

Poder, violencia, guerra y pacifismo: P. Ricoeur

M^a Avelina Cecilia Lafuente
Universidad de Sevilla

Es indiscutible que en el ser humano podemos apreciar tanto actitudes positivas, benévolas y altruistas para con sus congéneres, como, a modo de contraste, tendencias y acciones negativas, agresivas y egoístas. En consecuencia, no es de extrañar que, desde el punto de vista filosófico, se hayan recogido teorías que otorguen prioridad a una de las dos posturas o que resalten, como tercera opción, la ambigüedad, la escisión¹ en la que los humanos frecuentemente nos movemos, sintiéndonos a la vez víctimas y culpables del mal, en palabras de Ricoeur, al concluir su análisis de los mitos del mal.²

En efecto, en su búsqueda del asiento de la “posibilidad” del mal humano (raíz a su vez de la violencia histórica que adoptará la forma de la guerra), el autor francés encuentra la contraposición entre finitud e infinitud, con el subsiguiente “desgarro ontológico” en el ser del hombre, tema fundamental de *L’homme faillible*.³ Tal desgarro, enunciado en términos de labilidad remite a la “fisura” antropológica sobre la que se asienta la desproporción, la no-coincidencia consigo mismo: desproporción en los planos del conocimiento, del sentimiento y de la acción.

‘No debo extrañarme’ —afirma en consecuencia Ricoeur— de que el mal haya entrado en el mundo con el hombre, ya que el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo.⁴

Tal vez Ricoeur no deba extrañarse, pero tampoco puede deducir de esa posibilidad ontológica la necesidad absoluta del paso efectivo hacia el mal —como tampoco, a nivel individual psicológico, hacia la culpa—, puesto que para él es evidente que desde la posibilidad ontológica hasta el paso a la acción se produce, en el ámbito del mal, un “salto” que no puede ser entendido desde la mera racionalidad. Sin embargo, por otra parte y al mismo tiempo, mal y violencia son obvios en la Historia, en el plano fáctico. Tal vez haya que dar un paso más, de la mano del autor:

La fragilidad no es ya sólo ‘el lugar’, el punto de inserción del mal, ni siquiera tan sólo el ‘origen’ del que arrancan las caídas del hombre, sino que además es la ‘capacidad’ del mal. Decir que el hombre es lábil equivale a decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad

¹ Ricoeur, P., *Finitude et culpabilité, I, L’homme faillible* (1960), Paris, Aubier Montaigne, 1960.

² Ricoeur, P., *Finitude et culpabilité, II, La symbolique du mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1960. En la edición española ambos volúmenes (“El hombre lábil” y “La simbólica del mal”) se recogen en uno solo: *Finitud y culpabilidad* (en adelante *F.C.*), Madrid, Taurus, 1969. Las citas procederán de esta edición.

³ Tema desarrollado en diálogo con Platón, Descartes, Pascal, Kant, etc. Cf., Ricoeur, P., *L’homme faillible*, aunque el tema de la escisión reaparece bajo diferentes planteamientos temáticos a lo largo de toda su obra.

⁴ P. “El hombre lábil”, en *F.C.*, p. 30.

originaria de donde emana el mal.⁵

Aun así, sigue sin verse la relación causa-efecto o cualquier otra forma de explicación racional para el hecho de que los humanos sean violentos entre sí o existan numerosas guerras entre grupos, con diferentes pretextos: “Y, sin embargo, el mal no *procede* de esa debilidad sino porque él ‘se pone’. Esta última paradoja constituye el centro de la simbólica del mal”.⁶ Por eso acude Ricoeur a la conciencia que los propios seres humanos muestran de la vivencia del fenómeno a través de vías simbólicas, ambiguas, multívocas, más relacionadas con lo emotivo y los sentimientos que con la razón, bloqueada en este terreno. De ahí su análisis, en *La symbolique du mal*, de los cuatro grandes grupos de mitos del Mediterráneo y sus respectivas respuestas al problema del mal, en función de dónde sitúen principalmente el origen del mal: en el drama de la creación (y el caos originario); en el dios malo y la visión “trágica” de la existencia (engaño de los dioses y, por tanto, al margen del ser humano); en el ser humano mismo: mito de Adán y la correspondiente visión escatológica de la Historia; o, finalmente, en el mito del alma desterrada cuya salvación se hallaría en el conocimiento. Tras un minucioso análisis, Ricoeur concluye que todos ellos convergen en el mito de Adán, por cuanto manifiesta la inevitable vivencia humana de llegar a un mundo en el que el mal está ya instaurado (*déjà-là*) y, al mismo tiempo, de acabar, tarde o temprano, contribuyendo a su difusión y perpetuación. Los mitos, con su simbolismo y sus imágenes, forman parte del “soñar despierto de un grupo histórico”, para Ricoeur, algo constitutivo del “núcleo ético-mítico”, situado en la raíz cultural de un pueblo.⁷ A partir de este *logos* simbólico mítico sería posible, llevar a cabo una tarea interpretativo-hermenéutica que enlazaría ese ámbito simbólico con el del concepto y la racionalidad filosófica.

Ahora bien, como ya he apuntado, más allá de la interpretación teórico-antropológica de base que Ricoeur presente del lugar del mal en el mundo de la vida, él mismo está situado en medio de su tráfago, en un siglo en el que tienen lugar dos devastadoras guerras mundiales, que le afectan directamente, haciéndole, como a tantos otros, tomar conciencia de la capacidad humana para cometer atrocidades a lo largo de la Historia. Su padre murió en la Primera “Gran Guerra”, dejándole huérfano a los dos años. La Segunda Guerra Mundial le implica, a su pesar, interrumpiendo su carrera al ser movilizado para luchar en el ejército francés, y acabó pasando cinco años como prisionero de guerra de los alemanes, desde 1940.⁸

Parece claro que Ricoeur, aparte de seguir con su labor filosófica, tuvo tiempo de reflexionar sobre la contradicción que puede plantear la obediencia al poder establecido, a la unión entre derecho y fuerza, por un lado, y ser fiel a los principios morales, por otro; sobre todo cuando se trata del derecho fundamental a la vida: exponer la propia vida y tener que dar muerte a otros seres humanos, “los enemigos”. Entonces el otro, *alter*, deja de ser *socius* y ello no sólo para convertirse en *diversus* (humano de otro modo), sino en *alienus*, (en la práctica tratado como si

⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁶ *Ídem.*

⁷ Ricoeur, P., “Civilisation universelle et cultures nationales”, en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 296. Ed. española: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1991, p. 259. En adelante citaré tomando como fuente la edición española, salvo que encuentre alguna discrepancia en la traducción. Utilizaré las siglas *H.V.*

⁸ Tiempo que, por otra parte, no desaprovechó, pues se implicó, junto con otros intelectuales franceses, en importantes tareas filosóficas.

estuviese fuera del ámbito de lo humano),⁹ porque así lo ha decidido la instancia política —el Estado— que tiene el monopolio de la “violencia legítima” (dejamos ahora de lado el que tal decisión sea más o menos “razonable” o “necesaria”). En un plano interno, ya aparece la violencia legítima del Estado por su carácter penal:

Al abordar la violencia del Estado por su lado penal, punitivo, atacamos de frente el problema central; ya que las múltiples funciones del Estado, su poder de legislar, su poder de decidir y de ejecutar, su función administrativa, su función económica o su función educativa, todas esas funciones son sancionadas finalmente por el poder de reprimir en última instancia. Decir que el Estado es un *poder* y que es un *poder coactivo*, es lo mismo.¹⁰

Sin embargo, el Estado puede ir más allá y, en algunas —demasiadas— ocasiones, introducir en su poder coercitivo la capacidad de acabar con la vida de sus propios ciudadanos en el interior mismo de la ley, por medio de la pena de muerte. Si al menos el Estado se mantuviera dentro de los límites de una coacción o castigo “razonables”, respetando la prohibición de matar, vinculando lo político y lo ético por medio del respeto de la persona en su vida y su dignidad..., reflexiona Ricoeur.¹¹ Pero él se muestra pesimista al respecto al dar el salto —no suficientemente justificado, a mi modo de ver— de la violencia ejercida por el Estado ya existente hasta la misma como origen de este último y como motor de la Historia:

Es ella [la violencia] la que hace subir al escenario de la historia fuerzas nuevas, Estados nuevos, civilizaciones dominantes, clases dirigentes. La historia del hombre parece entonces identificarse con la historia del poder violento; en definitiva, no es ya la institución lo que legitima a la violencia, sino que es la violencia la que engendra a la institución, redistribuyendo el poder entre los Estados y entre las clases.¹²

Es evidente que los casos de cambios violentos abundan en la Historia, pero no veo por qué en la Historia del ser humano todas las instituciones y fuerzas nuevas hayan tenido que surgir inevitablemente de la mano de la violencia, como si no se pudiera avanzar sin la “insociable sociabilidad” kantiana,¹³ supuestamente intrínseca a los humanos, según los designios de la Naturaleza, o, como aparece en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, estando el ser humano inicialmente predispuesto al bien, pero también inclinado al mal. Y me baso, para mantener esta discrepancia, por un lado con respecto a Kant, quien asume, en este caso a-criticamente, los

⁹ Cf., al respecto, Ricoeur, P., “Ipséité/Altérité/Socialité” in *Archivio di Filosofia*, a. 54 (1986), n 1-3.

¹⁰ Ricoeur, P., “Estado y violencia”, en *H.V.*, Madrid, Eds. Encuentro, 1990, pp. 217-18 (Ed. francesa, pp. 246- 47).

¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 224-25 (Ed. francesa, pp. 254-55).

¹² *Ibid.*, p. 224 (Ed. francesa, p. 254).

¹³ Kant, I., “Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita”, 4^o principio, en *Filosofía de la Historia*, México, F.C.E., 2004: “Sin aquellas características tan poco amables, de la insociabilidad, de las que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfectas, y los hombres, tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado, apenas si [sic] procurarían a esta existencia suya un valor mayor que el que tiene este animal doméstico; no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón ¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza, por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar!” (pp. 47-48).

principios del cristianismo —y tal vez la idea subyacente de pecado original— y a la Ilustración en general, con la creencia en el progreso, garantizado por un “hilo conductor de la Naturaleza”, Providencia o como quiera que se llame, etc. —lo cual, por otra parte es lógico, pues ese era el contexto de su mundo de la vida—; y por otro con respecto a Ricoeur, por dar totalmente por supuesta una hipótesis histórica que habría que discutir o matizar. En efecto, parece ser, según los datos paleo-antropológicos, que durante la mayor parte de la existencia del ser humano sobre la tierra —decenas de miles de años—, su organización correspondía a la de los cazadores-recolectores, de los que aún quedaban algunos grupos —estudiados por los antropólogos culturales— hasta hace poco (todavía subsisten algunos en zonas marginales). Pero el poder y su efecto negativo —la violencia— no parece ser importante en tales grupos. Más bien sucede lo contrario: predominan la cooperación y la solidaridad (por la cuenta que les trae, desde el punto de vista adaptativo). En todo caso, hay un “poder simbólico” que implica sobre todo respeto hacia los ancianos y los más sabios del grupo, que son capaces de transmitir las claves de la supervivencia del grupo. Es un tanto sorprendente que Ricoeur, siempre tan riguroso, no aluda en absoluto a formas de organización política como éstas (o al tercer tipo: las jefaturas). Se centra, por el contrario, sólo en las organizaciones estatales y no sólo para constatar que siempre van asociadas a la violencia, sino para subrayar, dando un paso más, que la violencia engendra la institución del Estado con su inquietante poder para ejercer la fuerza: para ejercer el control sobre los ciudadanos, aunque sólo se trate de hacer cumplir la ley y que el derecho penal siga su curso. Ahora bien, puede suceder algo aún peor: que los Estados tengan la tentación de aplicar tal derecho fuera de sus fronteras, declarando la guerra a otros Estados, considerados provisionalmente como “enemigos”.¹⁴ El grave problema es que estas decisiones implican también a los ciudadanos y de modo especialmente problemático a los que, no perteneciendo a un ejército profesional, son obligados a participar en la guerra. En Filosofía política se ha hablado de muchos tipos de guerra, apelando a diferentes tipos de justificaciones o condenándola sin excepciones.¹⁵ Ricoeur es muy explícito al respecto y no hace concesiones:

La guerra es y debe seguir siendo a nuestros ojos ese cataclismo, esa irrupción del caos, esa vuelta, en las relaciones externas entre un Estado y otro, a la lucha por la vida. Esta sinrazón histórica debe permanecer injustificada e injustificable.¹⁶

Como tampoco las hace Kant en su escrito sobre la *paz perpetua*. Pero el pensador alemán, dejándose llevar por el “entusiasmo” del Siglo de las Luces considera que los seres humanos acabarán llegando a esa pacífica coexistencia, sin ejércitos, o al menos estarán siempre atraídos teleológicamente hacia ella. Ricoeur, por el contrario, desea, espera, pero tiene serias dudas al respecto. En cualquier caso, si las instituciones plantean tan

¹⁴ Desde el punto de vista histórico, las primeras muestras evidentes de la existencia de ejércitos sometiendo a sus vencidos no aparecen hasta el Neolítico, en bajo-relieves (Mesopotamia, Mesoamérica, costas de Sudamérica...), cuando algunas poblaciones humanas ya se habían asentado, adoptando la agricultura y se habían organizado de forma compleja y jerárquica, con un sistema Estatal en la cúspide. En este sentido, Ricoeur tendría razón en asociar Estado y violencia, bajo la forma de guerra, con ejércitos institucionalizados, creados con vistas, entre otras cosas, a defender los productos o excedentes de las cosechas de agricultores asentados, según los antropólogos generales.

¹⁵ Para una visión de conjunto sobre diferentes textos sobre la guerra y la paz (incluyendo *Para la paz perpetua* de Kant), cf. La recopilación de textos de Lefebvre, J., *Pour la paix perpétuelle. (Projet philosophique, avec un choix de textes sur la paix et la guerre d'Erasmus à Freud)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

¹⁶ *H.V.*, p. 225 (Ed. francesa, p. 256).

graves problemas de conciencia a los ciudadanos, se podría suponer que a nivel prático el problema estaría entonces resuelto: todos deberíamos desobedecer a un Estado que, en último término, nos obliga a participar en la guerra, para que la institución siga existiendo como tal. Pero la resolución del problema no es tan sencilla:

El problema de la supervivencia física del Estado, de su conservación material a costa de mi vida y de la muerte de mi enemigo, es el monstruoso enigma ante el que me pone la existencia del Estado.¹⁷

Dicho de otro modo, se nos plantea el dilema de escoger entre obedecer al Estado, participando en la guerra y colocándonos en una situación límite, en una “situación absurda que hace coincidir el asesinato con el sacrificio de sí mismo”,¹⁸ por una parte; o desobedecer, actuando de modo acorde con la moral, pero poniendo en riesgo al propio Estado, y con él a todos los ciudadanos (incluyendo al propio individuo que decide desobedecer), por otra. Pero ¿y si se trata, por ejemplo, de un grupo atacante que pretende acabar con derechos humanos que tal vez mi propio Estado sí que respeta? Podríamos acudir a múltiples ejemplos y combinaciones, pero todas nos llevarían a lo que Ricoeur denomina una “ética de la angustia”, una situación que siempre nos planteará, si profundizamos en el tema, problemas de conciencia prácticamente irresolubles y en los que la urgencia puede empujarnos a tomar decisiones inmediatas. En cualquier caso, si finalmente se produce la guerra, los participantes, al menos aquellos que lo hacen de modo voluntario y convencido, tendrían que asumir un postulado del tipo: tal vez no sea posible la convivencia de todos los humanos; tal vez algunos están de más a los ojos de otros...¹⁹

Siempre es posible, repito, la desobediencia y, de modo general, la actitud pacifista. Y a este tema dedica Ricoeur un riguroso artículo, “El hombre no violento y su presencia en la historia”, en el que, por un lado, pretende hacernos tomar conciencia de todas las formas de violencia y, por otro, nos invita a preguntarnos por la eficacia de la no violencia, de modo que no se confundan los actos aislados con mayor o menor implicación ideológica, de 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?”²⁰ 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 caricaturas que se le parecen (pero no se identifican con ellas): sensiblería, cobardía, evasión lírica, ausentarse del mundo, dejar hacer...²¹ Por ejemplo, el principio cristiano del amor no debería circunscribirse tan sólo al ámbito de lo privado, sino ampliarse al dominio de la Historia, tener la intención práctica de afectarla y tener en ella un dominio de la violencia. Ahora bien ¿cuáles serían las condiciones para que la no-violencia afectara de hecho a nuestra historia?

¹⁷ *Ibid.*, p. 226 (Ed. francesa, p. 257).

¹⁸ *Ídem.* (Ed. francesa, p. 256).

¹⁹ “El hombre no violento y su presencia en la historia”, en *H.V.*, p. 211 (Ed. francesa, p. 239).

²⁰ *Ibid.*, p. 207 (Ed. francesa, p. 235).

²¹ *Ídem.* (Ed. Francesa, *Ídem.*)

1.- En primer lugar, es preciso “haber atravesado en toda su densidad el mundo de la violencia”,²² en el sentido de haber tomado conciencia claramente de que la violencia tiene muchas manifestaciones o ramificaciones: psicológicas, sociales, económicas, religiosas, ideológicas, etc. De otro modo, se corre el riesgo de limitarse a denunciar tan sólo un modo de violencia, ignorando los otros, en una actitud de dogmática estrechez de miras.

La Historia nos muestra que la violencia puede impregnar todos los ámbitos de la existencia humana: búsqueda de prestigio personal, dogmatismo entre pensadores filosóficos, seguidores de diferentes religiones, movimientos políticos, en el seno mismo de la economía, de la política (el Estado sobre todo para Ricoeur), etc.

Por ello es preciso analizar, en el ámbito de la violencia institucionalizada, lo que Ricoeur llama Anatomía de la guerra@ en función de una previa Filosofía de la violencia, con sus diversas dimensiones. Si bastara con decir: eliminemos los ejércitos, como ya pretendió Kant en *Sobre la paz perpetua*, y todo estuviera solucionado, la tarea de los pacifistas habría terminado. Pero el asunto no es tan simple. Veamos algunas dimensiones, que son sustrato de toda posible violencia y de toda posible guerra.

En primer lugar, la dimensión psíquica, ya puesta de relieve por Freud, a partir de 1920, con su reconocimiento de la “pulsión de muerte”, junto a la de Eros. Para Ricoeur habría que “buscar muy hondo y muy arriba las complicidades de una afectividad humana acomodada al carácter terrible de la historia”.²³ Cuando se produce una rebelión, la amenaza de una guerra que nos afecta, se pone en marcha toda una serie de fenómenos afectivos, de sentimientos, que parecían dormidos en nuestro interior en otro tipo de circunstancias, algo sano y malsano al mismo tiempo, “un sentido de lo insólito, de la aventura, de la disponibilidad, un gusto por la fraternidad austera y por la acción expeditiva, sin mediación jurídica ni administrativa”.²⁴ Yo añadiría que entonces cada individuo se siente uno con los demás e identifica a todos los del otro grupo como “enemigos”, contra los que es lícito y hasta positivo ejercer la violencia.

Simultáneamente, la ideología entra en juego y se empieza a creer que se tiene el monopolio de la Verdad, de la Justicia, etc., apareciendo así la idea de que sólo existe una verdad, La Verdad —la del propio grupo, evidentemente—, que es transmitida bien por el maestro, pensador o líder político, bien por el dios en el que se cree. Se llega así a la tentación de unificar violentamente la verdad, que históricamente procede de dos polos: el clerical, espiritual (síntesis clerical) y el político, temporal (síntesis política) y a creerse con el derecho de imponerla a los demás. Para que esto último sea posible es imprescindible que, además, se tenga, evidentemente, el poder. La Verdad única que se supone poseer en exclusiva junto con la posibilidad de ejercer el poder sin límites da vía libre a los dogmatismos, totalitarismos y todo tipo de abuso de poder en general, tomando como pretexto la diferencia cultural, lingüística, religiosa, de pensamiento político, de identidad nacional, etc. Por eso afirma Ricoeur que “La unidad *realizada* de lo verdadero es precisamente la mentira inicial.”²⁵ Ello no es óbice para que reconozcamos esa especie de paradoja que —una vez más— nos acompaña en tanto que humanos. Por un lado, la diversidad: la

²² *Ibid.*, p. 208 (Ed. francesa, p. 236).

²³ *Ibid.*, p. 209 (Ed. Francesa, p.237).

²⁴ *Ídem* (Ed. Francesa, pp. 237-38).

²⁵ Ricoeur, P., “Verdad y mentira” en *H.V.*, p. 155 (Ed. francesa, « Vérité et mensonge », p. 177. Estos temas de la dialéctica entre el anhelo humano de la unidad de la verdad y su distorsión (mentira, *mensonge*) así como entre los diversos órdenes de verdad en el plano gnoseológico es rigurosamente tratado, a mi modo de ver, en este artículo.

diferenciación de la noción de verdad, tanto en los distintos planos del orden del conocimiento teórico (las ciencias y saberes teóricos), como prático (ética) y, además, la pluralización de la existencia humana a través de la diversidad cultural; por otro lado, la irrenunciable tendencia del ser humano hacia la unidad, un anhelo que está al principio y al final de las verdades, pero que, paradójicamente, cuando se quiere imponer en la Historia, se ve afectado por alguna forma de violencia.

Pero con la entrada en juego de la ideología, la identificación con el grupo, y el intento de imponerse por la fuerza, ya hemos entrado en las otras dos dimensiones: la socio-económica y la política.

En cuanto a la socio-económica, Ricoeur considera que hay que tener en cuenta a las formas sociales a las que se ajustan las fuerzas convocadas, denunciar la “estructura de lo terrible”, puesta de relieve por Marx a través de su noción de “lucha de clases”. El derecho y el orden establecido pueden también ser “cómplices” de la violencia, de la injusticia y la desigualdad, que perdurar a veces durante décadas e incluso durante siglos, aunque no aparezca de hecho la figura de la guerra. La violencia de la opresión puede fácilmente desembocar en la violencia de la rebelión. Tal vez los pacifistas se manifiesten o protesten por una guerra, pero, como dice Ricoeur, “es más fácil pasar al lado de la violencia de la explotación sin que ello derive en rebelión ni crítica alguna”.²⁶ En efecto, la paz no sólo consiste en detener batallas o actos terroristas, sino también en conseguir una justicia socio-económica cada vez más amplia y duradera. De otro modo, la lucha de clases, como diría Marx, o los conflictos entre grupos humanos, dicho de otro modo, pueden resultar inevitables.

Y, en cuanto a la dimensión política de la violencia, ya implicada en las anteriores, Ricoeur afirma: “Si los instintos son la materia de lo terrible, si la lucha de clases es su primera elaboración social, es como fenómeno político como [la violencia] penetra en la zona del poder”.²⁷ El Estado sería, para el pensador francés, el núcleo en el que se asienta, al menos potencialmente, la violencia. Y para ello se introducen rituales, himnos, etc. El ejemplo elegido por Ricoeur de la *Marsellesa*, el himno nacional francés, con su significativa letra para lo que venimos comentando, es certero: “Así es como se vinculan mutuamente —precisa— lo terrible de la historia y lo terrible de la psique”.²⁸

Repasadas las distintas dimensiones de la violencia y volviendo al papel del pacifista en la Historia, este último ha de plantearse la cuestión acerca de la eficacia de la no-violencia.

2.-Así, en segundo lugar, el no violento debe preguntarse si es capaz de concebirse siempre dentro de la Historia que rechaza. ¿O se mantiene simplemente al margen “más allá del bien y del mal”, es decir, de la participación real en su momento histórico? ¿Es eficaz el pacifismo? Se puede encontrar entonces ante un serio dilema: o bien actuar y tal vez tener que ser violento en algún momento para combatir la violencia sufrida, o no actuar y limitarse a ver el panorama desde una postura marginal, meramente contemplativa e ineficaz:

²⁶ “El hombre no violento y su presencia en la historia”, en *H.V.*, p. 210 (Ed. francesa, p. 238).

²⁷ Ídem (Ed. francesa, Ídem).

²⁸ *Ibid.*, p. 211 (Ed. francesa, p. 239).

Está claro que esta segunda cuestión enlaza con un problema más amplio: saber si el ‘profeta’ tiene una tarea histórica, si esa tarea puede insertarse en medio de la ineficacia del ‘yogui’ y la eficacia del ‘comisario.’²⁹

La negativa a obedecer a la institución, negándose a tomar las armas o bien no acatando leyes injustas puede hacer emerger unos valores que no existen de hecho en el campo real de la Historia en ese momento, pero que no han sido, por ello, perdidos en el olvido, ni se ha abandonado la esperanza de instaurarlos, de llegar a un reconocimiento del hombre por el hombre de forma generalizada. Y ésta puede ser una tarea válida del pacifista, aunque no pueda tener certeza total en la realización de su ideal y la fe-confianza preceda a la realidad.³⁰ Por otra parte, a veces surgen personalidades excepcionales, con un gran carisma, y la no-violencia pasa a ser un gran movimiento de gran eficacia, como sucedió con Gandhi que llevó a grandes masas a la desobediencia a las instituciones, que le parecían injustas.

3.- En tercer lugar “la eficacia eventual del no-violento ¿no estará entonces en tensión necesaria con la impureza reconocida de una violencia progresista?”³¹ Sus gestos concretos y discontinuos de desobediencia, de rechazo de un gobierno violento o de una acción que no respeta los derechos humanos, pueden “venir bien” a otros grupos que aprovechan la situación, pero cuyo procedimiento es la violencia, progresista o no.

Por sí misma, la no violencia implica una serie de límites. Así, sus consignas suelen ser negativas: “no obedecer”, “no cooperar” con instituciones injustas, “no ir a la guerra”, etc. Pero ha de llegar un momento en el que la tarea tiene que plantearse en términos positivos: crear las condiciones necesarias para la justicia, la paz, etc. Ahora bien, el pacifista no puede pasar a la acción sin poner en marcha o participar de algún tipo de institución y éstas van de la mano del poder, con lo que la “tentación” ligada a este último reaparece desde otro ángulo. Además, la no-violencia pertenece más bien al orden de lo discontinuo, de “gestos” que van apareciendo aquí o allá, pero que pueden muy bien pasar desapercibidos en la Historia a largo plazo. En este sentido, sólo los grandes movimientos que suscitan grandes cambios a mejor pueden ser considerados positivos y eficaces. El problema es que suelen ser violentos. Y finalmente la actitud no-violenta suele responder a situaciones concretas que afectan a individuos concretos en un momento dado: una guerra, por ejemplo. Por el contrario, la acción política ha de responder a desafíos que emergen de las estructuras y, por tanto, afectan a mediaciones entre unos seres humanos y otros. Entonces ¿qué se puede hacer?

Me parece que hoy —afirma Ricoeur— 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

²⁹ *Ibid.*, p. 208 (Ed. francesa, p. 236).

³⁰ *Ibid.*, Cf. pp. 212-14 (Ed. Francesa, pp. 240-43).

³¹ *Ibid.*, p. 208 (Ed. Francesa, p. 236).

esperanzas [...].³²

En el nivel práctico, Ricoeur parece decantarse por una postura anti-violenta y anti-belicista, pero “con los pies en la tierra”, es decir, con cierta eficacia histórica, por lo que sería casi inevitable que en algún momento entrara en una relación dialéctica con algún grado de violencia progresista. Pero la comprensión de este “enigma” de la dialéctica entre no-violencia profética y violencia progresista sólo estaría al alcance del historiador, de modo *a posteriori*. A mi modo de ver, para los humanos “de carne y hueso” —en expresión de Unamuno—, los que vivimos y actuamos en nuestro concreto aquí y ahora no valen ni síntesis ni dialécticas, sino únicamente la elección —siempre arriesgada— personal. Podemos —y creo que debemos— imaginar utopías pacifistas, difundirlas activamente, dejar nuestro testimonio, pero nada ni nadie nos garantiza su cumplimiento futuro.

³² *Ibid.*, p. 215 (Ed. Francesa, p. 244).

