

ALCANCES Y LIMITACIONES DE LA NO-VIOLENCIA.
CRÍTICA DESDE PAUL RICOEUR Y LA PERSPECTIVA
POSITIVA DE LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ
Scope and Limitations of non-violence.
A Critique from Paul Ricoeur's position and the
Positive Perspective of Peace Building

Heidi Alicia Rivas*
Rolando Picos Bovio**

Resumen: Los movimientos no-violentos caracterizados principalmente por la no colaboración y la resistencia a prácticas violentas desarrolladas en múltiples niveles han contribuido significativamente a poner un alto a guerras y sistemas opresores. No obstante, cabe preguntar si han, consecuentemente, contribuido en la construcción de la paz. El presente artículo, centrado en la figura de Gandhi, busca reflexionar acerca de los aportes generales de la no-violencia en los cambios históricos. Lo anterior articulado a través de la crítica e interpretación que Paul Ricoeur realiza a la injerencia que estos movimientos tienen en la intrincada relación entre política y violencia.

Palabras clave: no-violencia, violencia, política, Gandhi, paz.

Abstract: Nonviolent movements mainly characterized by not taking part in and resisting violent practices developed no multiple levels have had a significant contribution in putting an end to wars and oppressive systems. However, it is worth asking whether they have, consequently, contributed to the construction of peace. This article, centered on Gandhi, reflects upon the general contribution of nonviolence for historical changes articulated through Paul Ricoeur's critique and interpretation of the influence of these movements in the intricate relationship between politics and violence.

Keywords: Nonviolence, violence, politics, Gandhi, peace.

* Estudiante de Doctorado en Filosofía, Universidad Autónoma de Nuevo León,
mora_ada@hotmail.com.

** Docente de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León,
rpicosbovio@yahoo.com.mx.

Orígenes de la no violencia: Gandhi y la resistencia ante el mal

La búsqueda del origen tiene un doble fondo, el primero, relativamente fácil de reconocer, consiste en la coyuntura histórica que vio nacer el movimiento de resistencia de Gandhi y los indios en Sudáfrica, empero, la descripción de esa situación histórica no plantea a profundidad de dónde proviene la oposición y, principalmente, tampoco da razones por las cuales se optó por medios no-violentos para contrarrestar la violencia. ¿De dónde proviene el poder de la oposición y la resistencia a responder a la violencia con violencia? Es decir, ¿cómo describir esa doble no colaboración que consiste en detener el movimiento de caída en espiral de la violencia?

Artur Domingo i Barnils señala¹ que los métodos de Gandhi —*satyaghama* y *ahimsa*— provienen de una íntima transformación personal que consolidó en él la propuesta de la desobediencia activa, es decir, que se admitía que para poder realizar transformaciones sociales duraderas era preciso, en primera instancia, tener una actitud activa frente al poder y, en el mismo nivel, realizar cambios individuales coherentes con los medios de confrontación. El *ahimsa*, término en sánscrito que ha sido interpretado de manera amplia como no-violencia, promueve en un sentido más profundo la abstención de todo mal, pero principalmente de aquél que se puede causar. Para resistirse al mal, es preciso vivir en concordancia con *Satya*, es decir, con la verdad. De esta tesis se desprende tanto el carácter individual como el social de la no-violencia.

Al seleccionar estos preceptos, Gandhi presentó el origen existencial —no histórico— de la resistencia, que consiste en reconocer la debilidad humana ante la capacidad de la violencia. Sin embargo, advierte que ello no define, en última instancia, la naturaleza humana. Por el contrario, la no-violencia proviene de la fuerza interior espiritual que devela el profundo deseo de vivir en armonía. Thomas Merton comenta que para Gandhi la no-violencia es: “el más eficaz de los principios de la acción social puesto que concuerda con la verdadera natu-

¹ Artur Domingo i Barnils, “El pacifismo de Gandhi, revolución social y transformación individual”, en *Filosofía de la paz*, eds. Francisco Fernández Buey, Jordi Mir y Enric Prat (Barcelona: Icaria, 2010), 127.

raleza del hombre y se corresponde con sus deseos innatos de paz, justicia, orden, libertad y dignidad humana".²

El supuesto de que el ser humano prefiere la paz por encima de la guerra puede ser asimismo fuente de violencia, o al menos de su administración, como puede observarse en las tesis contractualistas de Hobbes, para quien el temor a la muerte es fuente de pacificación. En este sentido, se advierte que el deseo de paz puede promover dos procederes divergentes: el primero, consiste en elegir medios violentos que conducen a la guerra y el sometimiento; el segundo, como contraparte, la de optar por medios no-violentos que procurarán el respeto y la justicia.

A la conocida consigna belicista de "si deseas la paz prepárate para la guerra", es necesario cuestionar si la elección de medios violentos no es capaz de corromper el fin más puro que se desea lograr. Dicho en otras palabras, ¿acaso la paz no se ve comprometida en la medida en que los medios con los que se persigue no son ellos mismos pacíficos? Gandhi señala esta profunda incongruencia es por al referirse a la fuerza espiritual de la no-violencia, ya que reconoce en la violencia una fuerza corruptora y degradante, que coloca al ser humano en el seno de la destrucción. Gandhi señala que, a pesar de esta evidencia,

Los seres humanos han intentado continuamente justificar la violencia y la guerra argumentando que la autodefensa es indispensable. Siempre ha existido un acuerdo en torno a la regla según la cual a la violencia de quien agrede sólo se puede responder con la violencia aún más fuerte de quien se defiende. De esta manera, los hombres de todo el mundo se han lanzado en una incesante carrera de armamentos, y aún no se vislumbra el amanecer del día en que la espada será sustituida por el arado.³

Los medios que se eligen para llegar a la paz podrían promover ya sea escenarios de tregua o verdaderos espacios de justicia y dignidad. Se advierte entonces que, mientras la violencia corrompe y compromete la existencia del ser humano, la no-violencia parte del reconocimiento del prójimo y de su sufrimiento. Pero, ¿cómo configurar posiciones positivas acerca de la no-violencia cuando la valoración y justificación de la violencia se realiza incluso en las mentes más humanistas de nuestros tiempos? ¿Acaso no se valora positivamente la violencia cuando ésta se encarna en la idealizada figura del héroe? ¿Qué es entonces el no-violento ante la imagen del revolucionario? En compa-

² Thomas Merton, *Gandhi y la no-violencia. Una selección de los escritos de Mahatma Gandhi*. (Barcelona: Oniro, 1998), 55.

³ Mahatma Gandhi, *Palabras para la paz* (Santander: Sal Terrae, 2001), 47.

ración con el aguerrido revolucionario, se entiende al no-violento bajo el criterio de la debilidad, de la pasividad o interpretado como un yogui, es decir, como un “puro aislado del mundo”. Esta última lectura puede observarse en la base de la interpretación que Paul Ricoeur realiza en el artículo “El hombre no-violento y su presencia en la historia”,⁴ de la que se hablará más adelante. A esta posible lectura que coloca al no-violento en la pasividad, Gandhi señala: “La no colaboración no es una disposición pasiva. Es un estado de actividad febril. Es más actividad que la resistencia activa o la violencia”.⁵ Desde esta perspectiva, la lucha no-violenta proviene de la valentía de quienes se oponen a las injusticias y sacan de la humanidad la fuerza de la verdad, del amor. La heroicidad del no-violento reposa en la resistencia ante sistemas opresores y a la justificada y alentada respuesta violenta en sociedades belicistas.

La resistencia no-violenta realiza la rebelión negándose, en primera instancia, a la venganza, al odio y a la maldad. De ahí que Gandhi afirme que este camino se recorre con paciencia, pues implica una profunda transformación personal. En este punto, cabe retomar la interrogante planteada en las líneas anteriores del origen de la resistencia: si bien, se ha indicado que ella proviene de la fuerza interior, ésta a su vez emerge de la naturaleza humana dual que ubica a la violencia en un rasgo corporal o biológico y a la no-violencia del lado de la espiritualidad, de la razón. Bajo estos supuestos, Gandhi propone una suerte de adiestramiento del cuerpo a través del espíritu radicalizando la *Satya* a nivel personal, de ahí sus prácticas de ayuno, abstinencia sexual o desapego material. ¿No representa, en todo caso, esta radicalización una especie de constatación de que la no-violencia redondea más la figura del santo que la del luchador social? La respuesta que puede ensayarse desde el pensamiento de Gandhi, consistiría en que no existe una diferencia entre el interior y el exterior, es decir, que las acciones personales conforman una visión e interpretación de lo social, lo cual significa que ante las exigencias antes mencionadas de la no-violencia, de dónde provendría la valentía si no fuera por la certeza de un corazón espiritualizado, o sea, entrenado en la resistencia.

La lucha no-violenta constituye una posibilidad humana que emerge de la capacidad de conformar humanidad, es decir, de la capacidad de empatizar con el dolor ajeno, así pues, se entiende que el prójimo no constituye ni antropológica ni ontológicamente un enemigo inmediato, sino otro ser humano que sufre. En este sentido, Gandhi afirma que no es la espada sino el dolor lo que caracteriza a la humanidad, a pesar del adiestramiento en la violencia al que el ser

⁴ Paul Ricoeur, “El hombre no violento y su presencia en la historia”, en *Historia y verdad* (Madrid: Encuentro, 1990), 207-216.

⁵ Gandhi, *Palabras para la paz*, 53

humano ha estado sometido. Aun con la certeza de un corazón valiente, y evidenciada la heroicidad de estar al frente de la resistencia, puede cuestionarse acerca de si el no-violento actúa o contribuye a la transformación social; esto es, si la no violencia representa una voz fuerte y opción real para la realización de la paz. ¿Cómo ocurriría en todo caso dicha trasformación en sociedades narradas y conformadas a través de la acción violenta?

Para pretender dar cuenta de las aportaciones de la no-violencia es necesario comprender que ella se desarrolla como contrapartida de estados en los que la política reconoce en la violencia instrumentos de control y poderío, sobre todo cuando el Estado está próximo a perder el poder. En este caso, es preciso entender que la no-violencia se presenta como una acción contraria al poder y a la violencia, y cómo tal, contraria al proceder del Estado. ¿Cómo debemos entonces comprender la intrincada relación entre Estado y violencia? ¿Puede el ser humano concebirse a sí mismo y a su historia al margen de procederes políticos que justifican permanentemente los medios violentos?

Ricoeur: el mal y la no-violencia como respuesta

Paul Ricoeur realiza diversas menciones a las acciones no-violentas, pues parece comprender que hay en ellas una posibilidad de enfrentar el mal que afecta a los seres humanos. Así lo señala al final de su libro *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*:

No quisiera aislar estas experiencias solitarias de sabiduría de la lucha ética y política contra el mal en torno al cual pueden consagrarse todos los hombres de buena voluntad. En relación con esta lucha, tales experiencias son, como las acciones de resistencia no violenta, anticipaciones —en forma de paráboles— de una condición humana en la cual, una vez suprimida la violencia, quedaría al desnudo el enigma del verdadero sufrimiento, del sufrimiento irreductible.⁶

La no-violencia se articula, en este punto, como la capacidad de resistir y confrontar el mal, como bien se observa en las tesis de Gandhi. Pero también se describe que este tipo de luchas están dirigidas a un tipo específico de mal o de sufrimiento, es decir, que a diferencia del movimiento ghandiano, la no-violencia no encara todas las variantes del mal, sino que ataca un cierto sufrimiento y, advierte Ricoeur, después de suprimir la violencia se abre el profundo horizonte del mal. Por esta razón no cabe disociar el tema de la violencia y las

⁶ Paul Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 67.

perspectivas amplias acerca de la maldad y sus rostros. ¿Cómo se puede dar cuenta del mal en general y de la violencia en particular?

La filosofía del mal surge de la base de una antropología de la falibilidad, esto es, de una interpretación del humano como débil, expuesto y desproporcionado, de ese modo, él no puede presentarse con el control de todas sus decisiones. Ricoeur comparte con Gandhi la perspectiva de un corazón débil que, para el indio, reclama una purificación rumbo a una mejor versión de sí mismo, aquella que desea la paz. No obstante, en Ricoeur no está esa otra cara que propone una naturaleza buena, susceptible de ser corrompida, sino la visión de un ser humano expuesto al mal. Pero no se debe creer que se trata de una exposición en el sentido de una exterioridad del mal, sino desde la perspectiva en la cual el ser humano opta por hacer efectiva la capacidad del mal. En este punto, cabe hacer mención de la manera con la que Ricoeur cierra “El hombre falible” e inaugura, a su vez, la *Introducción a la simbólica del mal*, en donde señala la paradoja del mal que consiste en mostrar que éste encuentra su origen en la debilidad y, no obstante, “el mal no procede de la debilidad sino porque se pone”.⁷ Dicha paradoja consiste entonces en que, a pesar de que proviene de la libertad del ser humano, esta libertad es, al mismo tiempo, sierva, es decir, culpable: “El mal compete, por el contrario, a una problemática de la libertad. Intrínsecamente. Por eso se puede ser responsable de él, asumirlo, confesarlo y combatirlo”.⁸ El mal se pone en el mundo, no sólo por la desproporción del ser humano, sino porque se abre la ocasión para cometer o padecer el mal.

La doble cara del mal fue abordada por Ricoeur en el texto *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*. En él señala que uno de los grandes problemas de las variadas teorías respecto al tema consiste en que en el concepto de “mal” se agrupan fenómenos diversos como el sufrimiento, el pecado o la muerte, lo cual impide abordar con claridad la distinción entre el mal padecido y el mal cometido, expresiones de la diferencia que existe entre el pecado y el sufrimiento. El mal padecido como sufrimiento se comprende como una réplica al mal cometido, de esa manera se expresa el carácter de víctima en tanto que se siente presa del mal de otro ser humano: “una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre: en verdad, obrar mal es siempre dañar a otro directa o indirectamente y, por consiguiente, hacerlo sufrir; en su estructura relacional —dialógica— el mal cometido por uno halla su réplica en el mal padecido por el otro”.⁹

⁷ Paul Ricoeur, “El hombre falible”, en *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Trotta, 2011), 164.

⁸ *Ibid.*, 15.

⁹ Ricoeur, *El mal...*, 26.

El tratamiento igualitario que tanto la filosofía como la teología dan al sufrimiento y al pecado, hace suponer que ambos fenómenos pueden ser comprendidos al interior del enigma del mal ético como mal radical, empero, la víctima se niega a ser comprendida desde esta visión ya que no se encuentra conforme con el ciclo del mal padecido y la retribución. Entonces, ¿cuál es la vía a través de la cual sea posible pensar el mal? ¿Cómo introducir en ello el balance que en atención al mal padecido pueda resarcirse o superarse al margen de la culpabilidad?

Resalta entonces que ni teología, ni filosofía han meditado a cabalidad los alcances sociales del mal, razón por la cual es necesario pensarlo desde la política. Únicamente a partir de una lucha práctica en su contra puede hacerse frente al mal, ya que: “antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demónico [sic] del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal”.¹⁰ Toda acción acometida en contra del mal, sea desde un aspecto ético o político, debe intentar reducir la violencia para que de esa manera sea posible disminuir el sufrimiento. ¿Cuáles acciones podrían propiciar el encaramiento del mal? ¿Cómo es posible, en todo caso, hacer frente a la violencia con el fin de frenar el sufrimiento ajeno?

Estas preguntas resultan de radical importancia ya que en versiones retribucionistas tanto del Estado como de la historia, hacen suponer que el daño resarcido es suficiente para borrar el mal, inducen a pensar en una violencia justificada, con fines de desarrollo, de ahí el sentido de las denominadas “víctimas colaterales”. No obstante, señala Ricoeur, en versiones de este tipo la víctima casi siempre es ignorada o dejada en el anonimato, “la disociación entre consuelo y reconciliación efectuada por la filosofía de la historia ha pasado a ser un gran motivo de perplejidad: cuanto más prospera el sistema, más marginadas quedan las víctimas”.¹¹

Se observa que la filosofía del mal de Ricoeur realiza un trayecto que va de lo simbólico a lo político. En el primero, se evidencia el paso o la decisión del mal; se reconoce el carácter de la culpabilidad y se confirma el carácter dual del mal: el mal padecido y el mal cometido. De este último aspecto se medita acerca de la violencia como mal cometido y la responsabilidad que como seres humanos tenemos ante la acción y nuestra correspondiente responsabilidad de resarcir el daño causado. Se observa además una profunda cercanía con las ideas descritas en el apartado anterior, y coinciden en que la no-violencia es una posición de resistencia al mal. De acuerdo con Antoni Soler, para Gandhi “la rebelión es la acción, el respeto es la actitud. La rebelión contra el mal, el

¹⁰ *Ibid.*, 61.

¹¹ *Ibid.*, 52.

dolor, el sufrimiento, la injusticia, la opresión, especialmente cuando afecta a otros, en una responsabilidad indeclinable".¹² Entonces, para ambos autores —Gandhi y Ricoeur— el mal es el verdadero punto de combate. Pero, ¿qué tipo de acciones son necesarias para otorgar un lugar adecuado a la vivencia del mal en su correspondiente dualidad? De acuerdo con Ricoeur, sólo las acciones ético-políticas obran contra el mal y una de las formas de resistencia al mal es la lucha no-violenta. No obstante, ¿hasta qué punto es efectiva la acción no-violenta contra el mal?, y ¿cómo y en dónde opera la resistencia no-violenta en una visión de la política y la historia trazada por la violencia?

Política y violencia: el sin-sentido de la no-violencia

La vinculación entre política y violencia puede remitirse con mayor claridad a la modernidad y sirve de justificación para la creación de teorías de tipo contraculturalistas, en tanto que, a través de ellas, se permite una cierta pacificación como administración de la violencia. Esta interpretación promovió indagaciones acerca del papel que la violencia juega en el Estado, así como para con los ciudadanos. Parecería que el Estado, en su interpretación moderna, es imposible sin el origen violento de las relaciones humanas, razón por la cual permanece de manera latente la posibilidad del uso de la violencia. No obstante, Ricoeur no asume como tal esta idea, es decir, aunque no rechaza la idea de que la política es el espacio de aparición de la violencia, ya que el poder tiene un carácter coercitivo, considera para la política otras posibilidades pues no reduce el poder al uso de la fuerza. Es cierto que Ricoeur da cuenta de que existe una paradoja en la política mientras afirma que el mal político no puede proceder más que de la racionalidad política: "el mal mayor va unido a la racionalidad mayor",¹³ por tanto, como ya se expuso, las víctimas del mal quedan marginadas; asumidas por el progreso del Estado.

El pensador francés parte de la idea de que el concepto de fuerza (poder) no abarca toda la conceptualización del Estado puesto que puede ser comprendida también como forma. Esta doble actuación fue evidenciada tanto filosófica como existencialmente por Ricoeur, ya que como prisionero de guerra observó cómo ocurre la unión entre fuerza y derecho, cuyo mejor ejemplo es el totalitarismo y, además, reforzó su idea de que el Estado, como forma, debe meditar acerca de las condiciones de derecho que permiten al ser humano vivir

¹² Antoni Soler Ricart, "Gandhi y la no violencia", en *Pensamiento pacifista*, ed. Enric Prat (Barcelona: Icaria, 2004), 59.

¹³ Paul Ricoeur, "La cuestión del poder", en *Historia y verdad*, 231.

con justicia y dignidad. En situaciones de vida como las experimentadas por Ricoeur se hacen patente el mal como capacidad de hacer daño, esto es, como mal cometido pues se reconoce la ocasión para hacer sufrir a otros y el terrible control que se tiene sobre el derecho fundamental de la vida. Sin embargo, el dominio de la violencia del Estado no se reserva al carácter coercitivo, sino que ejecuta el poder/la fuerza al dominio de la vida del ciudadano, aspecto que Ricoeur considera fundamental restringir. Desde la perspectiva de la no-violencia la no colaboración es precisamente la resistencia al dominio absoluta de la vida, no únicamente por el carácter punitivo que pudiera establecerse a través de la ley, sino por el espacio de control acerca de motivaciones, acciones y quehaceres cotidianos, por ello, señala Gandhi que “el primer principio de la acción no violenta es la no cooperación con todo aquello que sea humillante”.¹⁴ Nótese aquí la interpretación del sufrimiento a través de prácticas que sobajan la dignidad de la persona en su voluntad y corporeidad.

A pesar de tener claro que el Estado es fuente de humillaciones, Ricoeur no avanza en estos primeros textos hacia una propuesta sólida para modificar las acciones del Estado con miras a promover una paz social. Esto se debe a que el pensador francés admite la paradoja de la política como aquello que de hecho produce el movimiento de la historia, es decir, que los cambios y transformaciones sociales han sido violentos. Para sustentar esta tesis, Ricoeur cita a Eric Weil: “la violencia ha sido y es aún la causa motora de la historia”.¹⁵ Lo cual le hace pensar que si se está al interior de la historia no puede haber paz positiva, o bien, se está al margen de la historia y se pierde con ello su eficiencia. Pero más allá de pensar si para insertarse en la historia son necesarias acciones violentas, es preciso meditar acerca de otra forma de pensar la historia y sus conformaciones, que no dependa de tal exigencia, esto es, cuestionarse acerca de si es posible posicionarse en los márgenes como una posibilidad de hacer otra historia. Pero, en espera de que esto ocurra, es importante no perder de vista que, a pesar de quedar preso de un cierto belicismo (ya que se asume que si se pretende un cambio en el sistema éste se ha logrado a través del ejercicio de la violencia), su preocupación por el mal y el sufrimiento lo colocan al mismo tiempo como un tímido crítico de la paradoja del Estado.

El Estado es fuerza —poder coercitivo— que, en rechazo al mismo, recibe un poder de defensa, acción que se consagra a la misma violencia, de ahí que los cambios más significativos en la historia (oficial y belicista) se hayan hecho en la misma proporción de violencia de la ejercida por el Estado. Cabe entonces

¹⁴ Merton, *Gandhi y la no-violencia*, 67.

¹⁵ Paul Ricoeur, “Ética y política”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 369.

cuestionar acerca de las posibilidades de acción y oposición que rompan precisamente con el retorno a la voluntad de poder. La respuesta es evidente, la resistencia activa de la no-violencia se coloca como alternativa a la fuerza del Estado.

Hannah Arendt comenta que la política se sirve de la violencia para conservar el control, e incluso señala con relación al movimiento no-violento que, “en el choque frontal entre violencia y poder el resultado es difícilmente dudoso. Si la enormemente poderosa y eficaz estrategia de resistencia no violenta de Gandhi se hubiera enfrentado con un enemigo diferente —la Rusia de Stalin, la Alemania de Hitler, incluso el Japón de preguerra, en vez de enfrentarse con Inglaterra—, el desenlace no hubiera sido la descolonización sino la matanza y la sumisión”.¹⁶ La interpretación que realiza Arendt hace énfasis en dos elementos: la fuerza y el deseo de control, que se evidenciaban en ciertos regímenes políticos que apagarían toda resistencia con estrategias cruentas de violencia. Pero también se observa que fuerza, violencia y poder no son lo mismo, idea que está presente en *La condición humana*. Al admitir que ahí donde reina la violencia el poder ha desaparecido, entonces, es claro que el movimiento no-violento de Gandhi representó la apropiación del poder, a decir de Villoro, un contrapoder.

Villoro reconoce, como lo hacen Ricoeur y Arendt, que el Estado está ansioso de poder y que para conservarlo está dispuesto a actos de violencia. Por ello, en aras de una mayor claridad, rechaza que el poder se combata con poder, pues al hacerlo, se contribuye al círculo de violencia. Por ese motivo, propone la figura del contrapoder y al respecto señala:

El contrapoder, en cambio, intenta detener la violencia del poder. Puesto que no *im-pone* sino *ex-pone* su voluntad ante los otros, su ámbito es el de la comunicación, no el de la violencia. Si pudiera ser totalmente puro sería no-violento. Contra la imposición del poder opone la resistencia de un valor comúnmente aceptado. Sus procedimientos son, por lo tanto, contrarios a la violencia. Ejercen una no-violencia activa.¹⁷

La figura del contrapoder en Villoro es cercana la noción de poder que Arendt propone en *La condición humana*, ya que se postula en el carácter constructivo y de encuentro entre los seres humanos. El contrapoder no es imposición ni dominación, sino acuerdos y reconocimientos, por ello la no-cooperación es contrapoder, por ejemplo, ante la exigencia del servicio militar, que

¹⁶ Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Madrid: Alianza, 2005), 73.

¹⁷ Luis Villoro, *Fundamentos de una ética política* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 87.

presenta como una imposición del Estado en el paradigma belicista. Pero, cabe insistir en la pregunta que atraviesa este escrito: ¿basta con estas acciones de contrapoder para que la no-violencia contribuya a la construcción positiva de la paz? Es decir, ¿es tal la injerencia de la no-violencia en el Estado para que a través de ella se logre una renuncia a los medios violentos?

La no-violencia: alcances y límites de transformación de la historia

Se ha dicho ya que la no-violencia actúa como contrapoder a través de la voluntad y el discurso, se trata de una ex-posición de la persona que se ve a sí mismo como transformado y purificado por la no-violencia. No obstante, parecería que las prácticas de resistencia no redundan necesariamente en un cambio completo del poder, como lo ha mostrado el propio Gandhi al expresar su tristeza e insatisfacción ante la India dividida, pero no libre. Lo cual lleva a pensar si los métodos no-violentos tienen en realidad límites más cortos vinculados con una situación concreta, o si acaso no son, a final de cuentas, lo más eficaz para dicha transformación, afirmación que Gandhi no estaría dispuesto a admitir, ya que para él el fracaso no recayó en los medios, sino en la persona, al insistir que él no era lo suficientemente no-violento.¹⁸

A propósito de esto, el artículo de Ricoeur “El hombre no violento y su presencia en la historia”, tiene como fin concientizar sobre todas las formas de violencia y cuestionar la eficacia de la no-violencia en la historia. De modo que no se confundan los actos aislados con mayor o menor implicación ideológica con aquellos movimientos que “dejan huella” en la historia. Ricoeur propone al inicio de su artículo una cuestión clave: “¿con qué condiciones el no-violento puede ser algo distinto de un yogui en el sentido de Koestler, de un puro marginado de la historia?”.¹⁹ Esta pregunta presupone una convicción del autor, que existe un valor posible de la no-violencia; de formas no-violentas de resistencia que pueden ser distinguidas de ciertas actitudes que le parecen sensiblería,

¹⁸ Barnils, “El pacifismo de Gandhi...”, 132.

¹⁹ Ricoeur, “El hombre no violento...”, 207. La pregunta está enraizada en la lectura del texto *Humanismo y Terror* (Buenos Aires: Pleyade), de Maurice Marleau-Ponty, quien analizando *El cero y el infinito*, de Koestler valora la presencia e injerencia del marxismo en la historia. Ricoeur retoma la tesis y la aplica a la no-violencia. Es preciso no perder de vista que la pregunta se realiza bajo el presupuesto de una filosofía de la historia marxista y una conceptualización de la historia como recuento de actos violentos. En ese sentido se reconoce la densidad de la pregunta: ¿de qué manera actos no-violentos pueden cambiar el rumbo de una historia que en cuyo centro y movimiento está la permanente agitación de la violencia?

cobardía, ausentarse del mundo, dejar hacer.²⁰ ¿Cuáles serían las condiciones para que la no-violencia afecte de hecho nuestra historia? Esta pregunta parece colocar el análisis en una disyuntiva. O bien, la no-violencia rechaza el deseo de tener injerencia en la historia o, por el contrario, renuncia a la resistencia para “cambiar” la historia. Más allá de esta dicotomía, se puede insistir en la cuestión acerca de si es posible cambiar la historia sin recurrir a actos violentos. En este sentido, ¿puede la no-violencia modificar la historia tal como se concibe o abrir, en un mejor escenario, nuevos espacios de historia que se den más allá de la violencia?

De acuerdo con el texto referido, para que la no-violencia afecte la historia es indispensable que cumpla con tres condiciones: a) conocer el mundo de la violencia en todos sus niveles, es decir, no quedarse en el aspecto de la guerra o la violencia física; b) el no-violento debe preguntarse si es capaz de concebirse siempre dentro de la historia que rechaza; y, c) plantearse la relación que existe entre la no-violencia y la violencia progresista.²¹

Ricoeur reclama que los movimientos se centren casi de manera exclusiva en la guerra, pues advierte que al centrarse en este fenómeno se evade el asunto de las variadas formas de violencia, entonces, la no-violencia no podrá, bajo ninguna circunstancia, ser efectiva, por ello debe profundizar en el fenómeno de la violencia, pensándolo más allá de la guerra. A pesar de que no desarrolla una clasificación de la violencia, Ricoeur advierte que antes de realizarse una anatomía de la guerra es necesario realizar una fisiología de la violencia, pues en ella se advierten un sin número de acciones (violentas) a las cuales es preciso hacer frente.

Eso es precisamente lo que olvidan de buena gana los pacifistas hipnotizados por los campos de batalla, es más fácil pasar de lado junto a la violencia de la explotación: aquí la violencia no explota en acontecimientos sensacionales; las batallas son acontecimientos, lo mismo que los motines, pero la pobreza y la muerte del pobre no son acontecimientos.²²

La novedad que hay en las afirmaciones de Ricoeur se ubican, en un sentido, como pacifismo, ya que la confrontación con la violencia no se presenta de manera negativa, como una lucha estrecha por la paz. De esa manera, queda claro que para que la no-violencia tenga eficiencia en la historia debe colocarse un paso adelante de la guerra y contribuir con la paz. A pesar de que no existe en Ricoeur una tipología de la violencia, ciertas conceptualizaciones

²⁰ Ricoeur, “El hombre no violento...”, 207.

²¹ *Ibid.*, 210.

²² *Ibidem*.

lo aproximan a la división propuesta por Galtung (violencia directa, estructural y cultural), pues el mismo Ricoeur reconoce que: “la violencia se organiza como estructura”.²³

Una de las características de la no-violencia, que también cuestiona Ricoeur, consiste en que sus consignas suelen ser negativas: “no obedecer”, “no cooperar” con instituciones injustas, “no ir a la guerra”, etcétera. Ricoeur reconoce la necesidad de plantearlos en términos positivos: crear las condiciones necesarias para la justicia, la paz, a través de la colaboración, la tolerancia y el diálogo. Regularmente, estos movimientos tienden a apagarse o desaparecer tras el fin de lo que atacan y entonces ponen en duda su permanencia en la construcción de la paz. Sin embargo, dado que la no-violencia se hace presente en espacios específicos y en situaciones concretas pertenece más bien al orden de lo discontinuo, de “gestos” que van apareciendo aquí o allá, pero que pueden muy bien pasar inadvertidos en la historia a largo plazo. De esa manera, sólo los grandes movimientos que suscitan grandes cambios pueden ser considerados positivos y eficaces, el problema es que suelen ser violentos. ¿Es posible entonces confiar en la no-violencia para la transformación de la historia y la construcción de paz? Ricoeur parece admitir la necesidad de ello, pues reconoce que la vocación de la no-violencia debe ser *deber de todos*.

Por ello, a pesar de los límites que presenta la no-violencia, Ricoeur la promueve: “me parece que hoy los no-violentos deben ser el núcleo *profético* de movimientos propiamente *políticos*, es decir, centrados en una técnica de la revolución, de la reforma o del poder. Fuera de esas tareas institucionales, la mística no violenta corre el peligro de caer en un catastrofismo sin esperanzas”.²⁴ Por tal razón, debe darse la tarea de modificar la historia iniciando con el replanteamiento de la relación que aún guarda con la violencia progresista ya que, como indica Villoro “[el] *político progresista* que pretende utilizar el poder opresivo para limitarlo participando en él [...] no es el cruzado en lucha a campo abierto contra el mal, es el apóstol disfrazado en tierra de infieles. Reconoce el mal del poder, pero está dispuesto a entrar en el vientre de la ballena para cambiarlo”.²⁵ Pero con la violencia progresista toda la indignación o la lucha contra el poder se ve corrompida por el poder mismo. Así pues, la no-violencia debe mantenerse firme ante toda tentación progresista, sosteniendo la lucha no-violenta en el nivel de la negociación y el diálogo, único proceder que puede promover la paz con justicia y dignidad.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibid.*, 227.

²⁵ Villoro, *Fundamentos...*, 89-90.

Conclusiones: no-violencia y el horizonte de pacificación

El objetivo del presente escrito fue responder a la pregunta de si la no-violencia construye positivamente la paz, lo cual se realizó a través de la lectura y valoración que Ricoeur realiza a la no-violencia. Se afirmó que la no-violencia se presenta como una acción ético-política que busca frenar o contrarrestar el mal en su doble condición, el mal padecido y el mal cometido. Asimismo, se presentó la alternativa como una antropología de la debilidad que hace emergir el valor de la resistencia a la violencia, en el sentido de no violentar ni producir sufrimiento al otro. La no-violencia se muestra entonces como un contrapoder al poder del Estado que construye y promueve visiones belicistas del mundo y de las relaciones con los otros, sean pares o países. No obstante, en este punto, se hizo necesario cuestionar si la influencia de la no-violencia permitía una transformación de la historia, es decir, si a través del gesto de la no-violencia se haría posible una acción y vivencias al margen de la violencia aun en su carácter progresista. Parecería que tal como se presenta la historia la no-violencia se apaga en la resolución o desaparición del acto que la vio nacer, del caso concreto contra el que luchaba. Pero entonces es necesario exigir a la no-violencia una presencia que a pesar de ser intempestiva o provenir de tímidos gestos proféticos, promuevan una ruta para construir la paz. Desde esa perspectiva, la no-violencia no crea o produce espacios pacificados, sino que presenta posibilidades de construcción de paz.

La no-violencia abre el tiempo de la utopía, tiempo en el que la violencia y la dominación habrán desaparecido, pues “las utopías nos indican un horizonte hacia el cual queremos avanzar. La no violencia es el horizonte del pacifismo. Si renunciamos a ella por su dificultad el pacifismo se nos diluye y entra en contradicción”.²⁶ La no-violencia constituye entonces el espacio en el que es posible se construyan mejores escenarios de realización, y a través de ellos se haga realidad una vida en paz, con justicia y dignidad, pues, como señaló Gandhi en su doctrina, las injusticias sólo se superan con la transformación profunda de la debilidad que abre el horizonte del amor y la esperanza, porque para combatir el mal es necesario resistir.

²⁶ Barnils, “El Pacifismo de Gandhi...”, 63.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2005.
- Barnils, Artur Domingo i, "El pacifismo de Gandhi, revolución social y transformación individual", en *Filosofía de la paz*, editado por Francisco Fernández Buey, Jordi Mir y Enric Prat, 121-138. Barcelona: Icaria, 2010.
- Gandhi Mahatma, *Palabras para la paz*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Pleyade, 1995.
- Merton, Thomas, *Gandhi y la no-violencia. Una selección de los escritos de Mahatma Gandhi*. Barcelona: Oniro, 1998.
- Ricoeur, Paul, "El Hombre no violento y su presencia en la historia", en *Historia y Verdad*, 207-216. Madrid: Encuentro, 1990.
- Ricoeur, Paul, "Estado y Violencia", en *Historia y Verdad*, 217-228. Madrid: Encuentro, 1990.
- Ricoeur, Paul, "La paradoja política", en *Historia y Verdad*, 229-250. Madrid: Encuentro, 1990.
- Ricoeur, Paul, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Ricoeur, Paul, "Ética y Política", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. 361-373. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Ricoeur, Paul, "El hombre falible", en *Finitud y Culpabilidad*, 21-164. Madrid: Trotta, 2011.
- Soler Ricart, Antoni, "Gandhi y la no violencia", en *Pensamiento pacifista*, editado por Enric Prat, 57-64. Barcelona: Icaria, 2004.
- Villoro, Luis, *Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.