Polis
Revista Latinoamericana

43 | 2016
Noviolencia, resistencias transformaciones culturales

Gandhi: el político y su pensamiento

Gandhi: The politician and his thought
Gandhi: o político e seu pensamento

Giuliano Pontara

Edición electrónica
URL: https://journals.openedition.org/polis/11501
ISSN: 0718-6568

Editor
Centro de Investigación Sociedad y Politicas Públicas (CISPO)

Referencia electrónica
Giuliano Pontara, «Gandhi: el político y su pensamiento», *Polis* [En línea], 43 | 2016, Publicado el 09 junio 2016, consultado el 15 febrero 2023. URL: http://journals.openedition.org/polis/11501

Este documento fue generado automáticamente el 29 septiembre 2020.

All rights reserved

Gandhi: el político y su pensamiento

Gandhi: The politician and his thought
Gandhi: o político e seu pensamento

Giuliano Pontara

NOTA DEL EDITOR

Recibido: 30.01.2016 Aceptado: 05.04.2016

Introducción. Gandhi un político que dejó un "olor a limpio"

1 Nos situamos en Delhi, el 30 de enero de 1948. Son apenas pasadas la 17:00, hora local[1]. Un hombre delgado y menudo, de unos 45 kilos de peso, setenta y nueve años de edad, cubierto con pocas prendas hechas a mano, los pies cubiertos con un par de sandalias, también éstas hechas a mano, ha subido a una pequeña plataforma para su habitual oración pública seguida por un breve discurso. Hablará seguramente sobre reconciliación. El subcontinente indio ha sido recientemente dividido. La India ya está en guerra con Pakistán -la primera guerra por Cachemira-. En los dos nuevos estados, hindúes y musulmanes son víctimas de recíprocas y feroces violencias. El hombre que ha subido a la plataforma está muy débil. Es sostenido por dos jóvenes mujeres. Hace muy poco que ha finalizado un dramático ayuno en el que ha rozado la muerte, tras haber conseguido dos condiciones básicas para interrumpirlo, a saber, el compromiso de los líderes de los partidos y de los de las diversas facciones hindúes y musulmanas, en continua lucha violenta por la calles de Delhi, para restituir y garantizar, aún arriesgando su propia vida, la calma y la paz en la ciudad; y el compromiso concreto por parte del Gobierno indio, conducido por Nehru, para pagar a Pakistán la parte del erario que según el pacto de división del subcontinente le corresponde, con la finalidad de favorecer la transformación del conflicto entre los dos países.

2 Entre la multitud que se había reunido para asistir a la oración pública se abre camino un hombre. Estaba armado con una pistola, una Beretta. Éste se acerca a Gandhi y lo saluda: "¡Namaste!" (¡hola!). Con la mano izquierda retira a una de las jóvenes que lo sostienen y, con la derecha, le descarga a quemarropa tres tiros. Gandhi muere al instante.

3 El asesino, Nathuram Vinayak Godse, es un hindú ortodoxo de la casta de los brahmanes, director de un periódico nacionalista, el "Hindu Rashtra". Es parte de un reducido y mal organizado grupito de conspiradores, todos cercanos al movimiento ultra-nacionalista "Akhil Bharatiya Hindu Mahasabha", movimiento con tendencias militaristas y antimusulmanas que defiende la causa de la Hindu Sanghatan, esto es, de la unificación, el restablecimiento y la hegemonía del hinduismo en todo el subcontinente indio.[2] El primer ministro, Jawaharlal Nehru, hace el dramático anuncio: "La luz ha abandonando nuestras vidas, hay tinieblas por doquier y no sé que deciros y cómo decirlo. Nuestro amado líder, Bapu, como solíamos llamarlo, el padre de nuestra nación ya no está con nosotros...". Los conspiradores fueron todos capturados y condenados a durísimas penas. Godse y otro de los conjurados, Narayan Dattatray Apte, que se encontraba junto a Godse en el momento en que este asesinó a Gandhi, fueron ahorcados, una forma bastante diferente a la filosofia de Gandhi. Se acercaron al patíbulo gritando: "Larga vida a la India indivisible". Paradójicamente, era por una India unida que Gandhi había luchado durante toda su vida.

4 Con respecto a la persona, a su labor, al pensamiento y a los escritos de Gandhi se han dado las opiniones más diversas. A continuación cito algunas como ejemplo. Chuchill, con ocasión del encuentro entre Gandhi y el virrey de la India Lord Irwing, dijo sentir nauseas a la simple vista de aquel sedicioso abogaducho, de aquel faquir de una especie bien conocida en Oriente, que subía semidesnudo las escaleras del palacio virreinal para encontrar a la máxima autoridad británica en India. El mismo Churchill, en 1935, afirmaba que "el gandhismo, y todo lo que éste representa, debe ser finalmente confrontado y definitivamente aplastado" (Fisher, 1962: 364). Lord Wavell, el penúltimo virrey británico en India que tuvo relación con Gandhi, lo consideraba un "hábil político oportunista" y en un informe enviado directamente al rey George VI, en julio de 1946, lo caracterizaba como un "viejo político cínico, malvado", "imprevisible", "de lengua bífida" (Brown, 1989: 368).

5 En otro sentido, para Albert Schweitzer, el pensador alsaciano, estudioso de la concepción ético-religiosa del hinduismo y partidario de una ética del respeto por la vida, señaló que, "en el espíritu de Gandhi viven juntas la moderna afirmación ética del mundo y de la vida de la India, y la negación del mundo y de la vida que se remonta al Buda" (Schweitzer, 1997: 145). Vinoba Bhave, considerado el mayor continuador de la noviolencia gandhiana en India escribió, en 1950, que Marx y Gandhi eran lo más original que había producido la vida social de la humanidad en los últimos cien años, "el residuo que con toda probabilidad hubiera quedado si esta vida social se hubiera puesto a hervir sería Lenin siendo ingerido por Marx y la sombra de Tolstoi extendiéndose sobre Gandhi" (Mashruwala, 1951:15). Albert Einstein, con motivo de la muerte de Gandhi, afirmó que las generaciones futuras a duras penas podrían creer que un hombre de semejante talla moral hubiera realmente existido. De manera más simple, George Orwell, que decía sentir una especie de "antipatía estética" hacia el ascetismo de Gandhi, escribió: "si se mira sólo al político, y se lo compara con otros políticos de nuestra época, qué olor a limpio ha logrado dejar tras de sí" (Orwel, 1988: 167).

6 Son pocas las opiniones superficiales de aquellos que, captando y poniendo en evidencia principalmente los rasgos más ascéticos de la personalidad de Gandhi, tienden a ver en él

a un "santurrón" con fuertes tendencias oscurantistas, carente de todo "mensaje" válido que vaya más allá de lo que podía ser relevante para las poblaciones campesinas, cándidas y analfabetas de la India. Del lado opuesto, se encuentran las de aquellos, que impresionados por la pureza de la vida y la grandeza del sacrificio del Mahatma, han hecho de él un santo elevado sobre la naturaleza y los comunes mortales, y cuyo mensaje no es, por tanto, para este mundo.

7 Entre todas estas opiniones impacta por su ponderación la caracterización que Gandhi a menudo ha dado de sí mismo como "apasionado estudioso de la Verdad" que no posee "otros intereses en la vida" sino el de "realizar la misión" de practicar y difundir la noviolencia en el mundo.[3] "La única virtud que procuro reivindicar es la verdad y la noviolencia. No pretendo asumir ningún poder sobrehumano. No sabría qué hacer con él. Soy de carne y hueso como el más pequeño de mis semejantes; débil y falible como cualquier hombre. Los servicios que practico están muy lejos de ser perfectos; pero hasta ahora, Dios ha querido bendecirlos, pese a sus deficiencias".[4]

8 Gandhi, en su vida, cometió errores, y no pocos. Desde aquel, inmediatamente reconocido, de haber creído durante mucho tiempo que la emancipación política, económica y moral de la India fuese posible en el ámbito del imperio británico, a aquél, señalado por él mismo como un "error himalayo" (*Himalayan miscalculation*), de haber creído, en 1919, que las masas indias que participaron con él en una vasta campaña de no-cooperación, contra un conjunto de leyes británicas particularmente duras, estuvieran listas para una lucha noviolenta, incluso frente a la violencia con la que el gobierno inglés reaccionó a la revuelta. Un error político, lleno de consecuencias de enorme alcance, fue su tendencia a subestimar la compleja personalidad, la capacidad política y la determinación de Muhammed Ali Jinnah, destinado a convertirse en el líder indiscutible de la Liga Musulmana, intransigente partidario de un estado musulmán independiente, futuro fundador y primer jefe de Estado de Pakistán, "País de los puros".

9 Los biógrafos de Gandhi también han puesto al descubierto sus conflictos familiares, las difíciles relaciones con sus hijos, especialmente con el hijo mayor Harilal, quien después de la muerte precoz de la esposa y un nuevo matrimonio que el padre había desaprobado, se alejó cada vez más de él, fue implicado en negocios no siempre limpios, se entregó mucha frecuencia a la bebida, se convirtió al islamismo y escribió en la prensa firmando con el nombre musulmán "Abdullah", duros ataques contra su padre, tras lo cual se convirtió nuevamente al hinduismo. Por otra parte, también se han hecho referencia a las "obsesiones" de Gandhi, como aquella de que las medicinas naturales eran el mejor antídoto contra toda enfermedad, obsesión que contribuyó a su negativa para que se suministrara penicilina a su esposa enferma de pulmonía, lo que probablemente le hubiera salvado la vida. También han relatado los achaques de Gandhi como común mortal, los cólicos que Gandhi padecía, sus enfermedades como la alta presión sanguínea, el estrés debido a la descomunal cantidad de trabajo y a la falta de sueño, y la vergüenza que sentía por la vida que llevaba su hijo Harilal, las rabias, las frustraciones, sus sensación de soledad, depresiones y angustias (Brown, 1989; Erikson, 1969).

Gandhi fue un revolucionario

10 Puestos brevemente en evidencia todos esos diversos aspectos de la personalidad de Gandhi que hacen de él un "común mortal", hay que reconocer que era, sin lugar a dudas, un hombre fuera de lo habitual. No se llega a ser tan fácilmente, y por tanto tiempo, el

líder indiscutido del mayor partido político de la India, el político, con el que primero los estadistas del imperio británico y luego el Gobierno de la India independiente, se sintieron obligados a negociar, el líder carismático de millones y millones de indios, el "Mahatma". Este título le fue atribuido por el poeta hindú Rabinath Tagore, entendiéndose por mahatma a una persona dotada de gran humanidad y autoridad moral, y que de un modo único, en su vida y en su labor, expresa las aspiraciones colectivas de todo un pueblo.

11 Gandhi fue un hábil y consumado político, en ocasiones nombrado como el "Maquiavelo de la noviolencia". Conocía la mentalidad de los políticos realistas con los que debía negociar, y él mismo era, a su modo, un realista: era astuto, pero nunca jugaba con dos barajas; sabía captar las ocasiones propicias para una acción eficaz, hacer jugadas inesperadas que desequilibraban y desorientaban a los opositores, que tornaban la situación a su favor; pero no era un político que ponía al adversario entre la espada y la pared aprovechándose al máximo de sus debilidades. No era un indeciso. Estaba muy atento a los hechos, a las consecuencias de las decisiones que tomaba y antes de tomarlas meditaba y analizaba, de la forma más escrupulosa y objetiva posible, la mayor cantidad de datos e informaciones relevantes. Pero una vez tomada una decisión, era muy difícil hacérsela cambiar. Además, poseía una gran capacidad de negociación que traía de cabeza a todos los que debían tratar con él.

12 Cuando en julio de 1914, después de casi veinte años de luchas por los derechos de la población india en Sudáfrica, Gandhi dejó ese país para volver definitivamente a la India, el general Smuts -su antagonista durante mucho tiempo- exclamó: "el santo ha dejado nuestras playas, y espero sinceramente que para siempre" (Hutterback, 1971: 330). En 1931, cuando Gandhi se preparaba para ir a Londres a asistir, en calidad de único representante oficial del Partido del Congreso, a la llamada Conferencia de Mesa Redonda, en la que se debía discutir el problema de una nueva Constitución para la India,el Virrey inglés, Lord Willingdon, envió al Secretario de Estado Hoare una carta en la que figura el siguiente fragmento: "debo confesar que el hecho de que por unos pocos meses me liberaré de este hombrecillo me crea un gran alivio, ya que, aunque somos muy buenos amigos, cuando se trata de negociar es un hombre muy difícil. Será un santo, será un hombre de gran talla moral, pienso que él cree realmente en los principios que profesa; pero de algo estoy completamente seguro: es uno de los caballeritos más astutos y politizados que haya encontrado jamás ("one of most astute politically-minded little gentlemen I ever came across") (Brown, 1989: 254).

13 Gandhi fue un apasionado, indomable y valiente contestatario dotado de una profunda fe en sí mismo y en la misión de liberar, de modo noviolento, a la India del yugo del poderío británico y difundir la noviolencia en la sociedad india y en el mundo. Logró transmitir al pueblo indios -especialmente a las numerosas masas campesinas- un nuevo sentido de la propia identidad y dignidad, a un nivel de conciencia política nunca alcanzado antes.Como llegó a decir Nehru, a pesar de sus severas críticas a la noviolencia gandhiana, Gandhi ha sido el mayor revolucionario que se haya visto en la escena política india. Así describió Nehru lo que significó la aparición de Gandhi, a su regreso de Sudáfrica, en el escenario político en un momento en que parecía que ninguna fuerza era capaz de sacudir a las masas indias de su resignado entumecimiento político: "Fue entonces que apareció Gandhi. Fue como si nos hubiera embestido una potente corriente de aire fresco, obligándonos a desperezarnos y respirar profundamente, como un rayo de luz que desgarró las tinieblas y quitó el polvo que cegaba nuestros ojos, como un tornado que

trastornó muchas cosas, pero sobre todo la manera de pensar de la gente. Él no descendió desde arriba; más bien pareció emerger de las masas de la India, hablando su mismo idioma y dirigiendo continuamente su atención hacia ellas y a su terrible condición. Quitaos de las espaldas de estos campesinos y trabajadores, nos dijo, vosotros que vivís de su explotación; liberaos de un sistema que produce esta pobreza y esta miseria" (Nehru, 1994: 358).

14 El objetivo de Gandhi, a medida que iba profundizando el conocimiento de la situación social, económica y política en la que se hallaba el país -descubriendo las enormes injusticias que padecía la sociedad india, de las condiciones miserables en las cuales vivía la mayor parte del subcontinente- se volvió cada vez más intenso. Gandhi vió claramente la necesidad de una profunda transformación de la sociedad india y muy pronto fue consciente de que la independencia política del dominio inglés no habría significado mucho para la población del subcontinente, si al mismo tiempo no se realizaba la emancipación económica, cultural y moral. El programa constructivo que presentó por primera vez a la nación en 1920, y que volvió a presentar con mayor vehemencia en 1941, proponía toda una serie de objetivos concretos cuya realización habría conducido a profundos cambios en las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales de la sociedad india.

15 Sin embargo, la India no lo siguió. Salvo un reducido sector, la clase dirigente del país se alineó con la posición de Gandhi sólo en los momentos más espectaculares y dramáticos de la lucha contra el dominio británico, pero la abandonó casi totalmente cuando se trató de llevar a cabo la transformación del país una vez obtenida la independencia. De igual manera, las grandes masas a quienes llevó a una nueva conciencia política y a una lucha noviolenta contra el colonialismo inglés, al momento de la división del subcontinente en los estados de India y Pakistán, se convirtieron en protagonistas de feroces violencias fraticidas -hindúes contra musulmanes en India y musulmanes contra hindúes en Pakistán-.

16 Quedan entonces las tristes y desconsoladas constataciones que Gandhi fue verificando más frecuentemente en sus últimos años de vida: la India que se estaba construyendo correspondía muy poco a la que él llamaba la "India de mis sueños", la noviolencia practicada por los indios había sido siempre una noviolencia puramente táctica, y el país se encaminaba cada vez más hacia la política de poder, basada en la violencia y la explotación. Tal vez la muerte llegó para él como una liberación.

La construcción de un pensamiento abierto

17 Con respecto al pensamiento de Gandhi se han dado opiniones igualmente diversas y divergentes como aquellas sobre su persona y su labor. Hay quienes, captando algunos aspectos ascetas de su pensamiento, lo han caracterizado como un movimiento conservador, o incluso retrogrado y oscurantista; otros lo han considerado como un pensamiento que no contiene ningún mensaje particular que vaya más allá del mensaje contingente que podía ser válido para el pueblo indio -más bien sólo para aquella parte que abraza el hinduismo- en el momento de la lucha por la independencia. Desde el punto de vista de este trabajo, me disocio de ambas interpretaciones. Hay incluso quien ha visto en él a un sincretista que tiende a mezclar y manipular las más diversas doctrinas y concepciones religiosas: un poco de ideas liberales adornadas con un poco de cristianismo de tipo tolstosiano y una buena dosis de doctrina hinduista tradicional. Tampoco

comparto esta interpretación. Tal vez la caracterización más adecuada es la de eclecticismo: Gandhi creía que en cada doctrina, incluidas las diferentes doctrinas religiosas, la verdad estaba mezclada con el error y por tanto, se trataba de buscar críticamente esa verdad, o ese granito de verdad, intrínseco en cada una de éstas e incorporarlo coherentemente a las otras verdades que en un determinado momento se creen poseer.

18 Por otra parte, Gandhi ha expresado su pensamiento sobre los temas más diferentes en una multitud de escritos que han sido publicados, de forma consecutiva, en *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, entre 1958 a 1984. De esta cantidad asistemática de escritos se puede extraer mucho, según lo que se busque. La mayor parte de éstos está compuesta por miles y miles de artículos, textos de discursos, de entrevistas, cartas y otros textos compilados por sus secretarios o colaboradores cercanos con base en apuntes tomados durante encuentros, asambleas, debates, etc. Muchos de estos escritos –redactados con ocasión de determinados acontecimientos, o con la finalidad de hacer un ejercicio de claridad para consigo mismo, y para los demás, sobre aspectos e implicaciones de su noviolencia, o para responder a críticas que se le hacían o a consejos que le pedían- aparecieron en los semanarios "Indian Opinion", "Young India", "Navajivan", "Harijan", por medio de los que Gandhi se dirigió, durante casi cincuenta años, no sólo al pueblo indio, sino a todo el mundo. Sus escritos eran parte integrante de su programa de acción noviolenta. Él había intuido muy pronto la potencialidad de los medios masivos de comunicación, tanto para manipular como para informar criticamente, e hizo amplio uso de los mismos: las campañas noviolentas eran presentadas en la prensa internacional, en la radio, (si hubiera habido televisión e internet hubiera usado también éstos) y multitudes de periodistas y fotógrafos provenientes de varias partes del mundo lo seguían con atención. Él mismo era un gran comunicador de masas, un excelente periodista que podía expresarse en un perfecto inglés.[5]

19 Gandhi no fue, pues, ni nunca ambicionó ser, un pensador "profundo", un sistemático teorizador de la noviolencia. Sin embargo, sobre la noviolencia reflexionó ininterrumpidamente durante toda su vida por medio de una continua dialéctica entre pensamiento y acción, entre teoría y práctica, revelando una mentalidad que se asocia más a menudo a la del científico que experimenta, que a la del ideólogo que posee una verdad lista y definitiva. Sintomáticamente, su *Autobiografía* lleva como subtítulo "la historia de mis experimentos con la verdad".

20 Él mismo tantas veces ha destacado el carácter no definitivo de sus ideas, la naturaleza experimental de su búsqueda de la noviolencia. En 1936 escribía: "Las opiniones que me he formado y las conclusiones a las que he llegado no son definitivas, podría modificarlas en cualquier momento".[6] Y en 1939: "Cuando escribo, nunca pienso en lo que he dicho anteriormente. Mi intención no es la de ser coherente con las afirmaciones anteriores con respecto a una determinada cuestión, sino la de ser coherente con la verdad así como se me presenta en un determinado momento. El resultado de todo esto es que he ido evolucionando de verdad en verdad ahorrándole a mi memoria un peso inútil".[7] En 1946, dos años antes de su muerte, ratificó: "No puedo dar alguna garantía de que haré o creeré mañana lo que hago o considero justo hoy".[8]

21 Gandhi consideraba la doctrina misma del *ahimsa*, o de la noviolencia, una doctrina "abierta", si bien estaba convencido de que algunos principios fundamentales que están en la base de la doctrina son "tan antiguos como las montañas", considerabaque la misma debía ser continuamente reexaminada, revisada, modificada, ampliada a la luz de nuevas

intuiciones, de reflexiones más exhaustivas y de continuos "experimentos" individuales, colectivos y sociales con la "verdad". Por tanto, sostuvo que, al menos mientras viviera, no habría sido posible sistematizar en un tratado la doctrina del *ahimsa* tal como la entendía. Y declinó siempre la idea de escribir él mismo tal tratado. A un amigo que lo incitaba a hacerlo, en sus últimos días de vida, le respondió que no estaba hecho para escribir tratados académicos: "Escribir semejante tratado supera mis capacidades. Mi campo es la acción... Un tratado de tal envergadura, mientras viva, estaría necesariamente incompleto. En todo caso se podría escribir después de mi muerte. Pero aun así debo advertir que seguiría fracasando en el intento de hacer una completa exposición del ahimsa".[9]

¿Qué tipo de noviolencia?

22 El término "non-violence", fue probablemente introducido por primera vez en la lengua inglesa por Gandhi para traducir la palabra *ahimsa*. Él mismo escribe que "non-violence" es un término que tuve que acuñar para expresar el significado profundo del ahimsa." [10]

23 Sobre la noviolencia de Gandhi, entendida como forma de lucha, las opiniones son de lo más variadas y contrastantes. En un extremo está la posición de los que consideran que la noviolencia gandhiana es la panacea de todos los males. Gandhi a menudo parecía pensar así. En el extremo opuesto se sitúan las opiniones de los que ven en la noviolencia una posición estéril, pasiva que inevitablemente le hace el juego a los agresores y opresores de turno. De este modo, por ejemplo, Jean Paul Sartre -en el prólogo al famoso libro de Franz Fanon *Los condenados de la tierra*-, denuncia la noviolencia, expresada en la fórmula de Albert Camus en *Ni victimes ni bourreaux* (Ni víctimas ni verdugos), como "pasividad (que) sirve sólo para tomar partido por los opresores" (Fanon, 1967: XXI). Fanon, en su libro, hace un despiadado análisis de la violencia connatural al sistema colonialista, llegando a la conclusión de que la misma es una violencia "en estado natural (que) no puede doblegarse sino delante de una violencia aún mayor. En una situación de explotación y opresión colonialista, la noviolencia, para Fanon, es sólo una ocurrencia de la burguesía colonialista que intenta negociar y comprometerse con las elites intelectuales y económicas colonizadas con el fin de mantener el status quo del sistema colonial (Fanon: 1967: 25-6).

24 Para otros, la noviolencia es un instrumento de lucha al que se recurre por puras razones tácticas, un medio al que recurren aquellos que no poseen armas, un arma de los débiles. Así la caracterizaba en su tiempo Herbert Marcuse: una modalidad de lucha que "normalmente no es sólo predicada a los débiles, sino pretendida por éstos, es una necesidad más que una virtud, y generalmente no afecta seriamente las condiciones de los fuertes" (Marcuse, 1970: 95). Mucho antes de Marcuse, el politólogo John Lewis, considerado durante mucho tiempo uno de los críticos más agudos de la posición pacifista, también había interpretado como "arma de los débiles" la noviolencia gandhiana. Según Lewis "Gandhi es más contrario a los ingleses que a la guerra (...) adopta tácticas noviolentas cuando éstas se presentan como el modo más eficaz que posee una multitud desorganizada y desarmada para resistir a la tropa armada y a la policía. Nunca propuso que la India, una vez conquistada la plena independencia, disolviera el ejército indio. El (partido del) Congreso Nacional Indio jamás ha contemplado, ni siquiera por un momento, el abandono de la violencia como instrumento necesario del estado que un día espera gobernar" (Lewis, 1940: 95 y Hancock, 1961).

25 En este punto es oportuno hacer algunas aclaraciones, haciendo referencia a partir de este momento a algunos de los argumentos sobre los que volveré más adelante de manera más detallada.

26 Gandhi siempre ha insistido sobre una distinción que consideraba fundamental: por un lado está la que él a veces llama la "noviolencia como persuasión" (non-violence as a creed) o "noviolencia del fuerte" (non-violence of the strong); en otras ocasiones se refiere a la "noviolencia como táctica" (non-violence as a policy) a menudo llamada la "noviolencia del débil" (non-violence of the weak) y en otras habla de "resistencia pasiva" (passive resistance). Gandhi era un "convencido" de la noviolencia. Siempre sostuvo haberse adherido personalmente a la "noviolencia del fuerte" o haberse esforzado por abrazar ésta aunque reconociendo, especialmente hacia el final de su vida, no haber sido capaz, sino en mínima medida, de conducir a las masas indias a la misma, las cuales en gran parte practicaron la "noviolencia del débil".

27 Por lo que respecta a la cuestión de las políticas de defensa en una India independiente, proponía a su pueblo el camino de una sólida defensa popular noviolenta (Shanti Sena), cosa que había propuesto también con ocasión de una posible agresión al país por parte de Japón durante la Segunda guerra mundial. Era consciente de que una resistencia noviolenta contra una agresión japonesa, así como también una resistencia armada, hubiera requerido grandes sacrificios, pues era necesario estar dispuestos "a arriesgar incluso la pérdida de millones de vidas" de indios. Dijo que consideraba semejante pérdida como un "precio muy modesto, y la victoria obtenida a tal precio gloriosa", agregando que, "invitándola a seguir el método de la noviolencia, pido a la India que corra, ni más ni menos, los mismos riesgos que otras naciones están corriendo, y que correrían si se decidieran a oponer una resistencia armada".[11] Pero la influencia de Gandhi sobre el Partido del Congreso, con respecto a esto, fue prácticamente nula. Sobre este punto ciertamente tiene razón Lewis. El Partido del Congreso nunca se declaró favorable a la adopción de la idea gandhiana de una defensa popular, exclusivamente organizada y conducida, con base en los principios de la noviolencia, y jamás contempló la abolición del ejército. Ni el mismo Gandhi se hacía grandes ilusiones al respecto. Además, pensaba que si un grupo o un pueblo recurría a la lucha armada en defensa de una causa que él consideraba justa, era su deber de no violento apoyarla.

28 La noviolencia como persuasión, o noviolencia del fuerte, es una posición compleja, y como tal es también problemática. Para Gandhi, la misma se distingue de otras, por la convicción de que existe una alternativa válida a la lucha armada, esa alternativa que Gandhi había bautizado como *satyagraha*, y que a diferencia de la "noviolencia del débil", o "resistencia pasiva", presupone un rechazo firme e inalterable, fundamentado en razones morales precisas para no recurrir a la violencia armada: "Mientras que en la resistencia pasiva el uso de las armas es concebido en caso de que se presente una situación favorable, en la satyagraha el uso de la fuerza física está prohibida aun en las circunstancias más favorables [...] La resistencia pasiva puede ser practicada paralelamente al uso de las armas. La satyagraha y la fuerza bruta, en cambio, siendo la una la negación de la otra, nunca pueden estar unidas" (Gandhi, 1961: 114). La práctica de la satyagraha presupone abnegación, capacidad de abstenerse de matar incluso en las situaciones en las cuales se es objeto de violencia, y esto a su vez, requiere de una gran valentía, igual al coraje necesario para luchar de manera violenta. A veces, Gandhi llegó a afirmar que la noviolencia de tipo satyagraha no puede ser practicada por quien no posee el coraje necesario y el poder de matar: "Está claro que quien ha perdido el poder de

matar no puede ejercer el de no matar" (Steger, 2000: 151). Esta afirmación parecería contrastar con la idea de la noviolencia del fuerte basada en una profunda interiorización de la norma que prohíbe matar: interiorizar profundamente semejante norma implica, justamente, no ser más capaz de matar. Pero no está dicho que tal norma deba ser interiorizada como una norma absoluta. De hecho, el mismo Gandhi consideraba que, en determinadas ocasiones, matar sería compatible con su "noviolencia del fuerte".

29 Por "noviolencia del débil" Gandhi entiende ese tipo de posición pragmática a la que se refieren Marcuse y los demás autores antes citados: una posición que no presupone un rechazo estable y permanente de la violencia armada y la adhesión convencida hacia modalidades alternativas de lucha, sino que contempla recurrir a métodos de lucha no armada donde quien recurre a ellas no posee armas, o elige la noviolencia por razones pragmáticas. La noviolencia, así entendida, no es mas que el conjunto de los métodos de lucha no armada, y recurrir a los mismos es, como tal, compatible con las causas e las ideologías más diversas. El recurrir a tales métodos de luchapuede constituir la primera fase de un conflicto en el que más adelante se puede elegir recurrir a la lucha armada; pero en determinadas condiciones, se puede desarrollar una gestión sistemática noviolenta del conflicto. Cosa que justamente sucedió en la lucha por la independencia de la India bajo el influjo de Gandhi.

30 La "noviolencia del débil" puede ser tan valiente como la "noviolencia del fuerte": recurrir a métodos de lucha no armada, ya sea por razones puramente tácticas o pragmáticas, puede requerir un gran coraje, entrega, abnegación. Basta pensar en las diferentes formas de resistencia no armada contra el nazi-fascismo practicadas por personas que no rechazaban la lucha armada como tal, pero que recurrían a formas de lucha no armada, bien porque no disponían de armas o porque consideraban que aún no había llegado el momento para una resistencia armada eficaz.

31 En sus escritos Gandhi también se refiere frecuentemente a una "noviolencia del cobarde" (*non-violence of the coward*). Con este término busca referirse a sediciosos no violentos los cuales, en nombre de la noviolencia, se abstienen de oponer cualquier tipo de resistencia, armada o no armada, al abuso y a la opresión violenta, por miedo y cobardía. A estos, Gandhi siempre les ha señalado el camino de la lucha violenta como preferible a una sumisión pasiva: mejor empuñar las armas, para luchar en defensa de derechos sacrosantos y liberarse, antes que someterse oportunista y cobardemente al poder del agresor, del explotador, en nombre de una supuesta noviolencia. "La noviolencia no es la justificación del cobarde, sino la suprema virtud del valiente".[12] En la concepción gandhiana de la noviolencia, la "noviolencia del fuerte" es preferida y preferible a la "noviolencia del débil". Se podrá discutir si Gandhi preferiría la "noviolencia del débil" a la violencia (siempre que la causa sea considerada justa), pero no hay duda de que siempre manifestó preferir una resistencia violenta a una cobarde sumisión. Entre tantos fragmentos que se podrían citar basta con enunciar como ejemplo el siguiente: "Nunca he considerado la violencia como algo permitido. Simplemente distingo dos grados, coraje y cobardía (two grades of bravery and cowardice). Lo único lícito (lawful) es la noviolencia. La violencia nunca puede ser lícita [...] Sin embargo, si bien la violencia no es lícita, cuando la misma se usa como autodefensa o para proteger a los indefensos, ésta constituye un acto de coraje, mucho mejor que la cobarde sumisión".[13] Por "comportamiento lícito" Gandhi entiende comportarse conforme a esa ley moral no escrita a la que se refiere como "la ley hecha por la naturaleza del hombre". Tanto, sobre la concepción moral de Gandhi y sobre los argumentos con base en los que sostiene que la

violencia es moralmente ilícita, así como respecto a la prioridad de la lucha violenta sobre la cobarde abstención del uso de la misma me remito a mis escritos (Pontara, 2006 capítulo V y numeral 2.4 del capítulo VI).

La triple distinción y gradación entre los diversos tipos de noviolencia instituida por Gandhi y su convicción de que una resistencia violenta es "mucho mejor" que una cobarde sumisión, contribuyen a convertir el "pacifismo" de Gandhi en una posición más bien compleja.

32 Gandhi nunca rechazó el conflicto. No era el tipo de persona que tenía temor al conflicto. Nunca había sostenido que, con el fin de no crear conflictos o de no sacar a la luz conflictos latentes, se debería aceptar el *status quo*. Al contrario, en cuanto rechazo de toda forma de violencia, física, psíquica, directa e indirecta, armada y estructural, su noviolencia se configura como contestación permanente (y él mismo fue un refractario permanente), siendo ella misma creadora de conflictos. "Ninguna persona puede ser activamente noviolenta y no rebelarse contra la injusticia social, dondequiera que ésta se produzca".

33 Gandhi era muy consciente de los grandes conflictos que laceraban a la sociedad india, desde el conflicto entre indios de religión hinduista e indios de religión musulmana, hasta el conflicto entre capital y trabajo. Pero siempre rechazó la idea de que se tratase de conflictos antagonistas en los cuales la *ultima ratio*, necesariamente, es la violencia armada. El proponía una estrategia de transformación de los mismos y una modalidad de lucha noviolenta que consideraba posible, con una determinada preparación y previa organización de las masas. Su mensaje no es un negativo "no a la violencia", sino un positivo "hay alternativas mejores".

34 Como se indicó anteriormente a diferencia de un cierto tipo de pacifismo, Gandhi no consideraba el no matar como un deber absoluto. Al contrario, a veces sostuvo que matar, en ciertas circunstancias, es un deber. "Matar [...] puede ser un deber [...] Supongamos que a un hombre le agarre un ataque de locura homicida y empiece a caminar con una espada en la mano matando a todo aquel que se le atraviese, y nadie tenga el coraje de capturarlo vivo [...] Desde el punto de vista de la ahimsa, es un claro deber de cada uno matar a un hombre así [...] Abstenerse de matar, en determinadas circunstancias, puede no ser un deber absoluto".[14] Éste es uno de los puntos fundamentales sobre los que la posición de Gandhi se diferencia de la de Tostoi, quien afirmaba que un auténtico cristiano no debe matar (Tolstoi, 1988: 40-1) ni siquiera al hombre de la locura homicida que figura en el ejemplo citado por Gandhi.[15] Además, como hemos tratado de demostrar (Pontara, 2006, capítulo IV), la noviolencia fundada en la doctrina de la ahimsa es, para Gandhi, compatible con la eutanasia y con la matanza de animales.

La ética y la política

35 Tanto entre filósofos y teóricos de la política, como entre "políticos de profesión", está muy difundida la concepción según la cual las relaciones conflictivas entre grandes grupos -nacionales, raciales, económicos, religiosos, etc.- están subordinadas a dinámicas, reglas y exigencias del todo, o en parte, diferentes a aquellas válidas en la esfera privada de las relaciones entre individuos.

36 Según los seguidores de la tesis de la "amoralidad", los grandes grupos no son capaces de tener comportamientos morales, ni de ser influenciados por tales comportamientos; sus

relaciones conflictivas son relaciones de fuerza regulables y reguladas, en última instancia, sólo por la astucia y por la violencia, por las leyes maquiavélicas de la "zorra" y del "león". La acción de los grandes grupos es una acción estrictamente política que va mucho más allá de la moral: no es ni moral ni inmoral -está más allá del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto-. Subsumir este modo de actuar bajo las categorías morales es tan poco sensato como incluir en estas categorías a las erupciones volcánicas, los terremotos, los desbordamientos de los ríos, etc. Es la tesis "realista" en su versión puramente descriptiva.

37 Diferente, y menos radical, es la tesis dualista. Según ésta, las relaciones entre grandes grupos entran en la esfera de la moralidad, pero están subordinadas a reglas y exigencias morales diferentes de aquellas válidas en la esfera privada de las relaciones entre individuos. Hay varias versiones de la tesis dualista, según como se consideren las reglas y exigencias éticas válidas en las dos esferas respectivas.

38 Una versión bastante frecuente es la tesis dualista que contrapone una ética del amor a una ética de la justicia. Es la versión defendida por Martín Lutero, quien elabora su doctrina de los conflictos de grupo con base en la afirmación teológica de los dos reinos, el espiritual y el mundano, ambos establecidos por Dios. En el reino espiritual -que es el de la realización del ser humano, de la perfección ético-religiosa del individuo-, están vigentes los dictámenes de la ética del amor, los principios evangélicos de la empatía, de la caridad, del perdón, del no matar, del sacrificio altruista de los propios intereses respecto de los del prójimo. En el reino mundano -que es el de los conflictos entre los príncipes, los políticos, las elites que representan los intereses de los diferentes grupos en lucha-, valen los dictámenes de la ética de grupo y de la "justicia terrenal", sostenida por la autoridad y por el poder de usar la espada y de ordenar y exigir obediencia a los súbditos. ¡Ay de aquellos que confunde los dos reinos y creen poder regular el reino mundano con base en los principios válidos del reino espiritual! Este tipo de hombres no sólo infringen la verdadera doctrina cristiana y se vuelven contra el orden creado por Dios, sino que actúan también de manera nefasta para el mismo reino mundano.

39 De hecho sostiene Lutero que, si alguien quisiera gobernar el reino mundano según el Evangelio, no haría más que liberar a la fiera salvaje y maligna de las cadenas que de algún modo la tienen bajo control. El individuo que, en sus relaciones privadas con otros individuos, puede y debe comportarse según los preceptos de la ética individual del amor, en cuanto miembro de una colectividad, y especialmente en situaciones de conflicto del grupo con otros grupos, está sometido a las exigencias de la ética de grupo entre las que figura un requerimiento fundamental de obediencia a la autoridad mundana de la cual es súbdito. De esta manera Lutero, como ha señalado Max Weber, le quita al individuo toda responsabilidad moral con respecto al uso de la violencia contra individuos de otro grupo con el que el grupo al que éste pertenece se encuentra en conflicto y se la transfiere a la autoridad, en modo particular a la autoridad estatal. Llevada al extremo, esta concepción acabará en la exaltación nazi de la *Verantwortungsfreude*, el placer de la obediencia ciega a la autoridad "suprema" (Pontara, 2006: 59-64).

40 Una versión muy conocida de la tesis dualista es la sostenida por Max Weber. Si bien Weber no recurre a argumentos de orden teológico, su interpretación no se aleja demasiado de la versión luterana. Él distingue una ética de la responsabilidad (Verantwortungsethik) de una ética de la convicción (Gesinnungsethik). La primera prescribe actuar con base en lo que se estima serán las consecuencias de nuestras acciones; la segunda se articula en una serie de prescripciones y prohibiciones de

determinados tipos de comportamiento, independientemente de las consecuencias de éstos, y atribuye particular relevancia a las intenciones y motivos que éstan sujetos a nuestra acción. Para Weber, esta ética se identifica sustancialmente con la ética del amor y de la no resistencia al mal predicada por Cristo, que concierne a la pureza moral de la persona, y es valida en la esfera de las relaciones privadas entre individuos y pequeños grupos. Pero tal ética es inadecuada para regular las relaciones políticas, es decir, las relaciones de poder entre grandes grupos, en el que cada grupo persigue su propio interés colectivo y este interés entra en conflicto con el de otros grupos. En el ámbito de la política es válida la ética de la responsabilidad según la cual pueden ser moralmente justificables comportamientos que, en la esfera de las relaciones entre individuos, están prohibidos por la ética de la convicción (Weber: 1971: 115-17).

41 Uno de los argumentos más frecuentes en defensa de la tesis dualista, tanto en la versión que examinamos como en otras, es que existe una profunda diferencia entre la acción individual y la acción de grupo simplemente (*tout court*), como afirmaban los partidarios de la tesis de la amoralidad. A nivel individual, las personas son capaces de regular sus relaciones conflictivas sin recurrir a medios coercitivos, confiando sólo en los recursos humanos, morales -la imparcial consideración de los intereses de los demás, la empatía, el diálogo, la apelación a la razón, la exhortación al corazón, la confianza y cuestiones similares-. A nivel de grupo, cuando los individuos obran colectivamente, se activan mecanismos de egoísmo colectivo, que en los conflictos con otros grupos debilitan la fuerza y la firmeza de los recursos morales, lo que hace necesario recurrir a los medios coercitivos, particularmente a la amenaza y al uso de la violencia armada organizada. Violencia que, según la tesis dualista en estudio en determinadas situaciones conflictivas, puede ser moralmente justificada con base en una ética de la responsabilidad (Nieburhr, 1960).

42 Gandhi rechaza tanto la tesis amoralista como la tesis dualista, ya que considera que "lo que es éticamente malo para un individuo es igualmente malo para una comunidad o una nación".[16] Parecería, entonces, que Gandhi defendiera una concepción monista por la que los mismos principios éticos son válidos tanto en la esfera de la acción individual como en la grupal. Esta posición no es algo original. Posiciones monistas como ésta han sido defendidas por distintos pensadores. Así, por ejemplo, Jeremy Bentham, uno de los padres del utilitarismo clásico, sostiene el principio utilitarista según el cual "el único fin justo y universalmente deseable de la acción es la mayor felicidad de todos aquellos cuyos intereses están en juego", esto es válido tanto en la esfera de la acción individual como en la de la acción política (Bentham, 1789: cap. I, §§. I, nota 1 y §§. III y VII). Bentham extiende así a la esfera individual esa ética de la responsabilidad, o de los resultados, que para diferenes partidarios de la tesis dualista valdría sólo en la esfera política. Tolstoi, otro partidario de la tesis monista, extiende en cambio a la acción política la ética del amor, que para diversos partidarios de la tesis dualista valdría sólo en la esfera individual: una ética del amor que exalta la renuncia a oponerse al mal con métodos violentos e implica que es mejor sufrir en carne propia que infligir sufrimientos a los demás. Concepción que Tolstoi ha sostenido en varios escritos (Tolstoi, 1988) y ha corroborado en una famosa carta escrita a Gandhi el 20 de septiembre de 1910, la última carta larga escrita por Tolstoi antes de morir: "la no-resistencia... sustancialmente, no es más que la enseñanza del amor, no deformada por falsas interpretaciones... el amor [es] la única y suprema ley de la vida humana... el uso de la violencia es incompatible con el amor como ley fundamental de la vida... apenas se admite la violencia, en cualquier caso, se admite la

insuficiencia de la ley del amor y por lo tanto se rechaza la ley misma (Bori y Sofri, 1985: 209-10).

43 Con respecto a las relaciones entre ética y política (Pontara, 1990: 5-53 y Bobbio, 1998: 51-87), la originalidad de Gandhi no está tanto en haber defendido, a nivel teórico, una concepción monista -por otra parte, en algunos aspectos, muy cercana a la de Tolstoi-. La originalidad del aporte gandhiano consiste más bien, en haber ilustrado correctamente, por medio de su "descubrimiento" y práctica de la *satyagraha*, la validez práctica de la concepción monista, mostrando concretamente cómo es posible conducir agudos conflictos de grupo mediante eficaces formas de comportamiento noviolento que hacen uso de recursos morales, aun en situaciones en las que, por lo general, se recurre –justificándola de varias maneras- a la lucha armada, la guerra, la guerrilla o el terrorismo.

44 Max Weber escribió que "quien aspira a la salud de la propia alma y a la salvación de la de los demás, no la busca a través de la política, la cual se propone tareas completamente distintas que sólo pueden resolverse con la violencia" (Weber, 1971: 117). Gandhi ha desmentido concretamente esta afirmación por medio de sus actos: ha participado durante casi toda su vida de modo eficaz en la política rechazando el recurrir a la violencia. Y no es solamente esto, pues, a la política lo ha llevado justamente esa necesidad que, según Weber, tendría que haberlo conducido bien lejos de la misma. Como el mismo Gandhi escribió en su "Autobiografía": "Para ver cara a cara el universal y omnipresente Espíritu de la Verdad hay que ser capaz de amar al más ínfimo de los seres como a sí mismo. Y un hombre que aspira a esto no puede permitirse el lujo de alejarse de ningún campo de las actividades humanas. Es por esto que mi devoción a la Verdad me ha conducido a la política: y puedo decir sin ninguna duda, aunque con absoluta humildad, que aquellos que afirman que la religión no tiene nada que ver con la política no saben lo que significa religión" (Gandhi, 1957: 504). Pero no se trataba, naturalmente, de esa alianza entre religión y política que reapareció con el neo-fundamentalismo violento de finales del siglo XX y principios del siglo XXI.

45 Tolstoi, aun rechazando el recurso a la violencia como del todo incompatible con esa ley del amor que consideraba como única y suprema en todo campo de la vida humana, no hace claras propuestas de métodos de lucha política compatibles con esta ley. Su noviolencia tiende a presentarse como "resistencia pasiva" que acaba retirándose de la política, considerada, una vez más, como el campo en el que la lucha se lleva a cabo con medios "sucios", del todo incompatibles con la ley del amor. Gandhi, en cambio, participa activamente durante toda su vida en la lucha política empleando medios "limpios" que considera compatibles con esa ley. Y puede hacer esto gracias a una extraordinaria capacidad, que Tolstoi no tuvo, de individualizar, inventar y practicar en el momento oportuno las técnicas adecuadas de lucha, individual y de grupo, ampliamente compatibles con una concepción ética que asume como propia, si bien no explícitamente, el imperativo kantiano que indica tratar a cada ser humano (para Gandhi cualquier ser viviente) como un fin y jamás sólo como un medio. En esta interpretación, por decirlo de nuevo en lenguaje kantiano, Gandhi no es un "moralista político"; es un "político moral".

46 Así, aunque "No existe algo así como el Gandhismo". Afirmación que Gandhi repitió muchas veces durante su vida, intentaba principalmente subrayar dos cosas: por un lado el carácter no definitivo, abierto, experimental de su investigación teórico-práctica; por el otro su desaprobación a toda forma de sectarismo que, refiriéndose a su nombre y a sus escritos, llevase a una petrificación ideológica de su concepción de la noviolencia. Sabía que el "gandhismo" podía ser instrumentalizado mucho más fácilmente que el propio

Gandhi. Dirigiéndose en 1937 a miembros del "Gandhi Seva Sangh" -una organización cuya función era la de explorar los caminos de la ahimsa en las diversas esferas de la vida privada y social-, los prevenía del peligro de convertirse en una secta, y frente al riesgo de que éstos usaran sus escritos de forma dogmática en toda situación, en vez de emplear su propia cabeza, declaraba que sería mejor que sus escritos hubieran sido quemados junto a su cuerpo.[17] Del mismo modo, en 1940, escribía que "la verdad y la ahimsa nunca serán destruidos, pero el gandhismo, si no es otra cosa que una manera diferente de cualquier otro sectarismo, merece ser destruido".[18]

47 Gandhismo o no, del vasto cuerpo de los escritos de Gandhi se puede extraer un conjunto de ideas filosóficas, religiosas y éticas; de tesis sobre el sentido de la historia, sobre la naturaleza del ser humano y de los conflictos; de concepciones de la educación, de la vida en sociedad y del poder político, de propuestas de estrategia y métodos de lucha política - en fin, un conjunto de ideas que, oportunamente organizadas según una razonable interpretación, pueden ser presentadas como una concepción articulada del mundo y de la vida. De esta forma interpretada, la noviolencia gandhiana no es simplemente un método de lucha para confrontar con el método violento; es una doctrina, si bien abierta, y la comparación es con otras doctrinas, como el conservadurismo, el liberalismo, el marxismo, el anarquismo, el maoísmo, el comunitarismo, etc. De esta doctrina, y principalmente de la estrategia *satyagraha*, se ha afirmado que se trata "tal vez de la idea política más importante del siglo veinte" (Boulding, 1963: 337).

Conclusiones

48 En este artículo no hemos pretendido poner al descubierto, ni discutir la entera doctrina gandhiana[19], ni confrontarla directamente con otras doctrinas. El objetivo es más limitado: indicar algunos elementos fundamentales de Gandhi y su doctrina -aquellos que son lo opuesto de los componentes de la *Weltanschauung* nazi, los cuales hn sido ilustrados en otro lugar (Pontara, 2006)- haciendo énfasis, particularmente, sobre la concepción ética base de la doctrina, las actitudes en la confrontación con la violencia, las ideas sociales y políticas en las que ésta se articula y los principios de una modalidad de lucha específica que, según mi modo de ver, constituye, probablemente, la parte más original del "mensaje" gandhiano.

49 Los componentes fundamentales de la concepción gandhiana de la noviolencia se podrían compendiar en cuatro elementos: *satyha, ahimsa, sarvodaya, satyagraha.*

50 *Satya* y *ahimsa*, que Gandhi frecuentemente traduce con los términos ingleses "truth" (verdad), y "non-violence" (no-violencia), son los dos componentes fundamentales. Ahimsa es el medio, satya el fin. La noviolencia es el único medio que nos permite captar la verdad: "...sin la ahimsa es imposible buscar y encontrar la verdad. La ahimsa y la verdad tienen una interdependencia tal que es prácticamente imposible distinguirlas y separarlas. Son como las dos caras de una moneda, o mejor aún de un disco metálico sobre el cual no se ha grabado ninguna figura. ¿Quién puede distinguir un lado del otro? Sin embargo, el ahimsa es el medio y la verdad es el fin." (Gandhi, 1961: 42).

51 *Satyagraha*, "truth force" (fuerza de la verdad) y *Sarvodaya*, "the welfare of all" (el bienestar de todos), son la realización en la acción y, respectivamente, en las instituciones sociales-políticas, de la verdad y de la noviolencia. También estos dos componentes están indisolublemente interconectados, según la concepción que Gandhi tenía de la relación

medios-fines: el medio satyagraha es el fin-en-devenir sarvodaya y como tal ya éste un fin en sí mismo; y el fin-en-devenir sarvodaya es, a su vez un medio para la satyagraha, es decir que el primero indica cuál es la estructuración y la organización más adecuada de la sociedad noviolenta para poder adoptar el segundo como instrumento de defensa popular noviolenta.

52 Gandhi fue un personaje fuera de lo común, sin embargo, lo excepcional en él fue su alto grado de coherencia no sólo entre lo que decía y lo que hacía, sino en el enorme respeto por la vida de sus adversarios a los que pretendía convencer pero no vencer. Recuérdese que Gandhi convivió con líderes y liderazgos como los simbolizados por Hitler, Mussolini, Stalin, Lenin, Churchill o Mao. Su ejercicio de la política y sus reflexiones, aunque parezca que ya están lejanas en el tiempo, creo que aún pueden ayudarnos a encontrar vías más humanas para realizar las transformaciones que el siglo XXI requiere.

BIBLIOGRAFÍA

Bentham, J. (1789), An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. (1822).

Bobbio, N. (1998), Elogio della mitezza e altri scritti morali, Pratiche Editrice, Milano.

Bori, P. C. y Soffri, G. (1985), Gandhi e Tolstoj.Un carteggio e dintorni, Il Mulino, Bologna.

Boulding, K. (1963), Conflict and Defence. A General Theory, Harper & Row Publishers, New York.

Brown, J.M. (1989), Gandhi. Prisoner of Hope, Yale University Press, New Haven-London.

Dhawan, G. (1990), The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. 4ª ed., Gandhi Peace Foundation (1946), New Delhi.

Erikson, E. H. (1969), Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Non-violence, Norton & Company, New York.

Fanon, F. (1967), I dannati della terra, Einaudi, (1961), Torino.

Fisher, L. (1962), The Life of Mahatma Gandhi, Collier Books (1950), New York.

Gandhi, M. K. (1957), An Autobiography. The Story of My Experiments with Truth, Beacon Hill, Boston.

Ídem (1961), Satyagraha in South Africa. (tr. del original en gujarati por V. G. Desai), Navajivan Publishing House (1928), Ahmedabad.

Ídem (1958-84), The Collected Works of Mahatma Gandhi, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, The Publication Division, Delhi,.

Green, M. (1986), The Origins of Nonviolence.Tolstoy and Gandhi in their Historical Settings, The Pennsylvania State University Press, London.

Lewis, J. (1940), The Case Against Pacifism, (1937), London.

Hancock, H. (1961), Four Studies in Peace and War, Cambridge University Press, Cambridge.

Hutterback, R. A. (1971), Gandhi in South Africa, Cornell University Press, Ithaca.

Malgonkar, M. (1978), The Men who Killed Gandhi, Macmillan, London.

Manara, F. (2005), Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi, Unicopli, Milano.

Marcuse, H. (1970), La tolleranza repressiva, en Wolff, R. P.; Moore, B. jr. y Marcuse, H. Critica della tolleranza, Einaudi, Torino.

Mashruwala, G. G. (1951), Gandhi and Marx, Navajivan Publishing House, Ahmedabad.

Nehru, J. (1994), The Discovery of India. New York, Anchor Books (1946).

Orwell, G. (1988), Nel ventre della balena e altri saggi, Sansoni, Firenze.

Pontara, G. (1990), Antigone o Creonte. Etica e politica nell'era atomica, Editori Riuniti, Roma.

Ídem (2011) Antigone o Creonte.Etica e politica, violenza e nonviolenza, Edizioni dell'asino, Roma.

Ídem (2006), L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo, Edizioni Gruppo Abele, Torino.

Ramachandaran, S. (1996), Tra massa e popolo:i mezzi di comunicazione come risorsa per la pace, en Morrison, D.; Taylor, Ph.; Ramachandaran, S., Media, guerre e pace, Edizioni Gruppo Abele, pp. 85-146, Torino.

Reinhold Niebuhr, K. P. (1960), Moral Man and Immoral Society, Charles Scribner's Sons (1932), New York.

Schweitzer, A. (1997), I grandi pensatori dell'India, Donzelli (1934) , Roma [edizione originale, Die Weltanshaaung der indischen Denker, C.H.Beck,München 1934.]

Steger, M. (2000), Gandhi's Dilemma, St. Martin's Press, New York.

Tolstoi, L. (1988), Il regno di Dio è in voi, Publiprint, Manga Editrice (1897), Trento.

Weber, M. (1971), La politica come professione, en Il lavoro intellettuale come professione, Einaudi (1919), Torino.

NOTAS

1. Este texto corresponde, básicamente, a la traducción del italiano al castellano del capítulo II del libro de Giuliano Pontara (2006) *L'antibarbarie. La concezioneetico-politica di Gandhi e il XXI secolo.* Torino, AGE, pp. 69-94 que llevaba por título, "Gandhi: L'uomo, el politico, ilpensiero". Hemos realizado algunos cambios y algunas adaptaciones que no alteran, en lo fundamental, el original. Pontara ha sido profesor de ética en la Universidad de Estocolmo (Suecia), y ha dedicado buena parte de sus investigaciones al campo de la ética práctica y teórica, así como a la noviolencia como filosofía y doctrina política. Los libros de Pontara han sido traducidos a varios idiomas, publicados en sueco, italiano y español. Destacan sus trabajos en nuestra lengua tales como *Crisis de la democracia* (1985) realizado con otros, su gran aporte *Ética y generaciones futuras* (1996) y *Elogio de la templanza* (1996) en polémica con Norberto Bobbio. Sin embargo, aunque Pontara se puede leer en algunas voces sobre noviolencia, desobediencia civil o gandhismo en diversos diccionarios [*Diccionario de política* de Norberto Bobbio y otros autores publicado en 1981 o *Enciclopedia de paz y conflictos* dirigida por Mario López Martínez en 2004] en nuestra lengua, aún no ha podido ver la luz alguno de sus magníficos libros sobre estos temas. De hecho, el artículo que aquí se presenta es el adelanto de la traducción que estamos terminando de la obra sobre Gandhi publicada en Italia en 2006. Sin embargo, libros de tanto interés como *Antigona o Creonte.*

Etica e politicanell'eraatomica(1990 y 2011), *Guerre, disobbedienzacivile, nonviolenza* (1996) o *Gandhi, Teoria e praticadellanonviolenza* (1996), entre otras aún no son conocidas por aquellos y aquellas que investigan estos temas pero no leen la lengua de Dante [nota del traductor Mario López Martínez].

2. La historia del complot, de los conjurados y de sus relaciones con el movimiento Hindú Mahasabha es relatada con todo lujo de detalles -pero desafortunadamente sin citar las fuentes- por Malgonkar (1978).

3. "Harijan", 7 de julio de 1940.

4. "Harijan", 3 de junio de 1939.

5. Sobre Gandhi como comunicador y pionero de medios populares de comunicación en masa cfr. S. Ramachandaran (1996: 85-146).

6. "Harijan", 28 de marzo de 1936.

7. "Harijan", 30 de septiembre de 1939.

8. "Harijan", 3 de marzo de 1946.

9. Ibidem.

10. "Harijan", 14 de marzo de 1936.

11. "Harijan", 24 de mayo de 1942.

12. "Young India", 12 de agosto de 1926.

13. "Harijian", 27 de octubre de 1946.

14. "Young India", 4 de noviembre de 1926.

15. Sobre Gandhi y Tolstoi y sus relaciones epistolares véase P. C. Bori y G. Soffri (1985) y M. Green (1986).

16. "Harijan", 26de abril de 1942.

17. "Harijan", 1º de mayo de l937.

18. "Harijan", 2 de marzo de 1940.

19. Para tal fin, es siempre útil el trabajo de Dhawan (1990); varios aspectos de la doctrina gandhiana han sido recientemente reexaminados, con abundancia de citas de los escritos de Gandhi, de Manara (2005).

RESÚMENES

Gandhi fue un revolucionario. Su lucha noviolenta anti-colonial es un interesante –e inspirador- ejemplo de movimiento de resistencia contra los imperios. Su doctrina ético-política –cuyos conceptos básicos son ahimsa, satya, satyagraha y sarvodaya- contiene un mensaje todavía muy relevante para los movimentos sociales y los grupos de resistencia civil empeñados en su oposición contra la globalización de la violencia y los procesos violentos de globalización

Gandhi was a revolutionary. His anti-colonial nonviolent struggle is an interesting -and inspiring- example of the resistance movement against empires. His ethical-political doctrine -whose basic concepts are ahimsa, satya, satyagraha and sarvodaya- contains a message which is still very relevant for the social movements and civil resistance groups involved in the opposition against the globalization of violence and the violent process of globalization.

Gandhi era um revolucionário. Sua luta não-violenta e anti-colonial é um interesante –e inspirador- exemplo de movimento de resistência contra os impérios. Sua doutrina ética e

política -cujos conceitos básicos são ahimsa, satya, satyagraha e sarvodaya- contém uma mensagem ainda muito relevante para os movimentos sociais e grupos de resistência civis envolvidos em sua oposição à globalização da violência e processos violentos da globalização

ÍNDICE

Palavras-chave: não-violência, Gandhi, ética, política
Keywords: nonviolence, Gandhi, ethic, politics
Palabras claves: noviolencia, Gandhi, ética, política

AUTOR

GIULIANO PONTARA

Profesor Emérito Universidad de Estocolmo, Suecia. Email: giuliano.pontara@philosophy.su.se