



¿EXISTE UNA JUSTIFICACION MORAL DE LA VIOLENCIA EN LA POLITICA?

Juan María BANDRES

De violencia se ha hablado y se ha escrito mucho en los últimos tiempos. Pero, sobre todo, la violencia se ha ejercido mucho en todos los tiempos. La propia historia —al menos la historia que se nos ha enseñado— es la historia de la violencia. Espero que los actuales textos de historia hayan cambiado, pero cuando yo era estudiante de bachillerato la Historia de España y la Universal eran una mera sucesión de reyes, de batallas y de bodas. Parecía que los dirigentes de los pueblos —los príncipes— sólo supieran suceder a sus mayores, con frecuencia violentamente, hacer la guerra, casarse y morir, muchas veces también violentamente.

Puede afirmarse que la violencia individual y colectiva ha estado presente en el quehacer humano desde los albores de la humanidad hasta el presente. Muerte, opresión y guerra, es decir violencia, son una constante en la historia de los hombres. Y si hasta Kant no se produce en el mundo de la filosofía ninguna elaboración ideológica que merezca el nombre de pacifista es porque los filósofos que han dejado mayor huella en la historia se han preocupado de reflexionar más sobre la guerra que sobre la paz. Han cultivado aquella tradición, como afirma Alfonso Ruiz Miguel, cuyo demonio fue

¿Existe una justificación moral de la violencia en la política?

justificar buena parte de las guerras: la teoría del «bellum justum», que arranca de Cicerón y San Agustín y traspasa tanto el iusnaturalismo católico de Santo Tomás a Vitoria y Suárez, como el protestante, de Grocio a Pufendorf. Y Kant es un islote en el universo filosófico porque le suceden los filósofos que pueden ser considerados los más belicistas de la historia, Hegel y Nietzsche, y es preciso recordar que cuando parte de los filósofos de nuestro siglo —pienso en Jaspers, Russell, Kelsen o, más recientemente, Bobbio— han elaborado teorías pacifistas lo han hecho más asombrados y espantados ante la destructividad de la guerra contemporánea que apoyándose en una tradición filosófica. Pero ninguno de ellos, y de un modo muy lúcido Herbert Marcuse, han olvidado analizar la agresividad —otra forma de violencia— como un ingrediente tan importante como inquietante de la sociedad industrial.

Pero la finalidad de mi reflexión no es tanto establecer una especie de filosofía de la paz apoyada en la racionalidad y enfrentada con la guerra —que es la máxima y generalizada violencia— sino, apoyado en la historia reciente de mi país y fundamentado en mis propias vivencias personales y de las personas que hoy constituyen mi entorno social y político, responder a la pregunta crucial: ¿existe una justificación moral de la violencia en la política?

En las últimas décadas del franquismo surge, como se sabe, en el seno de la sociedad vasca, un movimiento de respuesta a la violencia institucional que, con algunos titubeos y dudas al principio, adopta la violencia como procedimiento de lucha política. Por respeto a la verdad histórica es necesario reconocer que la primeras acciones de aquella organización son extraordinariamente selectivas. Que a su realización precede una honda reflexión en la que no faltan las consideraciones de carácter ético y moral, incluso inspiradas en el más tradicional pensamiento católico, el tiranicidio en el Padre Victoria por ejemplo, y que, cuantitativamente, sus acciones son mucho más escasas en la etapa de la dictadura que durante la transición y la consolidación democráticas, sin que hoy se hayan todavía detenido.

Aquí cabría hacer una pequeña digresión. Hemos hecho referencia a los reparos morales que, al principio, aparecieron en la actuación de ETA. José Luis López Aranguren recuerda que está por hacer un estudio serio de las biografías de los líderes vascos, no sólo de ETA sino de todos los partidos políticos nacionalistas, sus antecedentes religiosos, de sacerdocio en muchos casos y, cuando menos, de largos años de permanencia en el seminario. Es conocida la opinión del profesor Aranguren acerca de que todas las religiones parecen estar en mayor o en menor grado contaminadas de violencia y que un comportamiento estrictamente humano, como es el religioso, incluye la violencia ejercida por Dios sobre los hombres —la cólera de Dios—, la violencia ejercida, en nombre de la religión, de

unos hombres sobre otros, la violencia entre los mismos Dioses, en las religiones politeístas, y la violencia parecida o autoimpuesta por el mismo Dios, a sí mismo, en el cristianismo. Tesis evidentemente sugestiva que convendría profundizar.

Pero volviendo a nuestra historia, hay que reconocer que aquel movimiento que nace como una esperanza de redención para un pueblo oprimido al que se niega las esenciales libertades —y no sólo me refiero al pueblo vasco— y que se inicia con el apoyo y el calor de muchas personas, individualmente no violentas, comienza su larga marcha jalonada de hechos violentos, atraviesa, parece que sin advertirla, la frontera histórica que separa la dictadura de la democracia, y hoy se nos presenta como «la expresión más dramática de la intolerancia, el máximo desprecio de la voluntad popular y un importante obstáculo para satisfacción de las aspiraciones de los ciudadanos vascos» (Acuerdo para la normalización y pacificación de Euskadi, 12 de enero de 1988).

Parece claro que la violencia hoy, en Euskadi, ha perdido gran parte de su peso político y de su trascendencia social, pero lo cierto es que pervive y se mantiene con un no despreciable apoyo social. Y aunque se han alcanzado acuerdos notables entre las fuerzas políticas vascas, e incluso entre las fuerzas políticas del Estado, como ha recordado con acierto Mario Onaindía, más importantes que los pactos son las transformaciones ideológicas y los giros de nuestra propia cultura política que todavía, desafortunadamente, no se han producido de modo pleno y satisfactorio. Pero, incluso en un ámbito más general, y hoy mismo, la aceptación de la violencia política encuentra notable eco.

En la encuesta realizada, no hace mucho tiempo por el Instituto DYM S. A. sobre la violencia, a la pregunta «¿Qué opina sobre que se forme un grupo armado para combatir una dictadura?», las respuestas son las siguientes: totalmente necesario 30,2 por 100; algo necesario 16,5 por 100; innecesario 41,4 por 100; no saben/no contestan 11,9 por 100. ¿Qué quiere decir todo esto?

La encuesta permite afirmar que un porcentaje importante de ciudadanos —entre un 30,2 y un 46,7 por 100— admiten como lícita la violencia para un fin primordialmente bueno a pesar de esa experiencia, antes esbozada, de que la violencia para derrocar la dictadura, es decir, para arrancar otra violencia, la institucional, se sabe cómo y cuándo comienza pero es impredecible determinar su final. Aquí cabría formularnos la pregunta original con alguna matización: sabiendo que la violencia política se desencadena con relativa facilidad y de modo perfectamente explicable en sus orígenes pero es humanamente imposible, o en todo caso muy difícil, su reconducción y determinar su terminación, y sabiendo también que la violencia política implica, cualquiera que sea la situación social en

¿Existe una justificación moral de la violencia en la política?

que se desenvuelva, atentados a la vida humana, a la libertad individual, incluso superadas las circunstancias que le dieron origen, ¿sigue siendo lícita?

No creo que quepa una respuesta simple. Pensadores que han dejado una profunda huella en la historia de la humanidad han calificado a la violencia como «partera de la historia», o han defendido con ardor la licitud de la violencia revolucionaria y la han llamado «la fuerza motriz histórica más potente que se manifiesta en todas las mutaciones sociales, el eje que atraviesa los diversos movimientos históricos entre sí contradictorios y que se entrecruzan, el verdadero núcleo del poderoso movimiento obrero...».

Pero no hace falta remontarse a los primeros marxistas ni salir de nuestras fronteras; el propio Gómez Llorente nos recuerda, en su *Aproximación a la historia del socialismo español*, la justificación que de la violencia hizo Pablo Iglesias, en su tiempo, ante el mismo Congreso de los Diputados, oponiéndose al proyecto de Maura. Nada más ilustrativo:

«El artículo 55 coge de lleno al Partido Socialista, y por eso lo rechazamos totalmente. Nosotros, los socialistas, aspiramos a transformar la propiedad y a conquistar el poder político, y entendemos que esa conquista y esa transformación no han de producirse por medio de la evolución sino revolucionariamente, como lo ha hecho la clase que domina. Nosotros hablamos con mucha claridad a los nuestros: y cuando les decimos que hay que poner la mano sobre la riqueza para transformarla, les hacemos notar que habremos de transformarla por medio de la revolución, esto es por medio de la violencia. Y como en la violencia están comprendidos el fusil, el puñal, la dinamita, etc., a nosotros se nos aplicará el artículo 55. A nosotros nos cuesta trabajo creer que este Proyecto de Ley se apruebe. Mas si se aprobara se nos colocaría fuera de la legalidad. Cuando se nos ha tachado de gubernamentales y se nos ha criticado por vivir en la legalidad, de la legalidad nos serviríamos para educar y realizar a nuestros compañeros de trabajo. Mas si ahora nos cerráis el camino ni nos aminalaremos ni nos cruzaremos de brazos. Iremos por el otro. Seremos terroristas. Y estad seguros de que no lo seremos de boquilla, de que daremos la cara...». No puede tacharse al fundador del socialismo español de ocultar bajo palabras ambiguas la crudeza de su pensamiento.

En otro dominio, en el de la psicología social, cuando Ronald Laing hace su tremenda y conocida afirmación señalando que «todos somos asesinos y prostitutas y no importa a qué cultura, sociedad o clase o nación pertenezcamos», está confesando la presencia perenne de cierta clase de violencia entre nosotros. Así pues, una sociedad sin violencia es una sociedad utópica. Y etimológicamente, como recuerda Francisco de Quevedo en su *Noticia, juicio y*

recomendación de la utopía de Tomás Moro, utopía es voz griega cuyo significado es «no existe tal lugar». Pese a ello nadie tiene derecho a negar al ser humano su sed de utopía o al menos el deseo de alcanzar lo que hemos llamado la utopía posible.

Juan María Bandrés

El profesor José Luis Aranguren, a quien vuelvo a citar, en una deliciosa conferencia que no hace mucho tiempo dirigió a los diputados españoles en el Congreso, dentro del ciclo organizado por Gregorio Peces Barba, nos recordó, aunque consciente de su inutilidad, la necesidad de no divorciar ética y política. Gramsci, me parece que con menos convicción, también relaciona moral con política, aunque destaca que no ha de confundirse el juicio político con el juicio moral y sostiene que no puede juzgarse al hombre político por el hecho de ser honrado o no sino por el hecho de si mantiene o no sus compromisos, aunque añade que «ser honrado» puede ser un factor político necesario y en general lo es, pero el juicio debe en todo caso ser político y no moral.

Si damos un salto hacia atrás en el tiempo, Platón ya defendió la necesidad moral, tanto para el Estado como para el individuo, de regir toda su conducta según la justicia, esto es, según la virtud, es decir según la idea del bien, principio de buen orden para las sociedades y para las almas, origen —según afirmaba— de la felicidad pública y privada. Ha corrido desde Platón mucha agua bajo los puentes pero también, desgraciadamente, mucha sangre sobre la tierra. Y, entre tanto, el fanatismo ha seguido debilitando, traumatizando y hasta dando muerte a la convivencia social. Está claro que hoy los individuos y los grupos que se mueven por el impulso fanático constituyen una amenaza directa e inmediata para la vida democrática. Y no es ocioso hablar aquí del binomio fanatismo-violencia. Habría que recordar, otra vez con el profesor López Aranguren, las implicaciones entre religión y violencia. Recuerden que en su acepción originaria lo fanático hace referencia al templo (*fanum*), a lo sacral, pero incluso en su sentido traslaticio el fanatismo hasta hace muy poco se mantenía en el ámbito del fenómeno exclusivamente religioso. Hoy, además del religioso, existen otras muchas formas del fanatismo: el ideológico, el político, el moral e incluso el cultural. Y el fanatismo y la intolerancia, como forma de relación interpersonal e intergrupala, se halla en la base de la violencia destructora no solamente de la vida y de la seguridad sino también de la libertad y de la convivencia democráticamente realizada.

Y avanzando un poco más en la interrogante origen de nuestra reflexión, cabe preguntarse: ¿se puede utilizar un medio malo —la violencia— para conseguir un fin bueno?; o ¿el fin bueno justifica el empleo de cualquier clase de medio? Soy consciente de que me estoy adentrando en la difícil cuestión de la consideración ética de la relación medios/fin la que, según Marciano Vidal, divide los sistemas éticos en maquiavélicos o puritanos según se carezca de sensibili-

dad moral ante los medios o que se opte no sólo por la pureza ética de la intención, sino también por la consideración autónoma de la moralidad de los medios.

No quiero perderme en consideraciones meramente filosóficas. No tengo vocación de moralista y menos aún de teólogo, pero sí quisiera ofrecer algunas observaciones probablemente nada originales, fruto de mi propia experiencia; con fundamento en ella tendría que afirmar: que la violencia en sí (como realidad) buscada por sí (como método) es un contravalor; que la violencia necesariamente engendra violencia; que la violencia por ella misma nunca nos saca del círculo terrible de la injusticia; que es preferible la no violencia activa que la violencia, incluso cuando se utiliza como método de lucha contra la injusticia.

Quizás aquí tenga interés recordar el valor no sólo moral sino también político de la resistencia no violenta a cualquier injusticia. Henry Thoreau es el inventor de la expresión «desobediencia civil», luego adoptada por Gandhi. Thoreau (1817-1862), escritor americano del grupo de Emerson, fue encarcelado por negarse a pagar impuestos a un Estado que autorizaba la esclavitud y llevaba a cabo una guerra de conquista de México, y escribió para explicar su conducta la obra *Desobedecer las leyes* en la que aparece, por primera vez, la feliz expresión.

Los estudios de Gandhi aseguran que el Mahatma tomó el principio de la resistencia sin violencia del Evangelio y más proximalmente de Tolstoi. Su filosofía se inspira en el principio de que sin odiar jamás a los hombres es preciso separarse sin valentía de todo lo que es injusto. El sufrimiento purifica: cuanto más grande es, mayor es el progreso espiritual. Del sufrimiento y de la muerte nace la vida. «Nunca se ha elevado ningún país sin antes purificarse en el fuego del sufrimiento», llegó a escribir en 1920. Gandhi advierte a sus seguidores que para defender una causa justa hay que tener el valor de sufrir por ella sin hacer sufrir al adversario. Filosofía y práctica indudablemente duras, pero Gandhi, en algún momento, pudo proclamar: «Ha tenido lugar una revolución sin derramamiento de sangre debido únicamente a la energía disciplinada del sufrimiento personal».

Pero voy a volver a mi experiencia práctica. Las enseñanzas de los maestros son muy importantes. Sin ellas, seguramente, nuestro pensamiento perdería vuelo. Pero insisto que he decidido hablar desde una experiencia vital, cierto que compartida por muchos de los que hoy trabajan en el campo de que lo constituye nuestra opción política.

Nosotros estamos convencidos de que la violencia política en Euskadi hoy no es más que la expresión dramática del sectarismo,

del exclusivismo y de la intolerancia. Que hunde sus raíces, fundamentalmente, en los aspectos más reaccionarios del nacionalismo vasco y de su expresión política. Recordemos que hubo también intolerancia y sectarismo en los que de entre nosotros apoyábamos ya hace años la utilización de la violencia como arma política.

Pero entendemos que la referencia a situaciones social y políticamente distintas que explicaron y que incluso justificaron el uso de las armas no puede mantenerse en pie si atendemos a las causas más profundas del problema. La dictadura pasada, la persistencias de problemas no resueltos en la política vasca, o cualquier situación de orden más coyuntural pueden explicar el desarrollo del fenómeno de la violencia en Euskadi, pero nos preguntamos si esa justificación puede hacerse extensiva no ya a hoy sino, incluso, a sus inicios. La respuesta a esta pregunta nos da la medida de la distancia que separa un posicionamiento político meramente contrario a la violencia de un pacifismo consecuente.

Históricamente hablando, la primera crítica que sufrieron las armas en Euskadi fue la de su inutilidad. Si durante el franquismo y al margen de otras consideraciones la violencia política había ejercido un papel de catalizador del proceso político, con la democracia llegábamos al final de la espiral. La violencia no ha tenido otros efectos políticos que los estrictamente negativos. Ya no era útil. No solucionaba nada y, muy al contrario, generaba muchos problemas con el consiguiente coste en el terreno social y personal.

Pero ésta era una visión meramente instrumental de la cuestión ligada todavía a posiciones dogmáticas y doctrinarias. Fue, a pesar de ello, un primer paso necesario e imprescindible en un proceso de maduración. Pero los problemas eran más profundos. Poco a poco nos fuimos dando cuenta de que la violencia en Euskadi estaba generando fenómenos sociales muy importantes. Poco a poco fuimos comprendiendo que en el fondo de la violencia se hallaban los grandes fosos de la intolerancia históricamente presentes en la sociedad vasca. Intolerancia que habría contribuido a compartimentar radicalmente la sociedad pero que, además, estaba afectando seriamente a esa escalada de valores sobre la que es necesario establecer la convivencia social. La legitimidad de los fines propuestos se había trasladado, en la conciencia de no pocos vascos, hacia la legitimación de todos los medios a su alcance. Y determinados medios, como la violencia, estaban adulterando los propios fines.

Poco a poco se va realizando en nosotros una actitud que es, primeramente, rechazo a la violencia y, posteriormente, aun de manera incipiente, una concepción de la política impregnada de valores éticos, un pacifismo activo que se desarrolla más allá de lo político. Un pacifismo que se muestra como integral, que trata de romper con

¿Existe una justificación moral de la violencia en la política?

equivocos justificadores de la violencia y que llega a la identificación entre democracia y paz como sinónimos a conquistar tanto en las relaciones sociales como en las internacionales. Sería exagerado afirmar que hemos recorrido ya la distancia que existe desde un mero posicionamiento político contrario a la violencia de un pacifismo consecuente, íntima y sinceramente sentido y practicado.

Los pasos que hemos dado son importantes y creemos, desde la lógica de nuestra propia trayectoria, que en el camino emprendido no puede plantearse hipótesis alguna de retorno. La defensa de una posición de pacifismo activo y radical debe orientarnos hacia la utopía de negar todo término medio entre violencia y paz. La violencia como fenómeno resultante de una sociedad en continuo conflicto tiene su explicación, pero ésta nunca puede convertirse en justificación legitimadora de la propia violencia. La justificación de cualquier medio en virtud del fin que se persigue no puede encontrar en nosotros respuestas del tipo «según y cómo», o disquisiciones sobre lo que resulta ofensivo y en consecuencia ilegítimo o defensivo y, por tanto, susceptible de legitimación.

Si algo nos demuestra nuestra propia experiencia —y aquí he mezclado intencionadamente mi propio pensamiento con lo que ya son documentos oficiales de EE después de su tercer Congreso— la violencia, las guerras, el armamentismo y cualquier otra expresión de brutalidad se reproducen con independencia de las causas que le dieron origen. Por ello, paradójicamente, la única intolerancia permisible es la que se alza precisamente ante la intolerancia como norma de conducta social.