pueblos no reside principalmente en factores exteriores a nosotros, sino a nosotros mismos. El temor a la acción nos agobia, el temor a actuar como pensamos nos degrada. Tema éste que será tomado por Gandhi mostrando y actuando de tal forma que su revolución no-violenta descansa sobre la nueva responsabilidad tomada por cada quien, origen de acciones que transforman la sociedad. Y toma un ejemplo para ilustrar este fenómeno social: “Todos los hechos de violencia de los tiranos desde Napoleón hasta el menor comandante que dispara contra una población puede ser explicado solamente como un efecto tóxico de su poder absoluto sobre

estos esclavos” (Tolstoi, 2003 b, 114). El ejemplo es tomado de la situación vivida en Rusia en tiempo de los Zares, pero podemos aplicarlo, de nuevo, en muchas circunstancias o condiciones que vivimos permanentemente. En pocas palabras, el poder intoxica y produce acciones de locura. Es esto también una reflexión anarquista plenamente justificada.

No se queda en la reflexión teórica sino que propone y actúa las tácticas, vueltas a tomar por Gandhi y el día de hoy ampliamente estudiadas y aplicadas en hechos de injusticia que demandan la acción de los no-violentos. “Sólo queda una cosa: luchar contra el gobierno con las armas del pensamiento, de la palabra, de la forma de vivir, sin hacerle concesiones, sin entrar en sus filas, sin contribuir al aumento de su fuerza. Sólo eso es necesario y, probablemente, tendrá éxito” (Tolstoi, 2003 a, 12). Resumimos así en pocas palabras el contenido de *El Reino de Dios está en Uds.* donde Tolstoi critica severamente a los poderosos que masacran a sus pueblos para defender a los ricos.

Más dramático, aún es esta observación: “El poder selecciona y atrae a los peores elementos de la sociedad” (Tolstoi, 2003 b, 94). Es una invitación a cumplir el proyecto de Gandhi en el que el poder debe ser distribuido. Nunca dejar que uno solo sea dueño de todo el poder. Esta visión choca de frente con el principio opuesto proclamado por nuestros políticos, que afirman ‘que el poder no se reparte’. La revolución no violenta encuentra aquí una de las pistas importantes de su desenvolvimiento. Su crítica se extiende al cristianismo en el que no sólo se practica esta forma de dominio. Este método se ha utilizado no sólo para extender el poder de los poderosos en el cristianismo, sino que también se logra la conquista del otro por este medio.

Para querer para sí el poder, se requiere amar el poder y este amor es inconsistente con la bondad y sí consistente con los vicios de orgullo y crueldad. La bondad no se da con el poder.

Nos vinculamos así con la desobediencia, método gandhiano por excelencia. Las imposiciones (lo que hace mal al oprimido) del poder no son cristianas por lo que debemos desobedecerlas. Por este medio, atacamos la autoridad del estado porque se sostiene sobre estos gravámenes alejados del mensaje evangélico.

Los tribunales (violencia legal) castigan en forma de venganza lo que es contrario a la ley del amor que se nos enseña y el efecto en el hombre así castigado es justo lo contrario de lo esperado. Este castigo no reforma, más bien corrompe.

En esta estela, Tolstoi se refiere a la organización social. Reglamentar, aplicar leyes significa recurrir a la fuerza. Fuerza que se aplique al otro para que haga cosas que no le gustan, y ciertamente el que se impone no desearía que se aplicara sobre él este mismo poder. “En consecuencia reglamentar significa hacer a los demás lo que no quisiéramos sobre nosotros, es decir hacer el mal” (Tolstoi, 2003 b, 92).

La parábola de los vendimiadores es invertida en nuestra manera de vivir. Se nos dice: “buscad el reino de Dios y lo demás les será dado por añadidura” y Torres Bodet concluye: “Pero nosotros buscamos ‘la añadidura’ y es natural que no la encontremos” (Torres Bodet, 1965, 284).

Esto es el cristianismo de Tolstoi en el que identifica a Dios con el bien. Y aparece ahora el lema que marcará a Gandhi. El ideal perseguido y el deseo de servir tuvieron por marco la “no-resistencia al mal”. Aclaremos aquí que la cita bíblica ofrece dos versiones. Puede decir “el mal” o “el malo”. El comentario exegético de la Iglesia Católica dice que es preferible traducir como malo, dado el modo muy concreto de expresarse de San Mateo en su evangelio de donde extraemos la sentencia (Piro, 1950, 68). El malo es el que quiere aprovecharse de nosotros, por eso el texto sigue diciéndonos que le demos más al que nos quita algo. También táctica de la No-violencia. Al que te quita, da más. Este camino abre la conciencia del otro, que no encuentra justificación a este gesto tan contradictorio. Es la otra mejilla o la otra... como lo indican los exegetas. Esto otro es la conciencia. Una y otra vez hasta que el adversario se canse, nos ofrecemos a sus agresiones.

No todos han aceptado esta visión que adoptó Tolstoi y los críticos manifiestan que la búsqueda de esta moral lo ha desviado a veces de su mayor valía, la del artista (Cfr. Hofmann, 1969). Tal vez desde un ángulo “materialista”, porque para Tolstoi está claro: “El Evangelio está fundado en el amor, la vida social en la violencia” (Porché, 2004, 303). Buena apreciación que coloca a la violencia exactamente donde está y desde donde viene: la violencia es un fenómeno social, no es propio del instinto del ser

humano. La violencia es aprendida individual y socialmente por lo que nos da el medio vital.

La línea de pensamiento seguida nos lleva a considerar a Tolstoi como un anarquista. “Me consideran anarquista, pero no soy anarquista, soy cristiano. Mi anarquía consiste únicamente en la aplicación del cristianismo a las relaciones humanas” (Tolstoi, 2003 a, 231). Muy claro se define: “El cristiano es independiente de la autoridad humana porque reconoce sólo la autoridad de Dios. Su ley, revelada por Cristo, la reconoce dentro de sí y voluntariamente la obedece” (Tolstoi, 2003 b, 82). El cristianismo racional y crítico sostiene esta postura. Esta conversión transformó su lugar de residencia, la finca Yasnaia Polyana, en un lugar de peregrinación, lo que no gustó a los familiares.

Tolstoi, gran hombre, era débil. Hasta en cosas esenciales como el principio de la no-resistencia al mal, centro de sus ideales, que tanto influyó en Gandhi, lo hizo objeto de su prédica pero para evitar escenas en su casa se retuvo en acciones propias de esta ley que quería universal. Nos acordamos de que su vida matrimonial y familiar fue muy frustrante para él a pesar de la generosidad de su esposa Sofía que fue la escribana de toda su literatura.

A pesar de todo, Tolstoi nunca aceptó que se le tildara de anarquista porque en aquel entonces los anarquistas eran destructores violentos, terroristas. De todos modos, su simplificación de la vida, el reemplazo de la propiedad por un comunismo libre es parte de la regeneración moral que encabezó. “Debía tener una habitación que fuera mía, la limpiaría yo mismo y la mantendría inmaculada. No obligaría a nadie trabajar para mí: ¿caso no es mi igual?” (Hofmann, 1969, 87). “El señor de Yasnaia Poliana, enemigo de la violencia, adalid de la no-resistencia al mal (es bueno saber que ya en 1893 había escrito un “manifiesto” así llamado: no-resistencia al mal), era rebelde a todas las transacciones y demoledor del orden establecido, no con las armas, sino con la autoridad de la convicción” (Torres, 1965, 267). Aún joven llamaba la atención a los poderosos, les recordaba su deber de estado y les indicaba los límites de su autoridad y hablamos de personajes importantes: Alejandro III y Nicolás II, vivos y dueños del poder absoluto. Ocultaba de alguna forma sus reclamaciones en el formato escolar que había adoptado.

Lo mismo puede decirse de Gandhi, que transformó a su pueblo con una nueva energía contra, diría, “el caos establecido”, en palabras de Mounier⁷. Si en la Rusia de Tolstoi, la India de Gandhi y la Francia de Mounier se ha generado este caos, la acción para liberarnos de tanta injusticia, desorden, violación de los derechos deberá tomar cuerpo sin las armas mecánicas, sino con las armas de la conciencia, en términos de Gandhi.

Esta revolución social iniciada en Gandhi y vivida anteriormente y de manera incompleta por Tolstoi, sí plenamente aceptada y vivida por *El Arca de La Borie Noble* de Lanza del Vasto es un decrecimiento⁸. “La civilización, en el sentido real del término (acordémonos que Gandhi pone esta palabra entre comillas porque duda ¿Quién no? Del error esencial cometido en los que promueven esta “civilización”) consiste no en la multiplicación sino en la restricción deliberada y voluntaria de los deseos. Eso sólo es lo que promueve la felicidad verdadera y la felicidad alegre y acrecienta la capacidad para el servicio” (Settel, 1995, 77). La felicidad para Tolstoi está en una “honrada inquietud”. Es decir lucha y trabajo apoyados en el amor. Y, por oposición, un amor orientado hacia sí es la infelicidad (Cfr. Porché, 2004, 140).

Esta dimensión anarquista es la que más influyó tal vez sobre Gandhi, que desarrolló en teoría y en práctica la desobediencia civil en África y en la India. Thoreau, en la misma estela, también fue guía del pensamiento gandhiano. La figura del *swaraj* (acordémonos de Walden), población, villa autónoma, debía crear una sociedad en la India descentralizada. Este ideal no se realizó en la India pero podemos nombrar aquí el Orden laico de *La Borie Noble* donde sí se llevó a cabo este proyecto después de que su fundador Lanza del Vasto hubiera conocido personalmente a Gandhi. El modelo, por consiguiente, no es solamente teórico sino que tenemos varias

7 Para este tema, ver el artículo Juan Parent, “De Gandhi a Mounier”, en *Actas del I Congreso internacional de personalismo comunitario*, Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, 2005, pp. 187-190.

8 Los partidarios del decrecimiento estiman que los modos de vida deben cambiar radicalmente, descubriendo una simplicidad voluntaria para iniciar nuevos modos de producción y de consumo respetando correctamente los ecosistemas (ver *Alternativas non-violentes*, n. 144, 3^{er} trimestre 2007).

comunidades que siguen de manera distinta el concepto de autonomía. Es también útil recordar que este movimiento llamado *Sardovaya* siguió con Vinoba Bahva (1895-1982) y por Jan Prakash Narayan (1902-1979) que en su amplio peregrinar redistribuyeron las tierras contando con la voluntad de los terratenientes: movimiento de autonomía de los pueblos. Se apunta que “en 1969 una quinta parte de los pueblos de la India se declararon por el *Gramdam* (movimiento para la reforma agraria con la autonomía local) y aun cuando en mucho se quedó en proyecto no realizado, representa tal vez el más extendido compromiso de las ideas básicas del anarquismo en el mundo contemporáneo” (E.B., 1898, vocablo *doctrinas socioeconómicas*).

Ante la destrucción del medio por una industrialización acelerada, Gandhi se ha preocupado a su modo. La creación de los pueblos independientes (*swara*) es la respuesta: “La industrialización en una escala masiva necesariamente conduce a la explotación pasiva o activa de los pueblos (*village*) en la medida en que los problemas de la competencia y del mercadeo se instalan. Por consiguiente, tenemos que concentrarnos sobre el pueblo haciéndose auto protegido” (Gandhi, 1966, 43). Y en otra oportunidad Gandhi desarrolla más la misma idea: “Hablando en forma estricta, ninguna actividad o industria es posible sin cierta cantidad de violencia. No importa que tan poco es (...) Lo que debemos hacer es minimizarla hasta la mayor extensión posible (...) Por consiguiente, quien cree en el *Ahimsa* se compromete a trabajar en ocupaciones que lleven consigo la mínima violencia” (Gandhi, 1959, 36). Y nos encontramos con Tolstoi: “Arranqué una flor y la tiré. Hay tantas que no me dio pena. No valoramos esta belleza incomparable de los seres vivientes y los hacemos morir sin remordimiento, no sólo a las plantas, también a los animales y a las personas. Hay tantas... La cultura –la civilización– no es otra cosa que la destrucción de estas bellezas y su sustitución. Pero ¿con qué? Con tabernas, con teatros” (Tolstoi, 2003, 111). Se entiende que estamos ante una auténtica ecología profunda (*deep ecology*) planteada por ambos autores aún cuando Gandhi pone matices, sabiendo que debe salvar el futuro. Siendo más agresivo aún perdería los contactos establecidos con Inglaterra y perdería la guerra no-violenta. Este dato práctico debe ser tomado en consideración por los luchadores no-violentos. Hay un estira y afloja necesario, propio de todo diálogo, arma central de la No-violencia activa. Gandhi ya conocía la industrialización, de ahí su mirada recelosa hacia este peligro, Tolstoi, por el contrario, aún no la había conocido, por eso se va contra lo que para él eran situaciones inaceptables. Nos acordamos que en el principio del siglo XX

todavía las familias “bien” no iban al teatro (y más tarde tampoco al cine) por ser pecaminoso lo que ahí se hacía y decía.

Son más las influencias que recibió Gandhi: nombremos a Ruskin que será objeto de un estudio posterior y a Rousseau cuya imagen colgaba de su cuello cuando no tenía más de 15 años. Era como un escapulario en el que veía a su patrono.

CODHEM

-148-

Reflexiones sobre la No-violencia

Bibliografía

- A.J.H. (1989), *Encyclopaedia Britannica*, tomo 23, Vocablo *El arte de la literatura*, Chicago, 15 ed.
- Anónimo.(1989), *Enciclopedia Británica*, Tomo 28, Vocablo URSS, Chicago, 15ª ED.
- E.B. *Encyclopaedia Britannica*, tomo 27, vocablo *doctrinas socioeconómicas*, Chicago, 15 ed.
- E.J.Si (1989), *Encyclopaedia Britannica*, Tomo 28, Vocablo *Tolstoy*, Chicago, 15 ed.
- Gandhi (sf), *Reflexiones sobre el amor incondicional*, Buenos Aires, Longseller, 125 p.
- Gandhi, M.K. (1966) “The Village Reconstruction”, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, p. 43, citado por Christopher Key Chappel (1995), *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*, Dehli, 146 p.
- Gandhi, M.K. (1959) “My socialism”, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, p. 36, citado por Christopher Key Chappel (1995), *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*, Dehli, 146 p.
- Guillén, Pedro (1985), *León Tolstói, Romain Rolland, Martin Luther King*, México, UNAM, 167 p.
- Hofmann, Michel-R. (1969), *Leo Tolstoy*, Genève, Minerva, 110 p.
- Kallinikov, José (1942) *Tolstoy* (Vida íntima), Buenos Aires, Santiago Rueda editor, 274 p.)
- Lanza del Vasto (1963), “Carta al Papa Juan XXIII”, en Morales (2008), *Lanza del Vasto: el ayuno de Roma*, en *Acontecimiento*, N. 86, pp. 15 -18.
- Morales (2008), “Lanza del Vasto: el ayuno de Roma”, en *Acontecimiento*, N. 86, pp. 15 -18.
- Pirot, Louis y Albert Clamer (1950), *La Sainte Bible*, Tomo IX, Paris, Letouzey et Ame, 612 pág.
- Porché, François (2004), *León Tolstói*, Buenos Aires, Losada, 378 p.
- Settel (1995), *The book of Gandhi's Wisdom*, Secausus, Citadel, 157 p
- Tolstói L. (1857), *Carta a la condesa Alejandra Tolstói*, citada por François Porché, *op.cit.*, p. 140.
- Tolstói, L., (1908), “Carta a un Hindú”, <http://www.forget-me.net/Tolstoy/lettertohindu.pdf>, 2008
- Tolstói, L. (2003 a). *Diarios 1895-1910*, México, Era, 482 p.
- Tolstói, L., (1968), *On civil disobedience and non-violence*, New York, New American Library, 302 p.
- Tolstói, L., (2003 b), *The Kingdom of God is within you*, en 8tkw10.txt en jackeden@yahoo.com, 142 p.
- Torres Bodet, Jaime (1965). *León Tolstói*, México, Porrúa, 323 p.

Anexo sobre la no resistencia

1. Extracto del catecismo de la no resistencia (www.globusz.com/ebooks/Kungdom/00000013.htm)

La doctrina de la no resistencia al mal por la fuerza ha sido profesada por una minoría de hombres desde la fundación del cristianismo

Pregunta.- ¿De dónde deriva la palabra “no-resistencia”?

Respuesta.– Del mandamiento, “No resistáis al mal” (Mt 5:39)

P.- ¿Qué expresan estas palabras?

R.– Expresa una elevada virtud cristiana impuesta por Cristo.

P.- ¿La palabra “no-resistencia” debe ser tomada en el sentido estricto, es decir, entendiendo que no debemos ofrecer ninguna resistencia ante cualquier mal?

R.– No; debe ser tomado en el sentido exacto dado en la enseñanza de nuestro Salvador – es decir no devolver mal por mal. Debemos oponernos al mal por todos los medios justos en nuestro poder, pero no con el mal.

P.- ¿Los antepasados permitían la resistencia al mal, por el mal?

R.– Sí, pero Jesús nos lo prohibió. Los cristianos en ningún caso pueden llevar a la muerte a su prójimo que ha hecho un mal ni tampoco hacerle algún mal en respuesta.

P.- ¿Puede matar o mutilar en defensa propia?

R.– No.

P.- ¿Puede ir con el juez con la demanda de castigo para el malo?

R.– No. Lo que hace a través de otros lo hace él mismo.

P.- ¿Puede pelear en conflicto con enemigos foráneos o perturbadores de la paz?

R.– Ciertamente no. No puede tomar parte en ninguna guerra ni en la preparación de la guerra. No puede hacer uso de armas mortíferas. No puede oponer daños a daños, que esté solo o con otros, en persona o a través de otras personas.

2. *Lo que yo creo* de Tolstoi

“El texto que me dio la llave hacia la verdad fue el versículo 39 del quinto capítulo de Mateo. Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No hagáis frente al malvado.

El simple sentido de estas palabras súbitamente me iluminó; acepté el hecho de que Cristo daba exactamente el sentido a lo que decía; y entonces, aunque no había encontrado nada nuevo, todo lo que entretanto había oscurecido la verdad se retiró y la verdadera verdad se levantó delante de mí con toda su solemnidad. A menudo he leído este pasaje, pero estas palabras no habían llamado mi atención hasta ahora: “Pero yo os digo: No hagáis frente al malvado”. (http://www.nonresistance.org/docs_hm/~What_I_Believe/What_I_Believe.html)

3. Adin Ballou (citado por Tolstoi en el capítulo primero de *El Reino de Dios está en Uds.*)

En 1846, dos años antes del sermón de Parker sobre la guerra (*The New Crime Against Humanity: Un Sermón Predicado en el Music Hall*), el utópico ministro universalista Adin Ballou (1803–1890) publicó *Christian Non-Resistance*, un libro considerado una contribución principal a la teoría pacifista. La doctrina de Ballou de la no-resistencia tiene sus raíces en la enseñanza de Jesús de *no resistir al mal*. (uuhispano.blogspot.com/2008_02_01_archive.html).

La lucha no-violenta responde a las exigencias éticas

Juan María Parent Jacquemin

Publicado en la revista *Dignitas*,
publicación trimestral del Centro de Estudios de la
Comisión de Derechos Humanos del Estado de México,
Año II, Núm. 10, octubre-diciembre de 2009.

-151-

Para quienes no se han acercado prácticamente o sólo de manera intelectual a la No-violencia, ésta se confunde habitualmente con la pasividad. Lo que es totalmente equivocado ya que la pasividad y la cobardía se encuentran en un mismo polo en el abanico de opciones éticas. De ahí el título que anuncia la No-violencia como acción. El punto de partida es la observación de la maldad, la injusticia, la marginación, la violencia y la impotencia en la que nos arrastramos. Fácil es decir que no podemos, que el problema está en las estructuras o que los seres humanos así son. Se levanta entonces en este escenario el planteamiento mil veces repetido a través de los siglos y rara vez puesto en práctica: “No respondan con violencia al que hace el mal”¹. De ahí, en torno a esta oración universal, podemos seguir añadiendo más y más citas, de los grandes pensadores de toda la historia, específicamente aquellos que hablan y se comprometen dentro de una religión. Todas ellas buscan la justicia, el amor, la verdad de diferentes modos, todas son, por consiguiente, un camino hacia la respuesta que la pregunta implícita nos interpelaba.

A partir del versículo mencionado, subrayado por Tolstói, intentemos acercarnos a una definición de la No-violencia.

La No-violencia no es pasividad. La No-violencia arremete contra la injusticia y llama a las conciencias de los que hacen el mal y de los que la

La lucha no-violenta responde a las exigencias éticas

1 Mt. 5:39

sufren. Su acción es bipolar: los malhechores y los sufridos irresponsables. Los que aceptan el *statu quo*, los que aceptan la injusticia en silencio, los que se dejan conducir al matadero, los que se dejan explotar no son no-violentos porque han excluido de sus vidas la acción a favor de una falsa paz hecha del abandono de la humanidad. Quien se ha sensibilizado y se ha fortalecido no se deja dominar por la injusticia o la mentira.

CODHEM

-152-

Reflexiones sobre la No-violencia

La violencia que es el camino escogido por algunos ante los problemas enunciados (nótese que la No-violencia y la violencia luchan por el mismo objetivo) es un arma reaccionaria porque encarna lo tradicional: el odio, la división, la injusticia, el homicidio. La violencia no es revolucionaria. En algunos casos, la violencia es necesaria; desgraciadamente, los gobiernos que nacen de ella en general son represores. En efecto, durante las guerras se adquieren costumbres difíciles de eliminar luego. En el uso de armas de fuego o atómicas no se encuentra ningún progreso social, menos humano.

Al profundizar en esta filosofía, nos topamos con la revolución que nos llama desde las injusticias que nos agobian. Ante esto, la única revolución válida es la toma de conciencia que es medio y fin. Estoy seguro de que la última palabra de Mounier, si hubiera vivido, habría sido análoga a la de Péguy, a saber a que la única revolución que cuenta se da en las profundidades de la persona². En efecto, la idea central de la revolución, como concepto, es la instalación de la libertad; es decir, instituciones sociales y políticas que garantizan un espacio físico y psicológico donde la libertad puede manifestarse. Defender este espacio es luchar por los derechos humanos. Para ser yo necesito que el otro respete este espacio como yo debo respetar el suyo. El aserto de Juárez se inscribe en esta estela: el respeto al derecho ajeno... Así es como podemos retornar a Péguy, que afirma que la revolución social deberá ser moral o bien no habría ninguna revolución. El proceso consistirá en dar cada vez más lugar a lo consciente y menos a lo orgánico o, en otras palabras, cada vez más lugar para la cultura y lo político antes que para lo económico, afirmarán los pensadores de la Escuela de Francfort.

2 Jean Guitton. "Mounier avant Mounier", p. 17.

La revolución no-violenta, como la revolución violenta debe perseguir objetivos trascendentes. La primera característica de esta trascendencia está en las condiciones del medio para que los luchadores emprendan exitosamente la acción. La cultura será uno de los criterios más sensibles para tal fin. En la mente de Gandhi es claro que para vencer las imposiciones de la nación “no se necesita el puñal del asesino, no se necesita el veneno, no se necesita la espada, la lanza o el fusil. Basta con tener voluntad propia, ser capaz de decir “no”³. En otras palabras: “Hay que dar mejores medios de lucha a los que participan en ella: haciéndoles adultos”⁴. El adiestramiento a la acción no-violenta consiste principalmente en saber actuar independientemente, es decir ser maestro de sí mismo para poder proceder en grupo de manera eficaz. Aquí se ubica la relación fin-medios. La tentación es grande de aceptar que el fin justifica los medios cuando el resultado, el fin, es la mayor libertad del grupo social. Esto significa que la situación social después de la revolución debe ser mejor que antes de ella. Marcuse se equivocó. Y lo explica al decir que para alcanzar tal objetivo deben edificarse condiciones que faciliten su realización. Pero se dirige, sin saberlo, expresión gandhiana por excelencia hacia la visión no-violenta, cuando indica que el fin debe estar vivo en los medios.

Por otra parte, refutar lo establecido sólo puede darse si la parte actuante ha demostrado su propia racionalidad. Será una autoridad que respete la dignidad de los hombres y que creará las estructuras donde podremos vivir como personas.

Y Marcuse sigue guiándonos en esta reflexión. Subraya el triple sentido de esta racionalidad. Se debe “preservar y mejorar los logros productivos de la civilización; define la totalidad establecida en sus mismas estructuras, tendencias básicas o relaciones; su realización ofrece una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia”⁵. Referirse a las estructuras,

3 Muzandar, Harida T. *Gandhi versus the Empire*, p. 305 en Herbert, *Lo que verdaderamente dijo Gandhi*, p. 142.

4 Albert Béguin. “Tâches présentes à Esprit”, p.23

5 Marcuse. *El hombre unidimensional*, p. 236.

como lo hace, refuerza la idea de que la No-violencia es un modo mucho más adecuado de hacer la revolución ya que no destruye sino que construye; respetamos las estructuras fruto de los siglos de cultura. La simple “predicación” crea un sentimiento de culpa, pero no cambia la sociedad. Para que este cambio se dé, hay que combatir las causas del mal que se han incrustado en estas estructuras. La acción va dirigida a las conciencias, desmontando los mecanismos que engendran la explotación entre los que hemos visto arriba: la capacidad de decir no.

El marxista sostenía el sistema hasta que se manifieste algún “progreso” hacia la nueva sociedad anárquica. Por el contrario, el *satihagrahi* (luchador por la verdad, de forma no-violenta) no debe esperar que el Estado sea abolido para actuar. Crea las asociaciones voluntarias y se opone a la autoridad cuando es impuesta. Así, cualquier sistema será impugnado por la No-violencia a través de la acción directa. El *satihagrahi* construye desde el primer momento un sistema paralelo que asume los principios de la No-violencia.

La palabra

La No-violencia es el espacio del diálogo o de la palabra y la violencia calla la palabra. Es un deber político, defender el lenguaje porque su corrupción nos invade. Y se adelanta cada día más a prisa. La corrupción del lenguaje conduce a la pérdida de la fe en lo que oímos y vemos y el paso siguiente es la violencia como resultado de este debilitamiento de la lengua. La violencia transgrede y profana; frente a ella la palabra es catártica en cuanto permite que el vínculo entre las personas se restituya para volver a dar al afectado su señal de vida y lo restablece como “existente”; es volver a darle su importancia. Devolver la presencia de la palabra valora al otro que puede escucharse, con quien se intercambia una mirada. Luego se reanuda el diálogo y restablece lo humano. Humano que nos es común a todos, la palabra hace viva la similitud entre todos, la fraternidad y desaparece las diferencias. Regresemos al valor del diálogo posible cuando aceptamos la premisa citada. Podemos añadir además que por este motivo, al tener la facultad de razonar, somos iguales y ninguno puede imponerse a los demás como una autoridad.

Veamos un vocablo que trastorna. La palabra “pacifismo” en los medios no-violentos es tachada de despreciable. En efecto, en el concepto pacifismo

damos sentido solamente a la vida física, reducimos al hombre a esta sola dimensión. Y si regresamos a las afirmaciones de lucha (revolución) como manifestación esencial de la No-violencia podemos afirmar que los que desean, los que quieren luchar por la paz y el derecho, dejen de ser pacifistas.

Aun cuando la No-violencia es lucha y puede llegar a la coacción sobre los malhechores, la diferencia entre ésta y la violencia coercitiva de los violentos lo es a tal grado que la palabra coerción no es aplicable a los dos casos por la diferencia de contenido entre una y otra forma de acción.

Se respeta al hombre en una situación, no se le respeta en otra. La coerción no es destructiva.

-155-

El dolor

Otra diferencia muchas veces subrayada por Gandhi y vivida por el que en la coerción no-violenta, el actor acepta de antemano los sufrimientos que sus demandas y sus exigencias provocarán reactivamente. No hay No-violencia sin dolor. Por el contrario, los violentos infligen sufrimientos a sus oponentes, quieren voluntariamente producir este dolor. La lucha no-violenta, como se aprecia, es más fuerte que la resistencia violenta. El sacrificio es parte importante de ella así como la intrepidez. Tomar sobre sí la maldad del medio lleva consigo el sufrimiento. Exige más disciplina y también esperanza. Sus efectos son dobles hacia dentro de la conciencia y hacia fuera en el contexto político o social.

La No-violencia no implica un respeto ingenuo de la legalidad, tampoco rechaza la acción directa (se llaman así las acciones tácticas de la No-violencia, desde el diálogo hasta la huelga general). La afirmación de un derecho (caso que se encuentra siempre en el origen de la acción no-violenta) y las protestas contra la injusticia deben insertarse en un proceso colectivo, una dialéctica de enfrentamiento en el que, recordémoslo, el adversario nunca es eliminado.

La acción parte de ciertas observaciones tanto en el violento como en el no-violento. Veamos la llamada violencia legítima. Nace en el coraje que se sufre porque se tiene la seguridad de tener razón. Sin embargo, hay una premisa propia de la filosofía de los derechos humanos: el espíritu de justicia está en él, mi enemigo, como en mí. El mal y el error están en él

como en mí. La distinción entre los buenos y los malos no puede darse desde el exterior porque la línea divisoria está en mí mismo, como en él. Los gobiernos están creados para cuidar la seguridad de los ciudadanos, pero incluye la responsabilidad de todos de asegurarse también su propia seguridad. Para la instalación de la No-violencia, el juicio privado y la deliberación pública son esenciales.

La violencia se ha extendido porque no hemos puesto el remedio que se encuentra en la búsqueda de la causa sobre la que actuaremos. Hoy se está dando una “combustión espontánea” (palabra de Luther King) que nos obliga a las personas responsables indicar a la sociedad dónde y por qué existe esta situación. El problema es complejo y no hay solución ingenua. La No-violencia puede aportar elementos que conduzcan a la solución particularmente por su capacidad de descubrir las causas. Jean-Marie Muller, filósofo de la No-violencia, nos da indicios que nos permitirán ubicarnos y actuar. “Toda violencia es una violación de la persona: la violación de su identidad, de sus derechos, de su cuerpo. La violencia fundamental es la de las situaciones de injusticia que mantienen a los seres humanos en condiciones de enajenación y de opresión”⁶. Y así nos alejamos de la violencia de las peleas callejeras para introducirnos en la verdadera violencia causa de todas las demás: el sistema económico, político y social en el que nos hemos aventurado, sin posibilidad de retroceso.

La verdadera violencia se encuentra dentro de las estructuras que son económicas y políticas y que producen los millones de personas en estado de desnutrición. Mientras no nos atrevamos a cuestionar este sistema porque produce beneficio para algunos (que podrían ser los cuestionadores) la violencia no sólo seguirá sino que se irá ampliando cada día más porque el número de los que son violentados (violados) crece, la marginación se hace cada vez más obvia. Una de las causas de esta lamentable situación subhumana es el desarrollo de las ciencias físicas que se está dando a un ritmo que las ciencias sociales no pueden alcanzar. Nos fascinamos ante las bellezas que estas ciencias nos proporcionan, pero nunca se levanta la

6 Jean-Marie Muller. *Lexique de la non-violence*, Fontenay-sous-bois, IRNC, 1988, p. 105

pregunta ¿quiénes van a beneficiarse con este descubrimiento? La relación a la ética está ausente, de ahí que la presencia de la No-violencia sea un factor, nuevo nombre de la ética, favorable a nuevas visiones en estos procesos científicos. Y una forma de sostener esta situación es el desarrollo de la ciencia que es burguesa como los marxistas la nombraban y cayendo en ella. Pero ¿por qué la ciencia? Desde mediados del siglo XIX las ciencias se han desarrollado fuera del hombre y este siglo ha sido la cuna de una embriaguez positivista visible hasta nuestros días. Primero se separó en las palabras, la ciencia empírica de las ciencias del hombre o de la sabiduría. Luego se negó la calidad de ciencia a las humanidades y a las ciencias del hombre. Para, finalmente, negar la calidad de ciencia a todas ellas y reservando este nombre a la raíz de tecnificación del mundo. Nos hemos ofuscado con la máquina. Hoy el medio, que es casi universal, de las computadoras produce esta clase de hombre o mujer doblados ante la pantalla durante horas sin referencia al entorno.

Génesis de la violencia

Es de utilidad descubrir el origen de la violencia para que con la No-violencia podamos eliminarla. La violencia defiende los bienes materiales, la No-violencia los bienes espirituales. La transformación de la mente y sus intenciones en todo hombre se anuncia esencial para iniciar este proceso. La autoestima es necesaria para la comunicación, sin la cual se cae en la violencia. La pureza del alma es condición de la victoria y obtener este beneficio de la promoción de los bienes espirituales. Desgraciadamente, nuestra sociedad se ha alejado de tales bienes, razón por la que la No-violencia es aún para una minoría ya convertida a estos valores.

Ya vimos que la pérdida de la palabra es una de las causas de la violencia; añadamos ahora la pérdida del sentido (orientación y meta) de nuestras vidas. Un ser humano no podría vivir mucho tiempo en esta ausencia y la falta de este sentido y la lucha para recuperarlo produce mucha violencia. ¿Cuántos se dejan llevar por lo que el medio comercial o político nos inculca, sin aplicar un mínimo juicio sin buscar el sentido de tales mensajes? Así atrapados en las demandas del sistema pierden, en la misma proporción, su capacidad de impulsarse hacia delante con discernimiento. El concepto de *shopping* tan en boga hoy, es paradigmático de esta situación. Ir de *shopping* es ir a comprar compulsivamente (ropa prefe-

rentemente) sin que exista necesidad de ello, sin sentido. Hay en estas personas un abandono de la propia historia y como lo afirma Valadier, “una renuncia a ser morales”⁷. Es la pasividad o la resignación las que se imponen y hacen el espacio requerido para que actúe la violencia. Esta impotencia y esta apatía alimentan la violencia. Esta apatía encuentra su base en la ausencia del poder de quienes lo han acaparado o han sido investidos de él y la violencia nace no de la superficialidad del poder. La violencia, por consiguiente, es la expresión de la impotencia. En efecto, la moral es el desarrollo máximo de todas nuestras potencialidades. Abandonar este proyecto es retirarse de los valores morales. Se explica así lo que se suele llamar pérdida de los valores porque ya no hay proyección de los pensamientos ni de las acciones.

En esta ausencia de moral encontramos el odio. Este sentimiento fuerte es utilizado para deshumanizar al otro, quitarle su carácter de personas y de ahí pasar a la acción violenta, porque el odio se hace factor de lucha. Todos nos acordamos de cierto marxismo donde se apelaba al odio en contra de los enemigos de la revolución, burgueses y otros.

Se recurre a la violencia de un modo contradictorio como una de las opciones ante la violencia. Esta reacción se debe a la ignorancia de los otros medios, o bien porque se cree que no se tiene el tiempo suficiente para conducir una acción constructiva. Puede ser también que no se tenga la fuerza de la acción no-violenta. La paciencia es otra virtud necesaria en este proceso de resolución de la violencia. Actuar sobre el otro es una tarea que demanda mucha paciencia y mucho respeto. Al faltar uno de los dos, o bien los dos, se recurre a la violencia para resolver el conflicto.

La violencia como síntoma

Luchar directamente contra la violencia no es un camino que nos conduzca a la recuperación de la paz. La violencia es un síntoma que expresa el fracaso de la comunicación. Una vez más, el diálogo se ha roto y consecuentemente la cooperación entre iguales. No es útil luchar contra la vio-

7 Paul Valadier. *Agir en politique*, p.10

lencia, debemos reconstruir la comunicación, restablecer la solidaridad y la democracia. La lucha irá contra la atomización de los individuos y su burocratización. El camino consiste más bien en no temer la existencia de los conflictos, saber nombrarlos para transitar hacia su solución.

Se entremete en esta trama el miedo o la fuerza que lo vence. La liberación de los pueblos se dará solamente cuando dejemos el temor a las bayonetas, decía Gandhi. Para ser más completo, se trata del miedo o del valor ante la muerte. La historia de la No-violencia nos ha mostrado cuántos luchadores han muerto en esta batalla. La muerte (violenta) se encuentra en el destino de los no-violentos.

Con un poco de atención nos extrañamos del temor manifiesto en tantos ante el que se impone política o socialmente. Aceptamos la esclavitud impuesta por tiranos que encuentran su fuerza precisamente en la debilidad de la mayoría. La cobardía que observamos en estas actitudes es el opuesto de la No-violencia. Lo que el poderoso teme más es que su violencia sea descubierta y, consecuentemente pierda su legitimidad. Nos encontramos entonces en el corazón de la No-violencia en la que la meta aparece con toda nitidez. No se trata de decir: no hay que ser violento, sino prever cómo podría darse una violencia revolucionaria nacida de la injusticia colectiva. Sin embargo, ante las injusticias es importante guardar la vista fija en los métodos no-violentos y salir del método desgastado de la violencia. Quedarnos en ella es alejar *sine die* la liberación de los pueblos oprimidos.

En la misma dirección está el caso de la violencia contra la violencia. Es en todo claro que el poder militar siempre será superior a cualquier otra forma de violencia, hasta que la fuerza pública, ejército o policía, deje las armas para no usarlas ya al servicio del gobierno. En este momento, la situación cambia radicalmente.

Pasos a seguir

Vinoba, discípulo de Gandhi y reformador social, indica: “En primer lugar deseo un cambio de los corazones, luego quisiera traer una transformación de las existencias, finalmente buscar un cambio de estructuras. Nada

de todo eso puede realizarse mediante la fuerza"⁸. Analicemos paso por paso este programa de vida y de acción. Primeramente debemos contar con el ser humano. Él es el punto de partida y de llegada, principio y fin de la acción no-violenta. Esta conversión del hombre se dará con el ejemplo de otros. Es un movimiento interior que nos hace ocupar nuestro espacio con responsabilidad. El converso se ha hecho fuerte, ha perdido el temor y conduce a otros en la misma vía.

El segundo momento de este proceso revolucionario no-violento es la transformación de la existencia. El hombre converso se transforma en su totalidad. Sus pensamientos son otros, se hace sensible a la injusticia. Se hace líder en su medio. Su existencia, es decir, la manifestación de su ser, lo coloca a la vista de todos sin que por ello lo acapare el orgullo. Sabe sus limitaciones y sabe que deberá vencer el temor durante toda su vida; pero no está detenido en la acción.

Finalmente, dice Vinoba, podremos cambiar las estructuras. Tomaremos el mundo como es y lo impulsaremos hacia nuevos horizontes hechos de No-violencia y de amor. Las pseudo soluciones de los problemas en las instituciones serán eliminadas cuando no tengan el amor en sus disposiciones. El líder no-violento rechaza las soluciones que se presenten sin amor.

Esta tarea es lenta y desespera a muchos. Tiene la característica contrariamente a los movimientos rápidos (revoluciones armadas, por ejemplo) que son destructores, de ser constructores desde el primer momento, por lo que se instala el efecto de la No-violencia, sin esperar el cambio total de las estructuras. La escuela es diferente cuando la No-violencia rige las acciones pedagógicas; los hospitales se transforman en lugares de relaciones humanas cuando la No-violencia se ha establecido en su mundo y así sucesivamente.

Desde otra atalaya, Marcuse se encuentra defensor de la posición de la No-violencia. Reconoce que en una revolución los luchadores cambian la Constitución en la dinámica de su moción. El fin es el establecimiento de estructuras políticas y sociales que crean un medio de respeto a las personas que, a su vez, es el fin verdadero del cambio social.

8 Vinoba Bhava. *La revolución no violenta*, p. 39

Y para juzgar desde el inicio la validez de la acción revolucionaria, nos preguntamos si se abre así un progreso en la libertad. La respuesta, que implica una trascendencia de lo actual, deberá considerar las condiciones espirituales, materiales, científicas y empezar a transformar aquello que limitaría los pasos siguientes. De ahí que Gandhi no empezó por tocar las estructuras sino que se acercó a su pueblo y la primera transformación que logró fue la instauración de condiciones de higiene y limpieza para todos. Este objetivo tiene valor desde el primer momento en que cambian las maneras de comportarse y nace la convivencia en tareas comunes. Crear la comunidad es plantar la semilla de las acciones de mayor importancia que vendrán a su tiempo. Y, como ya lo hemos manifestado, estas primeras acciones son transformadoras, no se esperan órdenes de algún jefe, sino que comunitariamente se establece una nueva manera de comportarse.

-161-

Esta disciplina también es un factor central en el proceso revolucionario. Lejos estamos de estos deseos de abundancia, de paz, de diversión... válidos ciertamente pero alejados de este ascetismo que llena de energía, propio del militante ante una sociedad que ofrece cuadros de muerte en su alrededor. Situación necesaria para mantenerse lejos de la cobardía. "Si he de elegir entre violencia y huida miedosa, escojo la violencia antes que la cobardía"⁹.

Mucho se ha hablado de la cultura de la muerte frente a una cultura de la vida. La orden divina: "No matarás" debe ser entendida más allá del simple asesinato o de las muertes físicas. La muerte de los que habla el no-violento es todo aquello que nos aleja del otro. Lo que impide, lo que destruye la relación con el otro y con la naturaleza. Gandhi diría que es desviarse de lo esencial o sea de la verdad. Haber roto esta prohibición es el origen de esta cultura de la muerte extendida por doquier.

Conclusión

La No-violencia, siendo acción, pertenece a la ética. En esta hipótesis penetró toda la reflexión. Muchas facetas fueron analizadas. Todas nos condujeron al mismo objetivo: acción.

9 M. Gandhi. *Young India*, 29.05.1924

Esta afirmación, repetida a sociedad impacta el modo de ser de quien se acerca a esta filosofía de la vida. Las injusticias que están a la vista nos sensibilizan. Quedarse quieto o apático ante ellas se torna en una grave responsabilidad. Entendemos que no podemos tolerar la injusticia y que, por consiguiente tomaremos en nuestras manos todas las tácticas posibles para resolver esta violación de los derechos humanos. Encontramos así la reunión de dos dimensiones sociales y morales, como son los derechos humanos, otra forma de ética, y la No-violencia también ética.

El convencimiento de cada quien ante estas aclaraciones necesarias para guiar nuestra vida impulsa hacia la acción, impulsa hacia una vida ética, nos lleva hacia la felicidad que se encuentra al final del camino ético que, por esta razón, no es opcional: estamos llamados a la felicidad.

Bibliohemerografía

- Bahva, Vinoba. *La révolution de la non violence*, Paris, Albin Michel, 1958, 363 p.
- Béguin, Albert. "Tâches présentes à Esprit, en *Buletin des amis d'Emmanuel Mounier*", mars 1996, n. 85, pp. 20-27.
- Gandhi, M. en el periódico *Young India* del 29 de mayo 1924, citado por Jean Herbert, *Op. Cit.*
- Guitton, Jean. "Mounier avant Mounier" en *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, 76, septiembre 1991.
- Herbert, Jean. *Lo que verdaderamente dijo Gandhi*, México, Aguilar, 1971, 227 p.
- Marcuse Herbert. *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1987, 286 p.
- Muller Jean-Marie. *Lexique de la non-violence*, Fontenay-sous-bois, IRNC, 1988, 112 p.
- Muzandar, Haridan T. *Gandhi versus the Empire*, Universal publishing Company, N.Y, 1932.
- Valadier Paul. *Agir en politique*, Paris, Le Cerf, 1980, 189 p.

Gandhi y la economía según Ruskin

Juan María Parent Jacquemin

Publicado en la revista *Ciencia Ergo Sum*,
Revista científica multidisciplinaria de la
Universidad Autónoma del Estado de México,
Vol. 17, número uno, marzo-junio 2010

-163-

Abstract

Gandhi received Ruskin's strong influence. So, Gandhi's economy presupposes a politics. His vision of the economy largely of this author comes. They affirm: The function of the work is to generate wealth, wealth of life. Against the industrialism, the work of the field, like Gandhi demonstrated it in his life it leaves spaces for the family life, the cultural life. They cannot construct the Non-Violence on a factorial society. Our workers have a capacity that the nation needs: °be usefull!, they think Ruskin and Gandhi. It measures the value of a work in the effects that such an action contributes to the development of the individuals. This one Ruskin's central point in Gandhi. Gandhi considers to his way these John Ruskin's approaches and takes them farther. In the work, the human being carries out; more even, God has created the human being for the work.

Resumen

Gandhi recibió fuerte influencia de Ruskin. Su visión de la economía proviene en gran parte de este autor. Afirman: la función del trabajo es generar riqueza, riqueza de vida. Contra el industrismo, el trabajo del campo, como Gandhi lo demostró en su vida, deja espacios para la vida familiar, la vida cultural. No pueden construir la No-violencia sobre una sociedad factoril. La economía del Gandhi presupone una visión política. Nuestros trabajadores tienen una capacidad que la nación requiere: °aprovechémosla!, piensan Ruskin y Gandhi. Mide el valor de un trabajo en los

Gandhi y la economía según Ruskin

efectos que tal acción aporta al desarrollo de los individuos. Es éste el punto central de Ruskin en Gandhi. Gandhi considera a su modo estos planteamientos de John Ruskin y los lleva más lejos. En el trabajo se realiza el ser humano; más aún, Dios ha creado al ser humano para el trabajo.

En una búsqueda para ubicar social y culturalmente a Gandhi y la No-violencia¹, hemos considerado útil acercar a otros pensadores que aportan elementos comunes a los que utiliza Gandhi y, sobre todo, a aquellos que han influido directamente sobre él².

Es el caso de John Ruskin del que trataremos a continuación.

John Ruskin

Nació en Londres en 1819 y murió en Coniston Waters en 1900 (Lakeland) donde su residencia es aún visitada. En 1860 publicó el primero de los ensayos que forman el libro que nos ocupa: *A este último*.

Este trabajo volteó completamente la orientación de su vida al pasar de ser brillante crítico de arte y luchador social. Las condiciones de vida y de trabajo de los obreros ingleses eran tales que provocaron en él esta catarsis tal que desplazó su interés por el arte a favor de las ideas económicas: producción y comercialización castradoras del ideal del ser humano. El salario de supervivencia impuesto en la industria es, en este sentido, un crimen contra la humanidad. Se lanza violenta y perspicazmente contra la deshumanización de la industrialización que ya está en auge en Gran Bretaña defendiendo la tesis: El salario debe fijarse no sobre el mérito sino sobre la necesidad (ver la parábola en San Mateo 20, 1-16 de los trabajadores de la viña: todos tienen la misma necesidad).

Consecuentemente, “no debe existir ni competencia ni fuerza del mercado, ni ley de la oferta y de la demanda, ni capitalismo industrial. La función del trabajo (...) es generar riqueza (...) riqueza de vida” (Palabras del propio Ruskin) (Fajardo, 2002, 70-71, nota 138). Ascender en el mundo es una opción que siguen algunos, pero más felices serán los que han decidido caminar hacia un placer más elevado: “la primera de las posesiones es la propia posesión” (Ruskin, 2002, 224) y así encuentran por realizarse actividades tranquilas y en paz. Cuando hablamos de necesidad nos referimos a las necesidades naturales del hombre: necesidad de comer, de vestir. “La vida económica debe sostenerse en la satisfacción de las nece-

sidades elementales: alimentación y vestimenta. Una vez que éstas estén aseguradas, nos abrimos a lo superfluo y nos condenamos a una economía de progreso (...) aumentar indefinidamente la producción” (Deliège, 1999, 101). Y también del propio Ruskin: “La verdadera ciencia de la economía política (...) es la que enseña a las naciones a desear y trabajar por las cosas que conducen a la vida” (Ruskin, 2002, 192) y saber reconocer que las cosas importantes son el aire, la luz, la limpieza... como lo entendió Gandhi³. “Gobierno y cooperación son Leyes de la Vida; Anarquía y competencia las leyes de la Muerte” (Ruskin, 2002, 181). La anarquía de la que habla Ruskin es la del desorden, no la de conducción sin autoridad de los asuntos de la Nación como Gandhi lo proponía. El ideal para los no-violentos es llegar a organizar la sociedad sin violencia, en la justicia y en la verdad. Es otra forma de anarquía⁴. La publicidad actual crea deseos, crea necesidades artificiales contra lo que Gandhi afirma: “Multiplicar innecesariamente los deseos es pecado” (Gandhi, 2001, 71).

Para Ruskin (para Gandhi y para los no-violentos) no se trata de crear bienes difíciles de adquirir sino que sea de consumo útil. Y la pregunta será, para la evaluación del progreso: no es “cuanto trabajo produce, sino cuanta vida produce. De modo que como el consumo es el fin y la meta de la producción, la vida es el fin y la meta del consumo” (Ruskin, 2002, 215) para hablar de producción, debemos hablar de consumo. Esto es un programa de vida. Programa de vida, de trabajo, de realización personal o comunitaria. Sin confundir esfuerzo público con esfuerzo global. Para Ruskin el progreso se da con el esfuerzo de cada quien y no mediante el esfuerzo público. Los que hacemos la Nación somos los que trabajamos en nuestra tarea diaria, no los políticos, ni las instituciones gubernamentales.

Y para hablar de progreso viene también la crítica al ecocidio que padecemos sin otear en algún horizonte la salida de sus desastres. “La corriente que correctamente dirigida podría haber fluido como riego suave de campo a campo, habría purificado el aire, dado comida al hombre y a la bestia (...), ahora aplasta la llanura y envenena el viento; rezuma pestilencia y genera hambruna” (Ruskin, 2002, 164).

La Revolución industrial trajo consigo también la injusticia que padecemos hasta nuestros días. Este dato nos abre la puerta para considerar el libro mencionado, centro de nuestra reflexión, tarea útil hoy como hace ciento cincuenta años. Su autor fue calificado desde entonces como pro-

feta de una nueva conciencia social. Gandhi diría años más tarde que “las estructuras económicas existentes no durarían 24 horas si mi arma del *Satyagraha* (fuerza de la verdad) fuera tomada por el pueblo” (Mathur, 1998, XIV, 287). He aquí el principio de la revolución no-violenta a favor del hombre en marcha en muchos lugares el día de hoy.

En el Prefacio (1860) de su obra plantea propuestas concretas que abarcan desde la educación, la industrialización y hasta en lo social donde propone soluciones para los jubilados y desempleados.

Gandhi, desde su niñez, sentía una atracción hacia la vida sencilla en el campo. Trabajo manual y austeridad eran sus referencias principales. Para este hombre inquieto no podía ser de mayor provecho el encuentro con la prosa de Ruskin. En 1904, efectivamente, leyó en el tren que lo llevaba a Durban el libro de Ruskin y se quedó impresionado. Ahí mismo se convirtió. Conversión extremosa: quería que todos recibieran el mismo salario para los trabajos socialmente útiles. Con sensibilidad, observa a los campesinos y declara: producen alimentos y tienen hambre.

Su lectura vino a confirmar lo que ya había leído de Tolstoï que insiste sobre la responsabilidad de cada quien de ganar su pan con el trabajo de sus manos. Pero antes de ellos ya Bondaref⁵ lo había manifestado: “La ley divina que el hombre debe ganar su pan con el trabajo de sus manos” (*bread labor* – htm). Y Romain Rolland⁶ nos indica que esta misma idea está en el *Gita* en su tercer capítulo, y podemos añadir que también se encuentra en San Pablo⁷ (Cfr. Rolland, 1955, 221). Mostró más adelante cómo los ancestros de los indios (de la India) conocían la sabiduría que está en la austeridad y la moderación. Entendamos que se trata de que todos tengan trabajo que les permita hacer algo útil socialmente y grato para el trabajador. Esta clase de trabajo, como Gandhi lo demostró en su vida, deja espacios para la vida familiar, la vida cultural. Este método aporta además la ocasión de una distribución equitativa de la riqueza nacional y, de gran importancia: impide la concentración de los recursos.

Reducir nuestras necesidades, nuestros deseos comercialmente alimentados es el punto de partida de una ética no-violenta para nuestro tiempo. Gandhi luchará contra la miseria viendo que cada quien tenga cómo alimentar a los suyos. La austeridad es el camino y debe enseñársele a los que viven en la opulencia. “La multiplicación de los deseos

obstaculiza el crecimiento personal hacia la última identidad con el mismo universal” (Merton, 1958, 36). Pero no hay ingenuidad en este proyecto. La debilidad humana nos dejaría con buenas intenciones. Por esta razón, Gandhi considera que el Estado debe intervenir en este proceso como agente superior de transformación social.

Ruskin encontró la vía que describimos gracias a la gran influencia recibida de Tomás Carlyle (1795-1881) que impugnó severamente la economía utilitarista, de donde su influjo en el pensamiento de nuestro autor, que proclamará años más tarde “El utilitarismo es primeramente una moral antes de ser una teoría económica” (Fajardo, 2002, 51). Este es el punto de partida de sus reflexiones: el carácter moral del ser humano que se expresa a través del trabajo. Fundamental en Gandhi, especialmente con el retorno de la rueca y del trabajo manual para todos. En el trabajo manual encontramos el equilibrio en el individuo y la subsistencia en el grupo. La No-violencia crea esta coherencia en el trabajo y en la vida espiritual. Se plantea así la presencia del trabajo manual en las escuelas, de tal suerte que los niños paguen sus estudios y aprendan una actividad que el día de mañana podría serles útil; puede considerarse como actividad económica. “Un sistema como éste hará que nuestros hijos sean independientes” (Attenborough, 2004, 37). El utilitarismo es rechazado por Ruskin y Gandhi porque debemos buscar el mayor bien para todos, no para “los más que se pueda”. Esta lucha para que todos alcancen el bien más elevado puede llevar a la muerte del no-violento que se sacrificaría voluntariamente, contrario al utilitarista que no tiene razón para entregarse así.

La rueca, *charkha* en gujarati⁸, es más que un símbolo, ya que resuelve las penurias económicas de una forma natural. Este instrumento se vuelve útil y hasta indispensable, llega a ser causa de la libertad (*swara⁹*). La rueca significa conciencia nacional. El mismo Gandhi tejía una media hora diaria. Al tejer todos unos kilos resuelven dos problemas. Por una parte, favorecen la producción artesanal con una tecnología sencilla y crean empleos; por la otra, nos iniciamos al trabajo manual que, según él, es fuente de florecimiento y de liberación (Cfr. Deliège, 1999). No se niega la importancia del trabajo intelectual, pero se da toda su importancia al trabajo manual como factor de desarrollo personal. La rueca puede llenar los espacios de tiempo y de clima dejados libres. Por los ritmos naturales. ¿Cuántos campesinos nuestros necesitarían una actividad para ocupar su

tiempo libre en el día (no se trabaja las 12 o 14 horas de sol), o en meses (no se trabaja entre cosecha y siembra del maíz)? ¿Cómo utilizar este tiempo libre que puede ser igual a seis meses en el año?

Acercar así los dos momentos: producción y consumo, es la manera de evitar los gastos de publicidad que hacen muy caro el producto final. Esta es la teoría de una economía descentralizada. Lanza del Vasto sigue a Gandhi con esta misma idea hecha realidad en *El Arca*, su comunidad, que nos hace pensar o nos remite al trabajo de los monjes cuando crearon la Edad Media: “Ora et labora”. Pero no todo es “técnica” de desarrollo también está el pensamiento. “Deje que sus pensamientos sean precisos y verdaderos y acelerarán la venida del *swaraj*” (Gandhi, Merton, 1965, 69). Esta insistencia casi obsesiva de alcanzar la libertad se justifica porque libre el hombre es más digno. Trabajar con las manos y pensar son dos polos de la No-violencia para esta conquista.

El trabajo para Gandhi es una fuerza vital que no puede darse con el intercambio de dinero. El trabajo manual es el camino hacia la unidad social y la igualdad entre todos. La No-violencia es el marco, según él, para alcanzar este objetivo. El trabajo así vivido es motivante y “portador de deberes sociales” (Raghuvansh, 1998, 282), ¿Podremos encontrarnos de nuevo con esta filosofía? En su escrito, “Ruskin añadiría los conceptos de creatividad, calidad y perfección en este trabajo” (Fajardo, 2002, 57). También el dicho repetido por los monjes: “Opera non perdit qui Deo laborat” que expresa la exigencia de calidad: “qui Deo laborat”. En otras palabras, “el mundo pertenece sólo a aquellos que se esfuerzan con el sudor de su frente” (Bose, 1972, 23).

A este último

A comienzos del siglo XX *A este último*, el libro de Ruskin aquí revisado, había sido traducido por Gandhi a su lengua materna, el *gujarati*, pero con un título que indicaba también las intenciones del traductor. Lo llamó *Sarvodaya*¹⁰.

El texto es una crítica encendida del medio industrial y su injusticia y de ahí surgen sus propuestas de reforma social. “No pueden construir la No-violencia sobre una sociedad factoril” (Gandhi, 1948; Merton, 1965, 54). Tal reforma tiene sus bases en un modelo nuevo de relaciones laborales.

El mecanismo de producción y de mercado es el punto álgido en esta revisión social. Busca que estos mecanismos sean más justos y más humanos, es decir, que respondan a las necesidades emocionales de los trabajadores (Cfr. Ruskin, 2002, segunda de forro).

Gandhi sigue de cerca esta misma lección. No censura las industrias pero quiere ponerles límites. Concretamente, la industria debe producir aquello que servirá de “materia prima” para el trabajo manual que se realiza en las aldeas o las industrias a pequeña escala. La crítica se dirige contra esta masificación industrial que imperó en Gran Bretaña con la Revolución Industrial, causa de los males que sufren millones de trabajadores esclavizados por los dueños del capital (Cfr. Singh, 1998, 257). La producción masiva es la causa de esta situación. De ahí que afirmará que “la producción de las masas es mejor que la producción masiva” (Asthana, 1998, 14). No creía que producir en esta forma masiva provocaría una mejora significativa en la calidad de vida de los trabajadores. Para que todos produzcan suficiente para vivir es necesario que los medios de producción estén bajo el control de las masas. La monopolización es injusta. La mala situación social y económica de nuestros pueblos se encuentra en este sencillo principio, desgraciadamente no acatado por los poderosos porque éste es un problema ético, no político ni sencillamente social. La solución puede estar en una justa distribución.

Recibió también la influencia de Jenofonte y de Platón en la redacción del libro¹¹.

A este último fue criticado, como era de esperarse, ya que iba contra la corriente industrializadora y sus beneficiarios. Estas críticas se mantuvieron por muchos años también ante otros escritos de la misma tendencia. Parte de las críticas no pueden sostenerse porque se basan sobre una confusión entre la llamada regeneración ética proclamada por nuestro autor y el planteamiento de un socialismo revolucionario que Ruskin rechazaba. Esta crítica será sufrida igualmente por Gandhi y en la historia de los últimos dos siglos entre los luchadores por la justicia y la revolución.

El título del libro es una expresión extraña. En inglés se dice *Unto this last*. Esta frase es tomada del evangelio de San Mateo, capítulo veinte, versículo 13 que dice: “Pues toma lo tuyo y vete. Por mi parte, quiero dar a este último lo mismo que a ti”. Esta cita proviene de la parábola de los traba-

jadores que son contratados por el dueño de la milpa. Se compromete a pagar una cantidad por el trabajo realizado en 10, 8, 6 o menos horas. A todos iguales; hasta a este último que trabajó menos horas.

Esta parábola es particularmente difícil de interpretar porque la evolución de los derechos individuales nos ha llevado a ciertas igualdades no conocidas en tiempo de Cristo. Pero su enseñanza rebasa las condiciones históricas y el mensaje llega hasta nosotros y es recogido como principio de economía política, como lo veremos más adelante. Es preciso saber ubicar este texto dentro de una visión del mundo y entre los otros seres humanos para entender los planteamientos de Ruskin, de Thoreau, de Tolstói, de los socialistas utópicos y de tantos otros que vieron que las condiciones laborales no respetan la calidad humana del trabajador. La conciencia de Gandhi se despertó ante esta situación ahora claramente visualizada, luchó también por revertirla a favor de la población de Sudáfrica primero y de la India luego. Estamos ante un programa económico que rebasa ampliamente los límites de la visión economicista actual porque implica otros valores que los que sostiene la economía de nuestros días. Estos otros valores los describe Ruskin “Una cosa verdaderamente valiosa o válida es aquella que se dirige en la vida con toda su fuerza” (2002, 192).

Unto this last es así una crítica profunda del capitalismo. Se divide en cuatro ensayos sobre los principios básicos de la economía política cuyo último fue considerado por su editor y también novelista William Makepeace Thackeray como no publicable debido a las numerosas inectivas que los tres primeros habían provocado. Este cuarto ensayo es, por esta razón, más largo que los anteriores (Cfr. Encyclopaedia britannica, 1989, 652^a)¹². Reunidos en un libro, estos ensayos fueron leídos por muchos desde 1880.

Gandhi consideró que esta obra es de mucha importancia para elevar al hombre en la democracia.

No-violencia

Para aprovechar plenamente el mensaje de Ruskin en cuanto elemento formador de Gandhi es necesario volver a indicar la filosofía de la No-violencia como medio igualmente extraño en un mundo individualista y cobarde.

“La violencia es necesaria para proteger los bienes temporales. La No-violencia es indispensable para asegurar la protección de nuestro honor y del

atman (alma o ser trascendental)” (Gandhi, 2002, 60). Asegurar la protección es decir luchar. Nuestro honor y nuestra “alma” son dignos hasta para producir en nosotros la muerte en esta lucha sin recurso a la violencia pero con el recurso al diálogo. Algunos no creen en el diálogo porque no han probado las múltiples “armas” que las estrategias de la No-violencia ofrecen a sus defensores. Sabemos, en la filosofía y las tácticas no-violentas, que la violencia es silenciosa, dice Gandhi, puede comenzar donde la comunicación se ha perdido. Se afirma que en la pareja humana si uno de los dos se calla durante más de tres días por razón de enojo u otra, estamos ante un caso de violencia intrafamiliar. Por eso, el diálogo es finalmente la única arma verdaderamente eficaz y corazón de la No-violencia.

Este enfrentamiento a la mentira y a la injusticia, pilares de la No-violencia activa, lleva consigo el sufrimiento. La defensa de nuestra dignidad merece este aporte ético del dolor como paso en este proceso que va hacia el otro, para su bien, sin esperar recompensa por estas acciones que encierran el sufrimiento. Las acciones no-violentas incluyen la palabra y el pensamiento a la par que el recurso al cuerpo como manifestación de la voluntad (Cfr. Herbert, 1955, 251). Ruskin se acerca al cuerpo para entender sus varias facetas. Describe dos de ellas que son el cuerpo disciplinado que sirve al estado y el cuerpo no disciplinado que “es capaz solamente de mantener la existencia privada o solitaria (...) Los griegos llamaban a un cuerpo así ‘idiótico? O ‘privado’ ” (Ruskin, 2002, 196). No elimina a la persona cuyo cuerpo no ha sido desarrollado en la disciplina sino que muestra que, en el servicio al estado, el cuerpo se hace útil. Se añadiría hoy que en la comunidad es donde el cuerpo adquiere toda su presencia. White¹³ critica el pensamiento idealista e introduce de nuevo el proceso corporal dentro de la espiritualidad.

Satyagraha, llama Gandhi a la acción no-violenta que es búsqueda de la Verdad. En esta búsqueda, Gandhi muestra que la No-violencia expresa la fuerza interior, el poder de sí mismo que, afirma, es un poder absoluto. Entre tantas “armas” que podemos imaginar están dos centrales que no pueden faltar: la paciencia y la tolerancia. Estas dos virtudes nos hacen soportar el sufrimiento. “Acrecienta la valentía y la confianza interiores y nos trae la paz interior” (Sudarshana, 1998, 120). Esta lucha produce la paz interior: contradicción a los ojos modernos habituados al belicismo y a las violencias callejeras. La No-violencia tiene esta fuerza de crear las

nuevas condiciones de vida. No destruye sino que reemplaza una forma de vida (si así puede llamarse el estado en que nos encontramos hecho de tensiones, de angustias, de mentiras) por otra. A medida que avanza el proceso de “reconquista” de la Verdad y de la Justicia, se establecen las nuevas estructuras sociales en las que se podrá vivir.

Se plantea así el concepto de comunidad. “Una sociedad basada en la No-violencia solamente puede consistir en un grupo de personas asentadas en una aldea en la que la cooperación voluntaria es la condición de una existencia dignificada y pacífica” (Mathur, A.S., 1998, 7). No puede ser masivo. Gandhi así lo entendió cuando creó los *ashrams*, o sea, comunidades reducidas de adeptos de la No-violencia. Primero fue en Phoenix, cerca de Durban en Sudáfrica, y luego cerca de Johannesburgo, que se llamó *Granja Tolstoi*. La suma de todas estas comunidades es un factor de cambio importante en la sociedad. Evitar la ciudad es otro imperativo en este mismo proceso revolucionario. Por lo que se hace más claro el sentido del cambio buscado. Desde la Revolución Industrial, la tendencia va hacia la concentración urbana que acrecienta más aún las desgracias de nuestro proceso equivocado.

La economía de Gandhi presupone una visión política. La comunidad (*ashram*) es el punto de partida de la reconstrucción del país. Se avanza hacia una realización mayor pasando por el núcleo menor. El paso por la comunidad es una exigencia para todos los que pretenden reestructurar la nación porque en ella se aprende la solidaridad a pequeña escala para seguir desarrollándola en espacios más vastos, humanamente hablando. El espíritu es más que la materia y la economía es un reflejo del pensamiento. Gandhi piensa críticamente el materialismo y el anhelo de provecho, filosofía utilitarista que muy pronto fue rechazada plenamente por él. Esta economía basada en la búsqueda del provecho es el inicio de la pérdida de la paz y es vinculada con la ideología de la violencia. Entra aquí también el afán de tener más, de dominar, de competencia-lucha, de negación del otro; todo desorden de la ética.

La economía de solidaridad permite a todos aportar algo al bien común. Esta economía ya existe en los *ashrams* (ver *El Arca* de Lanza del Vasto); falta que se extienda, pero para que este objetivo se logre, se requiere un cambio de mentalidad.

Para crear una sociedad no explotadora es necesario aprender a vivir de esta nueva manera en un espacio psicológico y físico más reducido. “Vida sencilla y pensamiento alto” (Bose, 1972, 23) resumen el pensamiento de Gandhi y su alta moral. La austeridad marca en cada momento el proceso no-violento, no fácil de aceptar para muchos. Sin embargo, dada la situación lamentable de la India después de tantos años de subyugación inglesa y la miseria reinante, finalmente este ideal no parecía tan arduo de alcanzar. Todo esto enmarcado en la *ahimsa*¹⁴ o No-violencia como factor de unidad para que el objetivo por alcanzarse sea primeramente espiritual (Cfr. Gracie, 1989, 82). Gandhi tuvo que demostrar que no buscaba la independencia política sino la purificación nacional, o sea, la restauración moral de su país. Este objetivo se lograría gracias a la simplificación y la autosuficiencia en la vida de la India *swaraj*, en gujarati.

-173-

Economía política no-violenta

Acerquémonos ahora al texto central: el libro de Ruskin *A este último*. Ruskin aportó fundamentalmente la visión de la integración de la economía desde la ética. Identificar la función social del empresario, analizar y crear un nuevo criterio para definir la riqueza y la búsqueda e instalación de la justicia son elementos que abren al autor un camino hacia la reelaboración del objeto de la economía política.

En términos de Ruskin definamos la riqueza de forma contradictoria: “En la medida que la esencia de la riqueza consiste en el poder sobre los hombres, ¿no resultará que cuanto más noble y mayor es el número de personas sobre las que se tiene poder, mayor será la riqueza?” (Ruskin, 2002, 157). Para no caer en este error, Gandhi plantea la distribución del poder. Particularmente en materia económica. La centralización reclama el uso de la fuerza y limita la libertad individual. Cada pueblo debería tener su propio poder económico como político. De nuevo, vemos que la industrialización debe ser administrada como empresas pequeñas, rurales para poder vivir en la No-violencia y la paz. México siguió sin referencia explícita a este esquema con la autonomía de los municipios. Cosa difícil de lograr dadas las necesidades mayores (artificiales muchas de ellas) que requieren la participación de todos. La revolución implícita en la teoría económica de Ruskin fue aplicada por Gandhi en su *ashram* y seguido por millones de indios; lo que permitió finalmente llegar a la Independencia

gracias a la autonomía personal adquirida y educada. Y salir así de la violencia que él consideraba originada en esta mala industrialización. Insiste: “Es difícil administrar un honesto negocio (...) la honestidad es incompatible con amasar una gran fortuna” (Gandhi, Merton, 1965, 61)

También la riqueza se describe como un sistema de consumo donde todos gozarán de este beneficio. Esta reflexión, revisada por Gandhi, habla del consumo para todos y contando con el esfuerzo y la solidaridad: reforma moral esencialmente. Viene bien recordar lo que siempre se ha dicho, que el dinero tiene un poder dudoso, muchas cosas no pueden obtenerse con dinero. Esta visión se opone a la economía mercantil que es acumulación de bienes y reducción de opciones para la mayoría. Acumulación que necesariamente crea la violencia abierta o tácita. Ahí se coloca su socialismo. Al no poder administrar la acumulación del dinero sin violencia, es el estado el que debe hacer acopio de él para una justa distribución. Lanza del Vasto centró la economía de *El Arca* sobre la no acumulación y el no provecho. Indicando que hoy por hoy es esto una cuestión de justicia y “más aún una necesidad de supervivencia para el planeta entero” (Bovy, 2001, 74). Para vivir esta nueva economía, no conviene endeudarse sino “estar dentro de los límites de los medios de los que el país es capaz” (Bose, 1872, 318). Este planteamiento es rechazado hoy por los economistas que consideran que el endeudamiento es parte del proceso económico. ¿Por qué esperar un ahorro personal para adquirir un bien que me es útil o beneficioso? La crisis que vivimos en este momento (octubre 2008) nace precisamente en la incapacidad de manejar adecuadamente los márgenes permitidos por la razón en el uso de los créditos. En pocas palabras, la “producción” ha de tener como fin el consumo no la acumulación” (Fajardo, 2002, 62). Pero, por otra parte, dice lo contrario para mostrar la maldad intrínseca de la acumulación. El arte de hacerse rico, dice Ruskin, no es acumular mucho dinero “sino lograr que nuestros vecinos tengan menos” (Ruskin, 2002, 145). Ahonda aún más. La riqueza es como la electricidad; actúa por desigualdades. El poder de la moneda que tienes en la bolsa depende de la ausencia de monedas en la bolsa de su vecino. La riqueza así entendida consiste más en el poder sobre el otro hombre que sobre los bienes materiales. El poder de la riqueza se puede medir en relación con la pobreza de aquellos sobre los que ejerce su poder. Gandhi entiende entonces que el hombre no debe buscar la riqueza sino placeres más simples. Reducir las necesidades artificiales creadas por el comercio invasor. “No hay riqueza sino vida” (Fajardo, 2002, 70). Otro criterio para eliminar la pobreza es el aná-

lisis y el juicio de cualquier interés manifiesto generalmente en la política. Si este interés es opuesto a los intereses de los que no tienen nada debe ser examinado o definitivamente eliminado. El referente de la moral de la economía política son los verdaderos pobres. “La cualidad de la vida de una sociedad no debería medirse según el modo de vida de los ricos, sino según el de los que están en la parte baja de la escalera” (Bovy, 2001, 73).

No se condena a los ricos. Tienen una capacidad que la nación requiere: °aprovechémosla! Piensan Ruskin y Gandhi. Lo que se pide es el control de las riquezas que no deben acumularse sino ponerse al servicio de la comunidad. Esto se hará, beneficio mayor deseado, sin explotación. El Estado deberá fijar la parte que va a la nación para el bien de todos. Esta cantidad será medida de acuerdo al servicio dado y su valor reconocido por los trabajadores. Se transforma así el principio y la modalidad impositiva, es decir, aplicación de los impuestos.

-175-

Otro principio en este sistema moral y económico amplía el margen de reflexión. El mismo Ruskin observa que la definición inicial no corresponde a la situación que vivimos (que vivía él en Gran Bretaña) y el resultado es que los economistas consideran “a la multitud de criaturas humanas como no conducentes a la riqueza, o como muchos, conducentes a ella solamente permaneciendo en un estado de ojo turbio y pecho estrecho” (Ruskin, 2002, 157). O sea, la miseria programada. El mantenimiento de un ejército de hambrientos que se venden o alquilan por el salario que sea, perdiendo de esta manera su dignidad.

¿Cuál es la responsabilidad del empresario? Ruskin nos dice que es proveer a la sociedad y que esta tarea se antepone al beneficio personal “equiparando la dignidad de su profesión con la básica en cualquier profesión” (Fajardo, 2002, 61). Añade el autor revisar el comportamiento paternal del empresario hacia sus empleados.

Trabajo y máquina

Gandhi considera a su modo estos planteamientos de John Ruskin y los lleva más lejos. La economía, para que sea digna, deberá incluir la reciprocidad. La entiende como el intercambio de saberes y la justa distribución de las responsabilidades y del tiempo de trabajo.

La ecología es considerada también como innovación en las maneras de vivir. Esto implica el respeto a las otras culturas y a la singularidad de los seres humanos, finalmente “el derecho para todos de aportar su contribución positiva al bien común” (Bovy, 2001, 17). Se esperaría, como *El Arca de Lanza* lo está haciendo, crear un movimiento sencillo enraizado en la persona; un proyecto que nacería del sentido que queremos dar a nuestra vida. Esto es el planteamiento central de Ruskin, tomado de nuevo por Gandhi y aplicado en todas las realizaciones no-violentas.

Mide el valor de un trabajo en los efectos que tal acción aporta al desarrollo de los individuos. Es éste un punto central de Ruskin en Gandhi. En el trabajo se realiza el ser humano; más aún, Dios ha creado al ser humano para el trabajo. “El que vive del trabajo de otros no es más que un ladrón” (Deliège, 1999, 101). De Ruskin, Gandhi encontró los elementos que le permiten hablar de la dignidad del trabajo. Nombra el autoempleo, la reorientación de los jóvenes hacia la agricultura y las industrias rurales (Prakash, 1998, 216). Encuentra en el trabajo rural la facilidad para ampliar la red de escuelas, mejorar la salud pública, desarrollar la reconstrucción del campo ¿Cuánto nos hace falta hoy y aquí? Más producción y mejor distribución. En efecto, ¿de qué revolución estamos hablando si no se da prioridad al trabajo del campo del que vivimos todos? Cosa olvidada en nuestra época en la que reina la industrialización y fuente de esperanza, engañosa para muchos. Se nos dice: cuando hay fábricas, hay trabajo y no se ve que deja de haber vida en este “progreso” mal entendido.

Acordémonos ahora de su pensamiento sobre la máquina: es buena cuando aligera el trabajo del hombre y ayuda a alcanzar la igualdad entre todos. En otras condiciones, ídolo y corazón de la modernidad, la máquina es un monstruo. El maquinismo debe ser desterrado de nuestras civilizaciones, porque esclaviza al pueblo. El costo de la máquina es elevado porque quita trabajo a los obreros desplazados. Los intelectuales seguidores de Gandhi van más lejos, me refiero al mismo Bose, ya citado, y condenan la industrialización afirmando que es un pecado grave. Es difícil sostener esta posición extremosa y, sin embargo, Lanza del Vasto creó una comunidad donde la industrialización ha sido eliminada: se saca el agua de un pozo con cuerdas y cubetas para evitar el motor que además es ruidoso (véase las ciudades actuales como expresión extremosa del ruido). Este ruido es una degradación del ser

humano, de ahí la calificación de tendencia religiosa que nombramos (pecado). Para ir más a fondo observamos que la crisis es la desorientación de la población que vive en una sociedad esquizofrénica hecha de estructuras igualmente esquizofrénicas: el complejo militar es un ejemplo fehaciente, la publicidad comercial es otro factor de esta misma enfermedad. Lanza muestra en su comunidad que se puede vivir sin privilegio y abandonar las formas variadas de poder, las explotaciones diversas: de los hombres, de los animales, de la tierra.

La economía rural, tal como la viven en *El Arca*, excluye la explotación, que es el principio y esencia de la violencia. Hacerse para sí una mente rural es un requisito para ser plenamente no-violento. No implica vivir en el campo, aun cuando esa sea la mejor opción, sino tener la mente orientada hacia el campo. Semejante a la bienaventuranza: “Dichosos los pobres...” que invita a tener una mentalidad “de sana medianía” alejada de la atracción pecuniaria urbana e industrial.

Para que la máquina sea adoptada por la comunidad debe ser para ahorrar esfuerzo humano (cansancio, gestos repetidos, ruido, velocidad...) Desgraciadamente, en la actualidad la máquina ha servido y sirve hoy para concentrar la riqueza. Marx hablaba de los medios de producción en manos de unos pocos, como el problema inicial y central de las injusticias del capitalismo. Millones sufren porque unos pocos acumulan la riqueza producida por los muchos.

Ruskin había recogido en sus críticas todo este bagaje de reflexiones que lo orientaron hacia un nuevo mundo económico. Frente a la búsqueda del propio interés y del egoísmo, Ruskin propone la cooperación social. Pasa de una visión de la economía a otra que es moral. Este es el aspecto de su pensamiento que Gandhi tomará para su proyecto de vida y para su política. Gandhi elabora un programa de educación social, que abarca desde la unidad religiosa, la sanación de las aldeas, el amor a la lengua materna, hasta el servicio dado a los naturales. Un cambio de orientación central en estas reflexiones es el paso de una economía de producción a una economía de consumo. Que todos tengan lo necesario para vivir bien; rebasa así la visión utilitarista del mayor beneficio para el mayor número de personas que es claramente insuficiente cuando ubicamos este proceso en un marco moral. (Cfr. Ruskin, 2202, 2ª de forro).

Bibliohemerografía

- Asthana B.N.M., “Cambio social mediante las industrias rurales, en J.S. Mathur (ed.), *Op. Cit.*
- Attenborough, Richard (2004), *Gandhi. Sus propuestas sobre La Vida, El Amor y la Paz*, Barcelona, Amat, 129 p.
- Bose Nirmal Kumar (1972), *Studies in gandhism*, Ahmedabad, Navajivan, iv, 326 p.
- Bovy, Marie Pierre (2001), *Gandhi; l’héritage, Nantes, Siloë*, 223 p.
- B.R.N. Encyclopaedia Britannica (1989), Chicago, Encyclopaedia Briotannica, 15ª.
- Deliège, Robert (1999), *Gandhi*, Col. Que sais-je?, Paris, PUF, 126 p.
- Fajardo, Paulino (2002), “Introducción” en John Ruskin, *A este último*, Salobreña (Granada), 227 p.
- Gandhi (2002), *Reflexiones sobre la No-violencia*, Buenos Aires, 128 p.
- Gandhi (1948), “Non-Violence in Peace and War”, Ahmedabad, *Navajivan Publishing House*, citado por Merton, *Op. Cit.*
- Gandhi (2001), “Quien sigue el camino de la verdad no tropieza”, Santander, Sal Terrae, 124 p.
- Gracie David (1989), “Gandhi and Chalie; the story of a friendship”, Cambridge, Mas. Cowley Publications, 211 p.
- Herbert, J. (1955), «Sacrifice en Romain Roland, Sagesse de Gandhi», París, Albin Michel, 352 p.
- Herbert, J. (1955), “Gagner son pain” en Romain Rolland, *Op. Cit.*
- Jack Homer (1956), *The Gandhi Reader*, New York, Grove press, 532 p.
- Mathur A.S. (1998), “Algunos objetivos básicos para los cambios sociales” en Mathur J.S. *Non-Violence and Social Change*, Ahmedabad, XIV, 287 p.
- Mathur A.S. (1998), (Ed.), *Non-Violence and Social Change*, Ahmedabad, xiv, 287 p.
- Merton, Thomas (1965), *Gandhi, Hindú Dharma*, Ahmedabad, citado en *Gandhi on Non-Violence*, New York, A new directions paperback, 82 p.
- Paulino Fajardo en John Ruskin (2002), *A este último*, Salobreña, Alhulia, 227 p.
- Prakash, Syal (1998), “Non-Violence and Social Change”, p. 216 en S. Mathur (ed.) *Op.Cit.*
- Raghuvansh (1998), *Gandhi’s concept of truth and non-violence*, en S. Mathur (ed.) *Op.Cit.*
- Rolland, Romain (1955), *Sagesse de Gandhi*, Paris, Albin Michel, 221 p.
- Ruskin, John (2002), *A este último*, *Op. Cit.*
- Singh T.P., “Non Violence and institutional changes” en Mathur S. *Op.Cit.*
- Sudarshana, T.K. (1998), “La concepción de Gandhi acerca de la violencia” en J.S. Mathur (ed.) *Non-violence and Social Change*, Ahmedabad, xiv, 287 p.).

Citas electrónicas

- www.mkgandhi.org/philosophy/breadlabour.htm
- T.M. Bondarev. The gospel of breadlabour. <http://es.wikipedia.org/wikis/RR>