

GUSTAVO LAGOS MATUS: *La No Violencia. Teoría y Práctica* (Santiago, Ilades, 1983, 144 pp.).

La pequeña obra que Ilades ha dado a conocer no es de aquellas de las que se suele decir que vienen a llenar un vacío importante en el tratamiento de un tema. La culpa de este frustrado intento intelectual no es ciertamente del autor ni de quienes han promovido su opúsculo, sino, más bien, de la naturaleza misma del tema escogido. En efecto, no creemos en el concepto “no violencia” y mucho menos si a esta expresión se agrega el adjetivo “activa”. Nos permitiremos citar algunos párrafos que resumen nuestra posición en la materia, según la pudimos expresar en *El Mercurio* del 3 de agosto de 1983, p. A2:

“Siempre habíamos sospechado de la expresión “no violencia”. La negación de un concepto y una realidad a su vez tan cargados de negatividad, en vez de atraernos, nos parecía muestra de inseguridad, incapacidad de afirmar una posición distinta al uso de la violencia.

Al contrario de lo que sucede con el antimarxismo, cuya realidad como posición positiva es fácilmente comprensible —y se expresa en el vocablo

“anti” (posición contraria)—, los partidarios de la “no-violencia” no nos habían sabido exponer en qué consistían sus procedimientos distintos a la violencia. Se trata, simplemente, de no usar la violencia en la vida social, nos decían. Eso nos parecía obvio, no veíamos cómo una perogrullada igual podía atraer a gente noble y capaz. Sospechábamos que algo más se escondía en ese postulado.

Pero en todo caso, mal que mal, como parecía ser la negación de una negación, algo de positivo nos imaginábamos podía haber en la fórmula “no violencia”, aunque no éramos capaces de precisarlo.

Ahora, al meditar, con mayor profundidad en la expresión, cuyo estado actual es el de “no violencia activa”, creemos haber comenzado a encontrar explicación a la sospecha que originalmente nos causaba: ha sido la aparición del adjetivo “activa” lo que ha revelado el verdadero contenido de la expresión “no violencia”.

En efecto, este adjetivo, agregado a la dupla de palabras original, no modifica precisamente el sentido de la expresión “violencia”, sino que más bien se contraponen con el vocablo “no”. A ambos lados de la palabra “violencia” han quedado un “no” y un “activa” que parecen anularse entre sí, como se eliminan los términos para despejar una incógnita. ¿A qué puede responder esta paradójica contradicción al interior del concepto?

La explicación puede fluir con facilidad si procuramos previamente configurar una definición de la violencia.

En las relaciones entre los hombres, sólo pueden darse dos formas de interacción personal. Aquellas en que las facultades superiores del hombre —inteligencia y voluntad— dirigen el actuar y lo hacen propiamente humano, perfeccionándose la acción con la respuesta, también inteligente y voluntaria, del otro hombre; son las relaciones de razón a razón, de voluntad libre a voluntad libre.

Y las restantes, en que, aún quizás existiendo como antecedente una deliberación de la razón, el actuar no está dirigido por ella, ni busca la respuesta inteligente y voluntaria del otro sujeto, sino más bien, presiona sobre esas facultades. Son éstas, presiones sobre la razón ajena, sobre una voluntad libre a la que se pretende privar de esa misma libertad. Estas últimas son las relaciones de violencia.

Por eso nos atrevemos a definir la violencia como toda presión ejercida sobre la voluntad ajena”.

Y, de acuerdo a esta definición, podemos encuadrar a la “no violencia activa” como una forma más de violencia, elaborada conceptualmente como un sofisma de indudable valor político instrumental.

El problema para Lagos Matus ha sido, entonces, escribir sobre un sofisma en el que evidentemente se encuentra atrapado y cautivado. Aunque el autor no ha tenido la intención de engañarnos —la sinceridad de su posición es manifiesta— sus esfuerzos por tratar con coherencia y rigor el tema se tenían que ver necesariamente frustrados, dada la radical incoherencia conceptual y real entre lo que la “no violencia” realmente es y lo que aparenta ser. No se puede tener éxito en un empeño intelectual al

abordar un tema que por sus características ontológicas y lógicas, es sólo verosímil, pero no verdadero.

La obra consta de dos partes. Una primera en la que el autor intenta explicar los "aspectos teóricos de la no violencia" y una segunda en que se refiere a la "estrategia y tácticas de la no violencia".

En esa primera parte, Gustavo Lagos relaciona los conceptos de "desobediencia civil" y "no violencia", haciendo también alcances a la doctrina sobre el "derecho de rebelión". La relación no está lograda. La peculiaridad liberal de la "desobediencia civil", según formulada por Thoreau y la peculiaridad oriental de la "no violencia" no se pueden simplemente analogar entre sí y, menos aún, unir a una doctrina de raigambre cristiana como es la relativa al "derecho de rebelión".

Thoreau centra toda su doctrina en la oposición al gobierno, sea cual sea, cuando afirma que está

"Cordialmente de acuerdo con la doctrina de que "el mejor gobierno es el que gobierna lo menos posible"; y me gustaría ver que esto se lograra pronto y sistemáticamente. En la práctica significa virtualmente esto, en que también estoy de acuerdo: "El mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto"; y cuando los hombres se hallen preparados para ello, ese será el gobierno que se darán. En el mejor de los casos, el gobierno es apenas un expediente; pero la mayoría de los gobiernos son por lo general, y todos los gobiernos son a veces inexpedientes, una inconveniencia. Las objeciones que se hacen valer contra los ejércitos permanentes —y son muchas y de peso— podrían aplicarse en último término a un gobierno permanente. El ejército permanente no es más que un brazo del gobierno permanente" (H. David Thoreau, *Desobediencia Civil*, 18-19).

Como se ve, el enfoque de Thoreau está circunscrito a la ausencia de trabas para los individuos. El suyo es, por lo tanto, un planteamiento muy limitado.

Por otra parte, el mismo Gandhi —en un texto recogido en la obra que comentamos, como Apéndice— afirma que su movimiento no violento, el Satyagraha, "es esencialmente un movimiento religioso. Es una conducta de purificación y penitencia. Busca asegurar reformas o reparar errores mediante el sufrimiento voluntario" (p. 141).

A su vez, la doctrina cristiana del derecho de rebelión "se basa en el derecho de legítima defensa frente a los ataques injustos, que corresponde a la persona colectiva lo mismo que a la persona particular, y bajo condiciones semejantes. Estas condiciones exigen la limitación a la finalidad y a los medios de una mera defensa frente al agresor. Esto no excluye su muerte, en el caso de que el empleo de otros medios haga inútil el derecho de legítima defensa. Siempre ha sido una idea de la doctrina del Derecho natural que en cuanto el gobernante legítimo abusa del poder

estatal con grave detrimento de la comunidad se convierte en usurpador y enemigo de la colectividad y justifica que ésta haga uso del derecho de legítima defensa. La sublevación, dice con su gráfico estilo Santo Tomás de Aquino, no es en el pueblo donde se da, sino en el gobernante; a tales gobernantes se les puede resistir, como se puede resistir a los ladrones (...). Sin embargo, el uso del derecho de transmitir el poder a un nuevo gobernante, que revierte así en el pueblo, no está justificado sino en el caso de un grave peligro para el bien común y en cuanto no se atente contra los derechos existentes. Todos los representantes de la doctrina tradicional del Derecho natural subrayan unánimemente que la justificación de la resistencia activa (aparte de las dos condiciones señaladas más arriba) está ligada a la condición de la certeza de que no se habrá de seguir un mal igual o mayor para la colectividad que el mismo despotismo que se trata de eliminar. Se refieren a que, como consecuencia de las perturbaciones políticas, con frecuencia son los grupos pequeños, pero violentos y radicales, o bien los grupos que se preocupan menos por el bien común que por su propio interés los que terminan por imponerse. Por consiguiente, en la doctrina tradicional del Derecho natural ha vinculado la justificación de la resistencia activa a la condición de que esté suficientemente organizada, por un doble motivo: porque se ha de decidir rápidamente la situación jurídica frente al despotismo existente, evitando una larga guerra civil, y porque se ha de impedir que se establezca un nuevo despotismo por parte de los grupos radicales (Johannes Messner, *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*, 900-1).

Como se ve, el fin del "derecho de rebelión" es tan alto, en el plano temporal, que se exigen para su ejercicio condiciones muy difíciles de cumplir.

Por eso la grandeza de estos planteamientos no puede ser confundida con la simple liberación de las trabas gubernamentales que postula Thoreau o con el proceso de purificación interior difundido por Gandhi.

Si alguna similitud puede encontrarse, ella está en que, aún siendo actos con fines distintos, los métodos propios de la "desobediencia civil" y de la "no violencia" podrían realizarse dentro del ejercicio del "derecho de rebelión", lo cual les impondría el cumplimiento de las exigentes condiciones que la doctrina establece para su legítimo ejercicio. Fuera de este eventual contexto, la "desobediencia civil" y la "no violencia" no debieran proyectarse legítimamente más allá del cambio de la situación concreta, en el primer caso, y de la purificación interior, en el segundo. Si pretendiesen cambiar toda la estructura de la autoridad y de las instituciones de una sociedad, debieran cumplir con los requisitos del "derecho de rebelión" y ya no serían una simple "desobediencia civil" o una "no

violencia”, sino propiamente formas de violencia legitimadas como medios para el ejercicio de un derecho de última opción.

Quizás el autor quiso aprovechar la buena fama de la doctrina sobre el “derecho de rebelión”. En este caso, ha de saber que ella impone a la “desobediencia civil” y a la “no violencia” requisitos muy exigentes si esas fórmulas pretendiesen ser aprovechadas más allá del ámbito para el cual fueron elaboradas.

Por otra parte, los ejemplos históricos usados por Lagos Matus son inexactos, por decir lo menos. Sócrates puede efectivamente haber sido —en algún vago sentido— el primero en “formar la fundamentación esencial del moderno concepto de desobediencia civil al establecer los límites que el Estado tenía para reclamar obediencia de sus ciudadanos” (p. 19), pero es bastante más evidente que el maestro de Platón buscó afanosamente la reforma, la transformación de las bases morales e intelectuales de su sociedad, sin enfrentarse a ellas mediante la desobediencia. Por el contrario, argumentó hasta el extremo de solicitar de sus jueces —no sin fina ironía— la “pena” de ser mantenido en el Pritaneo, por ser un “bienhechor” de la ciudad que se ha visto obligado a desatender los intereses personales para dedicarse a instruirlos” (Platón, Apología de Sócrates, 36e).

Finalmente acató la sentencia de muerte que se dictó en su proceso y él mismo procedió a ejecutarla. Sócrates definitivamente no fue un “desobediente civil”, ni mucho menos un “no violento”, sino un transformador eficaz del mundo intelectual y moral de su época, que estaba capturado por el sofisma, por lo verosímil.

El ejemplo de los primeros cristianos, al que también apela el autor, revela una confusión de planos que, aunque relacionados el uno con el otro, son autónomos. En efecto, afirmar que “los primitivos cristianos representaron el primer movimiento espectacular y exitoso de desobediencia civil en el occidente” (p. 19), es confundir los planos. Esos hombres no se enfrentaron a un conjunto de estructuras de Gobierno o legales, sino que procuraron la conversión de los corazones de todos los hombres con los que se relacionaban, mediante una doctrina de salvación, trascendente: esclavos, ciudadanos, funcionarios y hasta el mismo Emperador, jamás significaron para ellos la representación personal de una barrera institucional contra la que luchar —y a la que supuestamente debían desobedecer— sino el objeto de su misión evangelizadora. En este tema, San Pablo no deja ningún lugar a dudas. Al mismo tiempo que insiste en que “es preciso que los hombres vean en nosotros a los ministros de Cristo y a los administradores de los misterios de Dios” (1 Cor., 4, 1), afirma que “todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que

la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal. Es preciso someterse no sólo por el temor del castigo, sino por conciencia. Por tanto, pagadles los tributos, que son ministros de Dios ocupados en eso. Pagad a todos los que debáis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana, a quien temor, temor, a quien honor, honor" (Rom., 13, 1-7).

Por eso, si los primeros cristianos dieron sus vidas en el martirio fue como supremo acto de amor a Dios y para que los hombres viesan en ellos "a los ministros de Cristo", y no como una manifestación de desobediencia al poder civil. El éxito de esos hombres no consistió en la caída del Imperio de Occidente, sino en su conversión a la verdadera fe, hecho previo en el tiempo y único en la intención.

Para concluir esta primera parte, Gustavo Lagos presenta un complejo cuadro de "Tipos de no violencia basados en principios", elaborado sobre la base de Sharp. En él se distinguen los siguientes tipos de acción: La "no resistencia", la "reconciliación activa", la "resistencia moral", la "no violencia selectiva", el "Satyagraha" y la "revolución no violenta". Cada una de estas formas de "no violencia" implica actitudes muy variadas frente a la sociedad, al mal, a la violencia física, a los oponentes, y diversas "implementaciones" y "mecanismos de cambio".

El cuadro es confuso, ambiguo, lleno de disecciones e intelectualizaciones del obrar humano, que en la práctica es más sencillo y global. Pero su presentación es valiosa porque permite confirmar algunas sospechas: no todos estos tipos de "no violencia" rechazan en principio la combinación con la violencia física, personal o colectiva; tampoco están descartados el odio y el resentimiento como actitudes de relación con los oponentes; casi todos los tipos, en fin, reconocen que la violencia es algo más que pura violencia física...

El autor dedica especial atención a la "revolución no violenta", que "corresponde a una tendencia que considera que la raíz de los problemas sociales más graves del mundo de hoy se encuentra en el individuo y en la vida social, razón por la cual el mundo solamente puede ser transformado por cambios revolucionarios a nivel del individuo y de la sociedad" (p. 31). Aunque conectada con el Satyagraha, el autor afirma que esta doctrina en realidad es distinta, ya que no comparte las actitudes básicas de purificación.

Lagos Matus se inclina personalmente por el Satyagraha, por considerarlo "el más elevado desde el punto de vista ético", pero reconoce que ha ido

mucho más allá de sus objetivos iniciales de purificación personal, ya que, afirma, "no cabe duda de que ha sido el más exitoso (método) desde el punto de vista político" (p. 34). Incluso, hace ver que el propio Gandhi escribía que es "preferible ser violento si hay violencia en nuestros corazones antes que encubrirse en la no violencia para esconder nuestra impotencia" (p. 36).

En síntesis, los diversos tipos de acción "no violenta" que el autor presenta, aunque diferenciables en su relación con los objetivos de purificación personal, presentan todos, de una u otra forma, una conexión con formas de violencia física pura, abierta o encubierta, personal o colectiva. La explicación de esta misteriosa simbiosis entre actos de "no violencia" y actos de violencia, pura y simple, será expuesta al concluir este comentario.

En perfecta consonancia con lo anterior, y en la segunda parte del libro, se desarrolla la exposición de los diversos actos concretos de "no violencia" que pueden ponerse en práctica.

Ante todo, cabe hacer notar la curiosa terminología que el autor emplea para referirse a los actos "no violentos". Afirma que existe una "estrategia y una táctica" de la "no violencia", ya que "teniendo en cuenta la connotación política de la estrategia bélica, no cabe duda que el pensamiento estratégico de la guerra puede ser de gran utilidad para analizar y aclarar la estrategia política en general y, por lo tanto, la estrategia y tácticas de la no violencia" (p. 47).

Habla Gustavo Lagos en la introducción a esta segunda parte de "oponentes" y "sus defensas" (pp. 48-9); de "ataque frontal", que debe ser evitado, y de los convenientes "movimientos de flanco" (p. 50); del uso del "elemento sorpresa" (p. 53); de los "objetivos alternativos" en las posiciones del "enemigo" (p. 54). Más chocante parece toda esta terminología —aunque es realmente adecuada a la naturaleza de los actos "no violentos"— si su carácter propiamente bélico se compara con la afirmación del autor en el sentido que el fin último de los activistas "no violentos" es conquistar el corazón del oponente (p. 57).

El análisis de los actos propios del método no violento está centrado en diversas clasificaciones: los "métodos no violentos de protesta y persuasión", los "métodos de no cooperación" y los "métodos de intervención no violenta". Bajo estos acápites se consignan ejemplos históricos que permiten precisar su contenido y develar la verdadera naturaleza violenta de estos actos. Ahí aparecen, entonces, los boicots de todo tipo, las huelgas en todas sus formas, los rechazos a la autoridad y las negativas a cooperar con la policía, la desobediencia popular, las fugas, falsas identidades y la clandestinidad, el atascamiento y la obstrucción, las invasiones y ocupaciones, los asedios y tomas de tierras, haberes y bienes, etc.

El autor va mostrando, así, las verdaderas formas de la actuación no violenta. De esta manera queda capturado en el sofisma. El valor de su trabajo consiste en la comprobación de lo que ya apuntábamos en *El Mercurio*:

“Negar la violencia, usar la “no violencia”, debería consistir en la renuncia a todo método que ejerza una presión sobre la voluntad ajena, venga de donde venga, se exprese físicamente o no, la apliquen directamente los individuos o se valgan de estructuras o instituciones para hacerlo. La cuestión queda así centrada en la siguiente interrogante: ¿Es la “no violencia” una renuncia a toda forma de presión sobre la voluntad ajena?

Para contestar a esta pregunta, retomemos el curso central de la argumentación. Decíamos que la aparición del adjetivo “activa” ha comenzado a explicar nuestras vagas sospechas, nos ha hecho fijar la atención en los actos concretos, en lo “activo”. Pareciera que las manifestaciones “activas” de “no violencia” tendrían que consistir en una intensificación del diálogo, en un grado mayor de participación inteligente, en cualquier mayor dinámica racional, para no constituir auténticos actos de violencia. Tendrían que ver en la posición ajena una razón, una voluntad, con la que relacionar la propia.

Pero los hechos de “no violencia activa” no muestran esa racional apertura a la razón ajena.

Por el contrario, en esos actos hay un evidente desprecio por la posición de terceros que se considera más bien una barrera que es necesario derribar. Contra esa barrera se arremete mediante el silencio o el ruido, mediante la obstrucción o la absoluta indiferencia, mediante la huelga de brazos caídos o el deterioro de los instrumentos de trabajo, indistintamente. Pero no se usa la razón, no se dialoga, no se confronta la propia posición con la postura ajena, a la que se considera, por definición, violenta. Se presiona la voluntad ajena, y así a la llamada “violencia institucionalizada” se opone la violencia de la “no violencia activa”. A los actos del poder que se califica como violentos se responde con otros, igualmente violentos en naturaleza.

Finalmente, palmaria demostración de la identificación entre “no violencia activa” y violencia a secas, es la sucesión —e incluso en algunas oportunidades, la simultaneidad— de los actos “no violentos activos” con los actos más propia y definitivamente constitutivos de violencia física.

Como se ve, al reseñar los actos concretos que constituyen la “no violencia activa”, queda en evidencia el sofisma, la falsedad intrínseca de la expresión. Se pueden efectivamente, tachar el “no” y el “activa”, para dejar al descubierto la verdad: la “no violencia activa” es una forma más de violencia, y una forma particularmente peligrosa, porque al presentarse con ropajes falsos de pacifismo, pretende forzar, además, nuestra racionalidad, convencernos de que es lo contrario de lo que efectivamente es”.

Gonzalo Rojas Sánchez