

EL ARTE DE LA PAZ*

Juan Claudio Acinas

RESUMEN

En este artículo intento mostrar que la desigualdad económica, la militarización de los Estados así como el odio y la violencia son las causas de gran parte de los conflictos bélicos. Ante lo cual, apoyándome en una línea que se genera en Oriente pero que no es ajena al pensamiento occidental, propongo seguir investigando en torno al pacifismo gandhiano, así como acerca de valores que el budismo cultiva conscientemente, como es el valor de la compasión universal, y que poseen una gran importancia para consolidar una cultura de la paz.

ABSTRACT

In this article I will try to show that economic inequality, the militarization of States, hatred and violence are the main causes of most armed conflicts. By supporting my argument upon a line originated in the East, but which is not unknown in Western thought, I propose to go on researching both Gandhian pacifism and some values consciously cultivated by Buddhism, such as the value of universal compassion, which are very important to strengthen a culture of peace.

¿Son estos soldados que veo lánguidos y hastiados los que han ganado la guerra? No, ellos quieren regresar a sus hogares adonde no llegarán como militares victoriosos sino extraños de la vida, como ausentes de lo propio, y se convertirán, poco a poco, en carne de vencidos. Se amalgamarán con quienes han sido derrotados, de los que sólo se diferenciarán por el estigma de sus rencores contrapuestos. Terminarán temiendo, como el vencido, al vencedor real, que venció al ejército enemigo y al propio. Sólo algunos muertos serán considerados protagonistas de la guerra.

Alberto MÉNDEZ

1

George Orwell, quien vivió el horror y el absurdo de *nuestra* guerra, asimismo, mostró en sus obras, entre otras cosas, la incesante manipulación que, desde siempre, el poder político ha intentado ejercer a través del lenguaje. Acerca de lo cual, escribió: «El lenguaje político —y con variantes eso se aplica a todos los partidos políticos, desde los conservadores hasta los anarquistas— está diseñado para hacer que las mentiras suenen veraces y el asesinato respetable, y para dar la aparien-



cia de solidez al viento puro»¹. Así, vemos cómo, en *Rebelión en la granja*, los mandamientos subversivos que, al principio, rigen la nueva comunidad de los animales terminan por desaparecer en favor de un único lema, el que dice «todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros». Lo que se corresponde, en 1984, con las tres consignas que podían leerse sobre la blanca fachada del Ministerio de la Verdad: La Guerra es la Paz, La Libertad es la Esclavitud y La Ignorancia es la Fuerza. En relación con lo cual, con el uso de ese neolenguaje, resulta curioso que algo similar es lo que hemos visto tiempo atrás en las proclamas de tantos *halcones* cuando han pretendido convencernos de que para restablecer la legalidad internacional había que saltársela, cuando se han empeñado en que la mejor manera de proteger los derechos humanos era pisotearlos y que no teníamos otra opción que atacar para, preventivamente, defendernos de los sistemas de ataque defensivos de los demás. Tal ha sido siempre la perversa circularidad con la que, además, se ha justificado una atroz carrera de armamentos, con la que se ha querido disimular que la organización militar de las naciones, según ese antiguo modelo de disuasión ofensiva —como el basado en el despliegue de armas nucleares—, termina por convertirse en el auténtico enemigo de su propia seguridad². Sin embargo, para no referirnos sólo a quienes gobiernan y a sus séquitos, ni siquiera a quienes ofrecen los servicios de mercenarios bajo el limpio rótulo de «expertos en soluciones»..., es decir, para, en cambio, empezar a hablar de nosotros mismos, de los *súbditos*, todos esos pretextos y eufemismos —a los que Coleridge llamaba «nuestros términos delicados para el fratricidio»—, se manifiestan también cada vez que, paradójicamente, decimos que no deseamos la guerra, que nadie la quiere, al tiempo que, por activa o por pasiva, permitimos todo aquello que —como la desigualdad, el militarismo o el odio— la provoca y ocasiona.

2

Cualquier europeo o norteamericano al que se preguntara que si hubiese sabido con antelación que cinco mil seres humanos iban a morir el 11 de septiembre en la torres gemelas de Nueva York, o que un par de años después cientos de personas morirían en el metro de Madrid, habría hecho algo por impedirlo, respondería de inmediato y sin dudarle que sí. Sin embargo, lo que, en coherencia, tendría que llamar nuestra atención es el hecho de que hoy mismo, durante las próximas veinticuatro horas, y en las siguientes, y en las que durante los próximos años están por venir, miles de personas, entre ellas, la mayoría niños, se estima que unos 6.000

^{*} Este artículo es la versión ampliada de una comunicación presentada en el XIV Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, denominada «La violencia: hacia un análisis ético y político», sobre noviembre de 2004, en Sevilla.

¹ Citado por C. HITCHENS, en *La victoria de Orwell*, Barcelona, Emecé, 2003 (2002), pp. 83-84.

² Cf. E.P. THOMSON *et al.*, *Protesta y sobrevive*, Madrid, Blume, 1983 (1980).



al día, van a morir por enfermedades relacionadas con la disentería y el agua en malas condiciones, y que esto podría ser erradicado de una forma barata y rápida tan sólo si hubiera voluntad política. Pero ¿dónde se ha ido esta voluntad?, ¿qué hacemos para impedir que día tras día eso suceda? A esto, al hambre, a la miseria, a la desigualdad, a todas las prácticas de exclusión que atentan no sólo contra las necesidades humanas básicas de supervivencia, de bienestar, de identidad y libertad, sino que, irreversiblemente, dañan también al gran pulso de la naturaleza, es a lo que Johan Galtung ha llamado «violencia estructural»³.

Un tipo de violencia éste que queda reflejado a la perfección en todas esas cifras de miseria y dolor que no parecen que nos perturben demasiado. Quizá sea una triste pero aplastante verdad aquello de que «una muerte es una tragedia, un millón de muertes es una estadística». Sin embargo, retengamos algunos datos, intentemos seguir su humillante rastro de sufrimiento a través de tantos países del Sur. Porque lo que no cesan de señalar diversas investigaciones es que «los cientos de millones de personas que mueren todos los años de subalimentación aguda mueren a causa de la injusta distribución de alimentos disponibles en el planeta»⁴. Una desigualdad que es negativamente dinámica, en la medida que el nuestro es un mundo donde, a todas luces, los ricos son cada vez más ricos y los pobres son cada vez más pobres. Algo que resulta fácil corroborar cuando se advierte que «en 1960 el veinte por ciento de los habitantes más ricos del planeta disfrutaban de una renta treinta y un veces superior a la del veinte por ciento de los habitantes más pobres», mientras que «en 1998 la renta del veinte por ciento más rico era ochenta y tres veces superior a la del veinte por ciento más pobre». De hecho, en el año 2002, el 20% de la población del mundo acaparaba más del 80% de sus riquezas, poseía más del 80% de los automóviles en circulación y consumía el 60% de la energía utilizada, mientras que el resto de la población, en concreto, la del Tercer Mundo, y hablamos de más de mil millones de hombres, mujeres y niños, debían y deben repartirse el 1% de la renta mundial, sobrevivir con menos de 2 dólares al día y arrastrar una pobreza extrema que no hace sino crecer, y que se manifiesta en una desigualdad que es aún mayor entre los habitantes de la tierra que entre los habitantes del país más desigual del mundo. Lo que, obviamente, tiene que ver con esos cálculos que nos dicen que, por ejemplo, la esperanza de vida en Níger, Etiopía o Mozambique resulta ser inferior a los 46 años (con un indicador de desarrollo humano que, en el año 2003, apenas llegaba al 0,3) en tanto que en EEUU, Reino Unido o España es superior a los 76 años (con un indicador de desarrollo humano

³ «Cultural Violence» (1990), en M.B. STEGER and N.S. LIND (eds.), *Violence and Its Alternatives*, New York, St. Martin Press, 1999, pp. 39-53.

⁴ Acerca de los datos que aquí se presentan, cf. J. ZIEGLER, *El hambre en el mundo explicada a mi hijo*, Barcelona, Muchnik, 1999, pp. 118 y 120; y *Los nuevos amos del mundo*, Barcelona, Destino, 2003 (2002), pp. 72 -73. Y, también, S. CORDELLIER, B. DIDOT y S. NETTER (coords.), *El estado del mundo 2004. Anuario económico geopolítico mundial*, Madrid, Akal, 2003; y Escola de Cultura de Pau, *Alerta 2004: Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz*, Barcelona, Icaria, 2004.

que, en ese mismo año, alcanzaba el 0,9). Un dato éste que dice bastante acerca del porqué de algunos obstinados flujos de migración hacia los países del Norte donde cada día más la riqueza se concentra. Y todo ello, a su vez, tal y como cada día más voces denuncian⁵, vinculado a una inmensa biodevastación, a una creciente deuda ecológica de los países ricos hacia los países pobres, y que, asimismo, se relaciona con el robo sistemático de los recursos y fuentes alimenticias del Tercer Mundo en beneficio de los gigantes empresariales de la globalización económica.

Hay quien, como Gary Cross, ha sostenido, con bastante razón, que el consumismo fue el que triunfó en las guerras ideológicas que dividieron al siglo xx⁶. Aunque, eso sí, cabría añadir, al coste de persistir en una lucha tan depredadora como suicida contra los ritmos vitales de la naturaleza. Y baste reparar en que si cada una de las personas que hoy habitan el mundo tuvieran un nivel de consumo semejante al de Estados Unidos —y consideremos su impacto sobre las reservas de agua, los recursos energéticos, la capa de ozono, la calidad del aire, los bosques, el clima, la diversidad biológica y la salud humana—, serían necesarios tres planetas para poder soportar su demanda. Mientras tanto, hasta que alcancemos ese punto de consciente luminosidad por el que al fin decidamos poner el freno a todo esto o que, por una estúpida cortedad de miras, el medio que nos envuelve se desmorone por completo, sabemos ya, y es sólo un ejemplo, que con tal de que gastáramos menos en cosmética, en helados o comida para mascotas, millones de seres humanos podrían ver satisfechas sus necesidades básicas de alimento, agua potable, sanidad, seguridad física y educación⁷.

Y no sólo eso. Porque si terrible es este «nuevo orden mundial» al que, por generar polarización económica y conducir el planeta a sus límites más insostenibles, podemos considerar una de la causas principales de los conflictos futuros, no menos temor debería suscitar un sistema militar heredero de la guerra fría, siempre afanado en inventar nuevas amenazas, en detectar nuevos enemigos con los que justificar su

⁵ Cf. V. SHIVA, *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Barcelona, Paidós, 2003 (2000); y J. MARTÍNEZ ALIER y A. OLIVERAS, *¿Quién debe a quién? Deuda ecológica y deuda externa*, Barcelona, Icaria, 2003.

⁶ Citado por C. Flaim en su prefacio a The Worldwatch Institute, *State of the World 2004*, New York, W.W. Norton, 2004, p. xvii.

⁷ Según los datos que proporciona el informe *State of the World 2004*, ya citado (p. 10), el gasto anual en productos para maquillaje es de 18 mil millones de dólares, mientras que la inversión anual necesaria para conseguir una atención ginecológica para todas las mujeres es de 12 mil millones de dólares. Lo mismo puede decirse respecto al gasto en comida para mascotas, 17 mil millones, en contraste con la eliminación del hambre y la malnutrición, 19 mil millones. El gasto en perfumes, 15 mil millones, y la alfabetización universal, 5 mil millones. Los cruceros oceánicos, 14 mil millones, y el agua potable para todos, 10 mil millones. Y el consumo de helados en Europa, 11 mil millones, e inmunizar con vacunas a cada niño, poco más de mil millones de dólares.





propia existencia y la de su desorbitado presupuesto. Un sistema que, globalmente, sólo en el año 2002, *consumió* por un valor que llegó a 784 mil millones de dólares, lo que supuso un gasto de 128 dólares por habitante y equivale aproximadamente a los ingresos anuales de la mitad más pobre de los pueblos del mundo⁸. Un sistema que, en sí mismo, alimentado por la industria armamentista y amparado por los más despiadados *lobbies*, encubre el germen de guerras futuras, pues contribuye a prepararlas, a desarrollarlas y perfeccionarlas, a volverlas más irracionalmente racionales. Al fin y al cabo, en eso consiste la esencia de su negocio, que también se extiende hasta todos esos cuyo trabajo —y pensemos en el cada día más próspero sector privado paramilitar— consiste precisamente en entrar en conflicto cuando éste acontece o cuando deliberadamente no se lo ha querido impedir. Ya, a mediados del siglo XIX, Henry D. Thoreau apuntó la posibilidad de que una nación declarara la guerra a otra con el fin más inmediato de dar empleo a su ejército⁹. Y, en nuestros días, se sabe que, en EEUU, diversos grupos de presión financian las campañas electorales y todos ellos confluyen en los pasillos del Pentágono, constituyendo, según ha denunciado tantas veces Gore Vidal, un verdadero gobierno en la sombra, un gobierno invisible, ejercido por los «auténticos propietarios del país», que son para quienes, en realidad, trabaja el gobierno visible y oficial, «impotente para hacer cualquier cosa por la economía que no sea librar guerras —sin declararlas antes—, a ser posible contra algún país muy pequeño, como Panamá»¹⁰, o contra otros, como Afganistán o Iraq, de parada obligatoria en la ruta del petróleo. Con lo que, como ha observado entre nosotros Rafael Sánchez Ferlosio, se viene a invertir la analogía biológica de que la función crea el órgano, para ser éste, el órgano, «el que presiona fuertemente para regir la función», y con ello, debido a la «insensatez de la autónoma gratuidad de la razón instrumental», cada día cobra más fundamento «la escabrosa sospecha de que [los ejércitos y sus] armas puedan ser la causa de la guerra»¹¹. La fundada sospe-

⁸ Cf. Escola de Cultura de Pau, *op. cit.*, p. 65; y G. TANSEY, K. TANSEY and P. ROGERS (eds.), *A World Divided. Militarism and Development After the Cold War*, London, Earthscan, 1994, pp. 22 y 92. La mayor parte de los autores que colaboran en este último libro coinciden en señalar al militarismo, a la degradación medioambiental y a la pobreza como problemas interrelacionados que requieren respuestas como dar marcha atrás en el proceso de militarización, cambiar las políticas de los países industrializados del Norte hacia los del Sur, y promover políticas que aseguren un desarrollo ecológicamente sostenible. Asimismo, las propuestas lanzadas por la Escola de Cultura de Pau apuntan la necesidad de «compromisos en avanzar hacia el real cumplimiento de las normas de alcance universal, en volver a los principios de la desmilitarización y la creación de medidas de confianza, en fortalecer la promoción y protección de los derechos humanos, en disminuir las desigualdades de género, en luchar contra la corrupción y la injusticia social, en lograr un desarrollo sostenible y en apostar decididamente por las diplomacias de paz» (p. 12).

⁹ Cf. A. CASADO DA ROCHA, *La desobediencia civil a partir de Thoreau*, Donostia, Gakoa, 2002, p. 99.

¹⁰ G. VIDAL, *El último imperio*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 151; cf., igualmente, de este mismo autor, *Soñando la guerra*, Barcelona, Anagrama, 2003 (2002).

¹¹ R. SÁNCHEZ FERLOSIO, «Campo de Marte», *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Barcelona, Destino, 2002, p. 209. Recientemente, el escritor norteamericano Don Delillo ha plan-



cha de que acumular y ensayar nuevas armas de ataque condicionan el irreprimible deseo de emplearlas, de desengrasarlas y mostrarlas, de darse un largo paseo con ellas y probar sobre el terreno que no se han quedado obsoletas para matar. ¿Qué otro significado puede tener que, por ejemplo, el presupuesto ordinario del Pentágono ascendiera a 379 mil millones de dólares en el 2003, o que, en los últimos ocho años, España haya sido el país que, después de EEUU, más ha invertido en investigación militar, sobre todo en armas de carácter ofensivo, una actividad a la que, tan sólo en el año 2004, ha destinado 1.373 millones de euros¹²? ¿Acaso alguien, a estas alturas, puede pensar que el mundo se ha vuelto más seguro o que España, por ejemplo, ha estado más protegida por ello? ¿Acaso no se sabe que la actual proliferación de armas ligeras, cuyo comercio *legal* factura unos 4 mil millones de dólares, genera asimismo medio millón de víctimas anuales? Resulta sintomático que, por ejemplo, pese a los avances en tecnología bélica, o justo por ellos, apenas encontremos algún experto en temas de seguridad que hoy, ahora mismo, dude que la invasión de Iraq —cuya ocupación exige a EEUU unos gastos mensuales medios de 4.700 millones de dólares— lejos de debilitar al terrorismo internacional lo que ha hecho es reforzarlo, incrementarlo, volverlo mucho más feroz y poderoso, contribuir tan sólo a encender más aún esa hoguera en la que arden toda clase de odios y prejuicios, de rencores y venganzas.

En consecuencia, parece que, cuanto antes, debemos tomar un rumbo más sensato. Avanzar justo en una dirección contraria, que nos aparte de esa implacable rueda de sangre y de fuego, que contribuya a desmilitarizar al mundo, que trabaje decididamente por el desarme, que nos libere de ese infame negocio que comercia con la voluntad de matar. «La guerra —dijo Paul Valéry— es una masacre entre personas que no se conocen para el beneficio de personas que sí se conocen pero no se masacran». Y por esto, son muchas las razones que nos incitan a reconsiderar una búsqueda tan ejemplar como la emprendida en su día por Mohandas K. Gandhi, quien ideó una técnica de lucha no violenta que, con el deseo de conciliar eficacia con moralidad, tenía como objetivo domesticar a la violencia, aunque fuera bajo el riesgo de padecerla, derrotarla gracias a dejar que se atrofiara en nuestro interior por su falta de ejercicio. Una estrategia que se basaba en un conjunto de creencias y normas de conducta, entre las que, a modo de síntesis, podemos destacar algunas como las que siguen¹³. Primero, que

teado algo parecido —*La Vanguardia*, 9-10 abril 2004— al declarar acerca de EEUU: «No se entiende nuestro empeño belicista sin adorar esa tecnología que limpia y depura la ambición, la muerte, la sangre y la mierda, y la convierte en esencia: en microchips, satélites espía, en misil contra misil, en eficiencia, en logro, en moqueta limpia en la oficina del burócrata militar, en cifra récord por la que pueden felicitar a un general o a un alto cargo [...]. Tras el 11-S, el nuevo enemigo es un fantasma que nadie sabe quién maneja, así que necesitamos un ejército y cara y cuerpo para machacarlo con nuestra tecnología y demostrar que tanto poder servía para algo: que los poderosos tenían un sentido».

¹² Cf. A. BANDA, *La cultura de pau*, Barcelona, Intermón Oxfam, 2002, p. 79; y *La Vanguardia*, 19 febrero 2004, 23 abril 2004 y 25 abril 2004.

¹³ Cf. M.K. GANDHI, *Hind Swaraj, and Other Writings*, editado por A.J. Parel, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (1909); y, asimismo, *Satyagraha in South Africa*, Ahmedabad,



somos incapaces de conocer la verdad absoluta, por lo que, dada la pluralidad de interpretaciones acerca del mundo, todas ellas parciales e imperfectas, nadie está justificado para imponer por la fuerza una de ellas en concreto. Segundo, que ninguna tiranía puede perdurar sin algún tipo de apoyo o consentimiento, de colaboración voluntaria u obligatoria por parte de quienes la padecen, de ahí la importancia emancipadora de la desobediencia civil y la no-cooperación, ya que los esfuerzos de cualquier opresor serán en vano si rechazamos someternos a su dictadura, si obstruimos las fuentes sociales de las que depende su poder. Tercero, que es un grave error emplear medios ilegítimos con el objetivo de proteger o alcanzar la mejor de las causas, pues los medios determinan los fines, se encuentran en íntima relación con ellos, forman parte de un mismo orgánico proceso, de modo que no pueden existir caminos hacia la paz con independencia de que ellos mismos sean pacíficos. Cuarto, que sólo debemos defender nuestros derechos sin recurrir a la violencia, dispuestos a sufrir antes que matar o someternos, convencidos de que responder al odio con el odio significa agravar su efectos más todavía y a sabiendas de que un tirano puede obligarnos a sufrir como él quiere, pero no puede obligarnos a obedecer todo lo que él dicte o desee. Y quinto, que esa predisposición a sufrir la injusticia antes que cometerla es la mejor de las maneras para mostrar nuestra sinceridad y rectitud hacia la causa que defendemos, y, con eso, no sólo persuadir a los demás, sino también ganarnos su simpatía, incluidos nuestros oponentes, apelar a su conciencia, despertar su sentido de justicia y humanidad.

A partir de esta estrategia, con la memoria de todas las experiencias de resistencia no violenta, desde las campañas de los *satyagrahis* o de los activistas a favor de los derechos civiles en EEUU hasta las protagonizadas recientemente por *Tute Bianche*, nada es más falso que el célebre latinajo *si vis pacem para bellum*. En contra del cual, como enseñó Antonio Machado, allá por 1937, siempre se podrá contestar que *si quieres la paz, procura que tus enemigos no quieran la guerra*, o dicho de otro modo: *procura no tener enemigos*, o mejor todavía: *procura tratar a tus vecinos con amor y justicia*. De manera que *si quieres la paz, prepárate para vivir en paz con todo el mundo*¹⁴. Porque, entre otras razones, es bien sabido que, como ya indicamos, ningún fin puede alcanzarse sino por medios apropiados, que sean coherentes con él, y, por tanto, quien siembra vientos de dominio, inexorablemente, recoge tempestades de hostilidad.

Navajivan Publishing House, 1950 (1928); y *Non-violence in Peace and War*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1942.

¹⁴ A. MACHADO, *Juan de Mairena*, vol. II, Madrid, Cátedra, 1986 (1936-1938), pp. 72-73. En este mismo sentido y por la misma época, A. HUXLEY —*Pacifism and Philosophy*, London, Peace Pledge Union, 1994 (1935), p. 11— escribió: «Nuestro fin es la paz. ¿Cómo nos proponemos realizar este fin? La experiencia muestra con suficiente claridad que si queremos ser tratados con confianza y afecto por otros, nosotros mismos tenemos que tratar a los otros con confianza y afecto. Si empleamos sucios engaños con ellos, engendremos resentimiento, miedo y odio».

Ahora bien, una posición pacifista, como la de quienquiera que se inspire en Gandhi, dada su actitud moralista en la valoración absolutamente negativa de la violencia, no está a salvo de algunas objeciones razonables que desde cierto antibelicismo se le han formulado. Este último, según aparece expuesto por Pablo Ródenas, a partir de una elaborada concepción, a la que desde hace bastantes años viene denominando «poli(é)tica», sostiene, asimismo, que no «hay justificación posible para ninguna clase de guerra»¹⁵. Pero, precisamente, al considerar que ésta es una práctica agresiva con afán de dominio y que nunca supone una relación entre iguales, establece que sería un grave error equiparar a los agresores con los agredidos, a los verdugos con sus víctimas, y concluye, por tanto, que mientras «los primeros recurren a la violencia de forma *ilegítima*, es decir, ofensiva, arbitraria y sin límite», «los segundos lo pueden hacer —si es que llegan a hacerlo— de modo *legítimo*, esto es, defensivo, razonable y limitado». Eso sí, en el entendido que la violencia legítima, que se manifiesta en formas diversas de resistencia, «no es un derecho humano sino que puede ser un medio excepcional para el ejercicio excepcional de algunos derechos humanos», como sucede, en primer lugar, con la autodefensa individual y colectiva, o como ocurre cuando nuestra abstención no basta para preservar a los demás de su aniquilación física, no impide que corra la sangre ni que se agreda a la dignidad de las personas. En ocasiones como éstas, *in extremis*, enfrentados a una situación de genocidio o exterminio sistemático, puede que, por encima de nuestros deseos, haya que enfrentarse a lo inevitable e, incluso, puede que lo ilegítimo y reprobable sea no violentarnos para ejercer una violencia que se oponga a lo inhumano, una reacción defensiva y extraordinaria, en la que, justo por eso, nunca hemos de complacernos y a la que siempre habrá que acudir con amargura.

Sin embargo, si bien es cierto que, a mi juicio, el pacifismo fundamentalista no puede responder adecuadamente a tales críticas, también lo es que el antibelicismo, además de reconocer que el pacifismo es sobre todo preventivo (en cuanto a crear condiciones culturales, políticas, diplomáticas y económicas capaces de dificultar el estallido de conflictos armados), tiene que tomar nota de algunas lecciones que diversos activistas y teóricos contemporáneos han extraído de muchas de las experiencias de defensa civil que han tenido lugar en la historia¹⁶. Lecciones —discutibles, por supuesto— que no sólo permiten argumentar la viabilidad efectiva de los

¹⁵ Cf. P. RÓDENAS UTRAY, «Repensar la guerra (legitimidad y legitimación de las nuevas formas de violencia bélica)», en B. RIUTORT (ed.), *Conflictos bélicos y nuevo orden mundial*, Barcelona, Icaria, 2003, pp. 9-52.

¹⁶ Cf. R.J. BURROWES, *The Strategy of Nonviolent Defense. A Gandhian Approach*, Albany (NY), State University of New York Press, 1996; P. ACKERMAN y C. KRUEGLER, *Strategic Nonviolent Conflict. The Dynamics of People Power in the Twentieth Century*, Westport, Praeger, 1994; y G. SHARP y B. JENKINS, *Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1990.





métodos de acción no violenta, sobre todo en situaciones muy difíciles¹⁷, sino que además justifican su idoneidad democrática, hasta el punto que hay autores que equiparan la expresión *strategic nonviolent conflict* con el término *people power*. Y, entre esas lecciones, se encuentran las que nos dicen que tales métodos, coherentes con sus fines, exigen intrínsecamente una alta participación y movilización colectivas, que conllevan un aprendizaje en cuanto a asumir responsabilidades, adoptar decisiones consensuadas y desarrollar la habilidad necesaria para autogobernarnos. Con lo cual tienden a reforzar la sociedad civil y a favorecer los estilos democráticos de conducta que contribuyen a reducir la dependencia de gobiernos exteriores, a limitar la expansión militarista del Estado, a emanciparnos de la irremediabilidad del terror, de la fuerza física y su amenaza como una de sus principales coartadas. Desde tal postura se viene a señalar que todos los movimientos populares suelen degenerar e incluso que su derrota resulta mucho más fácil en la medida que, atrapados por el fetiche de ser eficaces como sea y a corto plazo, incorporan la violencia como un recurso normal en su estrategia de lucha. En suma, desde una posición como ésta, lo que se nos dice es que «nunca una insurrección militar o un golpe violento, en el período de postguerra, extendió la libertad a esa gente en cuyo nombre se conquistó el poder»¹⁸, que ninguna democracia nace de la boca de los cañones, sino del diálogo, de la participación y la deliberación colectivas, y que a pesar de que no es un mito que la violencia pueda alterar los acontecimientos políticos, sí lo es que, gracias a su uso, otorgue auténtico poder a la ciudadanía, al pueblo. Probablemente algunos de éstos fueran los motivos de por qué el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se propusiera dejar de ser ejército o los que, no hace mucho, llevaron a Francisco Mena, un ex guerrillero de El Salvador, a declarar: «Sé que la guerra no resuelve nada. Aplaza lo inaplazable, la negociación, y sus secuelas duran décadas»¹⁹.

¹⁷ En contra de tal eficacia, se suele aducir que las luchas de Gandhi o King tuvieron éxito porque, en realidad, se enfrentaron a gobiernos constituidos como democracias liberales y no a regímenes proclives a una represión sangrienta. A propósito de lo cual, P. ACKERMAN y C. KRUEGER —*op. cit.*, pp. 11, 14-16— han reconocido que, ciertamente, una fuerte voluntad de reprimir complica la situación. Pero, aun así, han llamado la atención sobre tres aspectos que son pertinentes. Primero, que en el movimiento por la independencia de la India los métodos de acción no violentos no fueron algo improvisado o espontáneo, sino que formaban parte de una estrategia deliberada, internamente consistente y que había sido utilizada y refinada durante varios años antes de la campaña en cuestión. Segundo, que muchas luchas no violentas contra oponentes liberales y menos violentos han fracasado, ya sea por la habilidad política o diplomática de éstos, ya sea por la dificultad para legitimar medidas extraconstitucionales o extralegales en las democracias instituidas; mientras que otras luchas contra oponentes decididamente brutales han triunfado, y justo porque, entre otras razones, esta brutalidad terminó por restarles cualquier tipo de apoyo. Y, en tercer lugar, que frente a un adversario muy superior y agresivo, las estrategias no violentas, a la espera de que las circunstancias mejoren, son inherentemente menos «provocativas» y, por eso, no contribuyen a alimentar la consabida viciosa espiral de violencia.

¹⁸ P. ACKERMAN y J. DUVALL, *A Force More Powerful. A Century of Nonviolent Conflict*, New York, Palgrave, 2000, p. 459.

¹⁹ *La Vanguardia*, 19 marzo 2004.

En cualquier caso, es evidente que si queremos un mundo con justicia y sin guerras, debemos renunciar también a las semillas del odio. Porque todo despotismo, incluido el que se viste de democrático, necesita sembrar odio por doquier, y no sólo para dirigirlo contra los hipotéticos enemigos exteriores, sino, en primer lugar, para anular, para desactivar la capacidad crítica de quienes son instruidos en él. «La necesidad de odio —ha escrito Leszek Kolakowski— se explica porque éste destruye interiormente a quien odia, lo deja moralmente desamparado frente al Estado, porque equivale a una autoaniquilación, a un suicidio espiritual, y con ello arranca las raíces de la solidaridad entre los mismos que odian»²⁰. Así, mientras que ser crítico significa disponer de cierta capacidad de reflexión para alejarnos un poco de las situaciones, para diferenciar y discriminar entre las cosas, el odio nos vuelve sordos y ciegos, y tanto hacia nosotros mismos como hacia aquello a lo que odiamos, esto es, nos vuelve incapaces de cualquier distancia, de cualquier diferenciación, nos persuade fatídicamente de «nuestra total e incondicional valía» frente «a la total, incondicional e incurable infamia de los demás». En oposición a lo cual, para poner fin a tan absurda parcialidad, hemos de convencernos que de nada sirve confiar en los Estados, en las leyes ni en ninguna institución u orden ministerial. Porque vencer al odio es algo que, en primer lugar y ante todo, depende de cada uno de nosotros. Y restringir en nosotros mismos ese mal, negarnos a hablar su envenenado idioma, como cree el propio Kolakowski, «contribuye a limitarlo en la sociedad y realiza de este modo en sí una insegura y frágil anticipación de una vida más soportable en nuestra nave de locos».

Esa tarea, la de alejar de nuestro mundo exterior e interior la furia del odio, es una de las tareas más importantes de una educación cívica, de un nuevo arte de la paz, cuyo desarrollo tiene que echar mano de lo mejor de las tradiciones culturales de Oriente y Occidente. Entre las que, tal y como han planteado en los últimos años autores como Johan Galtung, Daisaku Ikeda, David Edwards o Elise Boulding²¹, habría que prestar una atención especial al budismo y, en particular, a su principio de interdependencia universal, que conduce a ampliar los límites de lo que solemos considerar como propio, y su ética de la compasión, que pretende liberar nuestra mente de miedos y se manifiesta en la no violencia y en un sentimiento de afecto o amistad hacia todos los seres vivos. Desde luego, aunque también Rousseau creyera reconocer en nosotros una predisposición a la piedad por la que nos repugna ver

²⁰ L. KOLAKOWSKI, «Educación para el odio, educación para la dignidad», *La modernidad siempre a prueba*, México, Vuelta, 1990, pp. 344, 345 y 348. El odio, escribió O. Wilde en *De Profundis*—Barcelona, Muchnik, 1997 (1905), p. 73—, «considerado desde el punto de vista de las emociones, es una atrofia que acaba con todo, excepto consigo mismo».

²¹ Cf. J. GALTUNG, *Buddhism: A Quest for Unity and Peace*, Sarvodaya, Sri Lanka, 1993; D. IKEDA, *El nuevo humanismo*, México, FCE, 1999 (1995); D. EDWARDS, *The Compassionate Revolution. Radical Politics and Buddhism*, Surrey, Green Books, 1998; y E. BOULDING, *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*, New York, Syracuse University Press, 2000.





cómo sufren los demás, no hace falta que insistamos demasiado en que los tiempos no están para hacerse muchas ilusiones. Es imposible que los vientos del realismo pragmático, de la sed de venganza, del ciego egoísmo o del sálvese quien pueda soplen también a favor de la generosidad, la benevolencia, la solidaridad o la simple y pura bondad, a las que, con paternalista desdén, se acostumbra etiquetar como inmaduras, idealistas o ingenuas. Sin embargo, descentrar el sempiterno interés que nos prodigamos a nosotros mismos, sufrir con el sufrimiento de los otros, desear su felicidad antes que en primer lugar buscar la de uno mismo y no buscar ésta a costa de la infelicidad de los demás, tiene como consecuencia, entre otras, el que intentemos encontrar las causas más profundas de ese sufrimiento y que, una vez halladas, nos esforcemos por ponerle remedio.

Algo que, a buen seguro, tiene mucho que ver con esa senda que invita a seguir la filosofía budista, en especial la que se sitúa en la tradición mahayana. Un camino que demanda claridad de mente y calidez de corazón, que se ejercita de forma deliberada, minuciosa, metódica, a través de diversas técnicas introspectivas, con el fin de disolver nuestro ego, de eludir la obsesión por nuestros propios deseos y generar calma y pensamientos compasivos, desde los cuales disipar el fuego del odio y afianzar una vida mejor para todos, para quienes nos rodean y para nosotros mismos²². Es así cómo en el budismo, podemos hallar una perspectiva no autocentrada de la existencia a partir de la cual ésta se percibe como un proceso interactivo donde inevitablemente estamos vinculados a los demás y convivimos con ellos. «Cada actitud que asumimos —afirma Stephen Batchelor—, cada palabra que pronunciamos y cada actividad que emprendemos *establece* nuestra relación con los demás»²³. Ahora bien, de acuerdo con este mismo autor, ese convivir se vuelve inauténtico siempre que estemos dominados por un estado mental que nos hace tener como objetivo fundamental conseguir nuestro propio bienestar, que nos lleva a medir el valor de todo según la satisfacción personal que nos reporta y que, por tanto, reduce la condición de los demás a la de meros objetos, a la de cosas dispuestas y subordinadas a las apremiantes exigencias de nuestro yo. Este egocentrismo que, al contrario de lo que Kant propusiera, nos lleva a buscar la propia felicidad y a demandar la perfección ajena, es el que se halla en la raíz de actitudes como el apego, la aversión o la indiferencia, tan letales para la causa de la paz y la justicia. Frente a lo cual, para contrarrestar tales impulsos, lo que se nos propone, antes que nada, es ser más ecuanímenes, equilibrar esa desproporción por la que, con autosatisfecha superioridad, ponemos todo y a todos a nuestro servicio. Muy al contrario, de lo que se trata, entonces, es de ser más objetivos a la hora de juzgar a otros seres sintientes que, como nosotros, anhelan la felicidad y rehuyen el dolor, y

²² T. TERZANI, en *Cartas contra la guerra* —Barcelona, RBA, 2002, p. 152—, de manera similar, reivindica el significado original de la *yihad*, que, antes que la guerra santa contra el enemigo exterior, apela a «la guerra santa interior contra los instintos y las pasiones humanas más bajas».

²³ S. BATCHELOR, *Solo con los demás. Un acercamiento existencial al Budismo*, Ciutadella de Menorca, Amara, 2000, p. 73.



a los que habría que percibir como iguales, en cuya piel nos deberíamos poner y con los que, hasta cierto punto, deberíamos ser capaces de intercambiarnos o, por lo menos, intentarlo. Esto fue lo que enseñó Shantideva, en el siglo VII, al observar que «De la misma manera que las manos y demás / son consideradas como partes del cuerpo, / igualmente, ¿por qué no se considera a todas las criaturas / como partes de la vida?», «por tanto, debería disipar la miseria de los otros / porque es sufrimiento, justo como el mío propio, / y debería beneficiar a los otros / porque son seres sintientes, justo como yo mismo»²⁴. De tal modo que, dados semejantes vínculos inextricables, dañar conscientemente a alguien equivale, en última instancia, a dañarse uno mismo. Y justo esto es lo que, hoy día, siguen enseñando tantos centros budistas, advirtiéndonos que, antes que gastar tanto tiempo y tanta energía en adquirir posesiones materiales o transformar el entorno exterior, lo que podemos hacer es entrenar y pacificar nuestra mente, adiestrarnos en el autocontrol, modificar nuestro orden interno de preferencias²⁵. Y, mediante ello, aumentar nuestro sentimiento de estima hacia los demás, aprender a ver las cosas desde su perspectiva, desvanecer nuestro yo identificándonos con la totalidad de los seres vivos, desarrollar, por tanto, eso que llaman «compasión universal».

Como vemos, se trata de un programa de entrenamiento mental con el que, a veces sin saberlo, coinciden muchas de las orientaciones que, con el fin de evitar una dureza emocional prematura y estimular la comprensión y empatía en el proceso socializador, la psicología *occidental* acostumbra a proponer²⁶. Porque uno de los principios que aún a la mayoría de escuelas budistas es que ese estar con los demás en el mundo «no representa un elemento esencial de nuestro ser, sino que, en realidad, esconde un elemento esencial del mismo» y que, como primera meta a alcanzar, debemos dirigir nuestro mayor esfuerzo a transformar ese *convivir con* los demás, simplemente pasivo, en un *estar por* los demás, existencialmente activo²⁷. De ahí su enorme potencial en cuanto a contribuir a la cooperación mutua y a ser una de las fuentes principales de inspiración para el movimiento mundial a favor de la paz²⁸. Y, en este sentido, Robert Wuthnow, sin referirse expresamente al budismo, ha argumentado que cuando alguien, más allá de su círculo familiar o de amistades, es com-

²⁴ SHANTIDEVA, *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, New Delhi, Tibetan Works, 1998, pp. 104 y 108.

²⁵ Entre nosotros, A. DOMÈNECH —*De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989— ha sido uno de los primeros en referirse al budismo como una vía desde la que, a través de la meditación y el autocontrol, cultivar una razón capaz de superar las constricciones internas que impiden que discriminemos entre la calidad de todos nuestros deseos y, por eso, capaz de reorientar nuestro orden interno de preferencias, llevándonos a elegir lo que deberíamos elegir.

²⁶ Cf. J. URRÍA PORTILLO, *Violencia. Memoria amarga*, Madrid, Siglo XXI, 1997, pp. 228-252.

²⁷ Cf. S. BATCHELOR, *op. cit.*, p. 81.

²⁸ Un ejemplo de ese interés por la práctica de la compasión y la realización de la más completa humanidad como expresión de la vida, coincidente con el budismo, pero, en principio, ajeno a él, se puede observar en el panfleto de H. Underhill, *Pacifism. An Introductory Perspective*, London, The Peace Pledge Union, 1991 (1971).

pasivo con un desconocido, con alguien que quizá no será capaz de corresponder o a quien no volverá a ver nunca, pone en marcha una serie de relaciones, de redes difusas de relación, como las ondas de un lago cuando llueve, que entretejen nuestra sociedad y nos ligan al mundo, que tienden a superar deliberadamente las barreras de etnicidad, raza o estatus, y que, por eso mismo, revelan nuestra identidad humana común y muestran que ese mundo mejor que a veces imaginamos es posible. Así, la compasión, en tanto que compromiso con quienes sufren, con los más débiles, proporciona ejemplos concretos de humanitarismo que podemos imitar, además de que nos recuerda que dependemos unos de otros y que ésta es una manera no sólo de ayudarnos a nosotros mismos individualmente, sino sobre todo de ayudarnos a nosotros mismos colectivamente²⁹. Y, al respecto, Robert Wuthnow indica cómo un gesto aparentemente tan insignificante como pudo ser el deseo de una chica europea por hacer en persona algo a favor de una niña pobre de Harlem terminó, dadas las vicisitudes en que se vio envuelta, por influir en mucha gente, tanto en quienes intervinieron directamente en aquel suceso, así como indirectamente en los que, desde entonces, volvemos a contar y a escuchar su historia. Algo que, con otro estilo, ha sabido muy bien explicar Alberto Méndez³⁰, una de cuyas reflexiones acerca de la guerra de las Españas cité al principio y con otra de las cuales quisiera finalizar ahora. Me refiero a esa que, a propósito de los cuidados que unos labriegos dispensaron a un extraño vencido, asocia a éste el siguiente comentario: «Que alguien se acercara a un hombre agusanado, pastoso de excrementos y de sangre, levantara su cabeza y pusiera agua en sus labios suavemente, dosificase a cucharadas sopicaldos digeribles por los muertos y pronunciara alguna frase de consuelo, todo aquello, pensó, era señal de que algo humano había sobrevivido a los estragos de la guerra». Era señal, y lo sigue siendo, podemos añadir, de que algo humano aún sobrevive, de que gestos como éstos son los que, contra toda esperanza, pueden salvar al universo entero, los que, pese a todo, ayudan a perseverar, a seguir adelante, pese a que, desde entonces, el mundo no haya conocido un solo día sin guerra.

²⁹ Cf. R. WUTHNOW, *Actos de compasión. Cuidar de los demás y ayudarse a uno mismo*, Madrid, Alianza, 1996 (1991), pp. 351-384.

³⁰ A. MÉNDEZ, *Los girasoles ciegos*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 33.