

SOBRE LA ETICA DE LA VIOLENCIA

Hace ya unos cuantos años, y teniendo presente el panorama de la opresión de pueblos enteros y el espectáculo horroroso de la guerra de Vietnam, el obispo Helder Camara escribió unas palabras que, partiendo de una constatación innegable, constituyen una denuncia profética y la oferta de una alternativa no-violenta a un mundo desgarrado. «Por todas partes —decía—, junto a una mayoría no inquieta y conformista, junto a una extrema izquierda y junto a una extrema derecha que entrechocan y caen en la violencia y en el odio, existen minorías que saben muy bien que la violencia no es la auténtica respuesta a la violencia; que si respondemos a la violencia con la violencia, el mundo caerá en una espiral de violencia; que la única respuesta verdadera a la violencia es tener el valor de hacer frente a las injusticias que constituyen la violencia número uno»¹.

Desde entonces para acá, la violencia no parece haber disminuido sobre la faz de la tierra. Al contrario, los hombres parecemos habernos acomodado a vivir en medio de un mundo desgarrado y ensangrentado. Y, por otra parte, en los últimos tiempos asistimos a una justificación y racionalización de la violencia desde el presupuesto ideológico de determinados valores que se invocan como absolutos². Desde el final de la segunda guerra mundial, como ha recordado Juan Pablo II, se han podido contar más de ciento treinta conflictos locales, que han producido más de treinta millones de muertos o heridos y han generado un talante de inseguridad al que sería suicida resignarse. Por otro lado este clima de inseguridad se ve aumentado hoy por el fenómeno universal del terrorismo que no duda en matar a un número elevado de inocentes con el fin de atraer la atención hacia la proble-

1 H. Camara, *Espiral de violencia* (Salamanca 1970) 47-48. Véase la obra de G. Lagos Matus, *La no violencia: teoría y práctica* (Santiago de Chile 1983), donde no sólo se recogen los aspectos teóricos de la no violencia, sino que se apuntan algunas estrategias y tácticas de la no violencia.

2 Cf. A. Salazar Bondy, *Para una filosofía del valor* (Santiago de Chile 1971) 166-87.

mática de un determinado grupo social o de una comunidad étnica o nacional³.

Y junto a estos fenómenos se levanta ante nuestros ojos el espectáculo de las violencias perpetradas en el seno mismo de la familia⁴, los diarios atentados contra la vida de las personas, la tortura organizada y justificada como medio para la defensa misma de la sociedad⁵.

Ante la multiplicidad de manifestaciones violentas en nuestra sociedad, parece necesario formularse algunos interrogantes éticos. En este terreno, como en el de la bioética o el de la ecología —que también la naturaleza padece violencia— sería insensato propugnar hasta tal punto la autonomía y aún la normatividad de la técnica, la investigación, o la explotación, que se mirase con torva desconfianza las advertencias provenientes del campo de la ética. Y la anotación no es en modo alguno gratuita si se tiene en cuenta un mundo que parece valorar el comportamiento humano desde las claves de la heteronomía, de la opinión social mayoritaria o desde el espontaneísmo subjetivista. El fenómeno moderno de la violencia necesita, por difícil que parezca, una reflexión sobre su eticidad, sus raíces y sus límites.

1. GENERALIDADES SOBRE LA VIOLENCIA

No es difícil constatar la aludida y evidente dificultad del tema de la violencia, ya tratemos de las formas de la violencia social, que es la que especialmente interesa en este momento, ya sea que intentemos una mínima delimitación de los conceptos, ya nos fijemos en el origen mismo del fenómeno humano de la violencia. Puesto que estos temas han sido ampliamente estudiados en estos últimos tiempos, permítasenos ofrecer simplemente un esquema de los aspectos más importantes implicados en ellos.

1.1. *Formas de la violencia social*

Si bien es cierto que toda violencia brota del interior del hombre y tiene al hombre por destinatario y objeto, sin embargo, sus manifestaciones más importantes e impresionantes acontecen en el ámbito social humano. La sociedad humana sufre las consecuencias en cuanto

3 Juan Pablo II, 'Strategia globale della pace'. Discorso al corpo diplomatico, *L'Osservatore Romano* (13-14. 1. 1986).

4 Cf. S. Panizo Orallo, *Alcoholismo, droga y matrimonio* (Salamanca 1984) 85-88; 204-208.

5 Cf. T. Mifsud, *Moral de Discernimiento*, II. El respeto por la vida humana (Santiago de Chile 1985) 362-97.

comunidad y se resiente de ella la misma sociabilidad humana en cuanto estilo de comunicación y participación ⁶.

La violencia social es con frecuencia clasificada bajo los siguientes epígrafes:

a) *Violencia estructural* que parece estar insertada en y actuar por medio de estructuras sociales que infligen violencia a los ciudadanos y especialmente a los más marginados por razones étnicas, económicas, religiosas o ideológicas. A la violencia estructural pertenece también la violencia represiva o coactiva, ejercida desde el poder político.

b) *Violencia de resistencia* que, desde la rebelión de los oprimidos, pretende reivindicar, por el único medio que parece restarle, los derechos humanos fundamentales conculcados por un sistema que se considera injusto y opresivo.

c) *Violencia bélica* que pretende defender los derechos de sobrevivencia o identidad de una comunidad, apoyándose para el uso de las armas —defensivas u ofensivas, si es que alguien las reclamara desde este último título— en una pretendida legitimidad socio-jurídica.

d) *Violencia subversiva o terrorista*, que persigue como finalidad la desestabilización de la sociedad, la propaganda ideológica u otros fines que enmascaran intereses ocultos.

La violencia estructural engendra la violencia subversiva y ésta, por su parte, origina la violencia represiva, con lo cual se vuelve al punto de origen de la violencia estructural para iniciar el movimiento espiral de la violencia.

Pero ya ante este simple esquema de nuestras apreciaciones comunes podemos sentirnos incómodos. Dividir es, en cierto modo, definir. Y definir la violencia no es cómodo, al tratarse de un término polisémico ⁷, susceptible de diferentes lecturas y manipulaciones ideológicas:

6 Cf. J. M. Setién, *Al servicio de la paz en la justicia* (San Sebastián 1965) 74-75: «La presión que sobre las personas ejerce el medio social, operando en contra del sentido de la existencia humana, introduce en la historia de los hombres la experiencia dolorosa de la violencia. Este hecho adquiere unas dimensiones amplísimas, en sus diversas manifestaciones. Dimensiones que han de tenerse en cuenta en su misma diversidad, si se quiere llegar a un juicio valorativo completo».

7 Cf. L. Israël, 'La violence a-t-elle un sens?', en *Le Supplément*, 143 (1982) 553-59; G. Cottier, 'Y a-t-il une doctrine chrétienne sur la violence?', en *La violence. Semaine des Intellectuels Catholiques 1967* (Paris 1967) 112-13: «La lutte contre la violence court le danger, faute d'attention ou de réflexion suffisante, de s'en prendre exclusivement à une seule forme de violence, sur laquelle on concentre si bien toute son énergie que les autres formes de violence, ignorées,

«Una elemental constatación nos abre los ojos ante el papel ideológico que juegan continuamente los *lenguajes* sobre la violencia. No es indiferente la palabra con que alguien se refiera a la violencia: 'guerra', 'terrorismo', 'asesinato', 'ejecución', 'revolución', 'represión', 'leyes económicas', 'castigo popular', 'impuesto revolucionario', 'orden legal'... El lenguaje sobre la violencia incluye muchas veces ya una toma de postura, una justificación o condenación, que enmascara la misma naturaleza del hecho violento y que en todo caso nos pone más en comunicación con la subjetividad del que habla que con la realidad de lo acontecido. El esfuerzo por llamar a la violencia por su nombre y ponerse en guardia ante los lenguajes no es sino el resultado de la experiencia: los lenguajes sobre la violencia pueden enmascarar la realidad y sustraerla a cualquier posible juicio ético humano o cristiano»⁸.

La experiencia diaria nos ofrece múltiples ejemplos de manipulación del lenguaje relativo a la violencia. Una misma acción es etiquetada por algunos como bandidaje o repugnante acto de terrorismo, mientras que en los ambientes ideológicamente cercanos a los agentes la misma acción es calificada de acto heroico de liberación y hasta glorificada con términos religiosos y mesiánicos.

Por razón del *agente*, hablamos de violencia *individual* —cuando uno o varios individuos privados atacan a otros individuos privados— y de violencia *política*, que a su vez dividimos en *opresivo-represiva* y en *subversiva*, según proceda de las instituciones que detentan el poder o parte de los miembros de la sociedad contra las instituciones cívicas o sus representantes. Hablamos, además, de violencia *internacional*, cuando nos referimos a los conflictos que, por motivos económicos, ideológicos o políticos, surgen entre dos países, o de violencia *social* cuando queremos evocar las tensiones que brotan de la desigualdad en la distribución de las riquezas o que son provocadas por otros desajustes personales/sociales como la necesidad más perentoria de alimentos o viviendas, la droga, el alcoholismo y otras formas de desajuste social.

Por razón de la misma *acción* violenta, hablamos de violencia *física*, cuando se traduce en daños corporales, y de violencia *moral*, cuando supone la hipoteca de la libertad del hombre por medio de coacciones e intimidaciones o por medio de otros procedimientos su-

peuvent à loisir se donner libre cours. Telle forme particulière de violence est identifiée au mal comme tel; c'est dire qu'on ne voit plus de mal en dehors d'elle ou qu'on est prêt à tout sacrifier à sa suppression».

⁸ J. M. Alemany, en la presentación de la obra *Cristianos en una sociedad violenta* (Santander 1980) 8-9.

bliminales más sofisticados. Una visión cada vez menos dualista del fenómeno humano, sin embargo, nos hace desconfiar de tales parcializaciones. Toda violencia física atenta contra la integridad del ser humano. Y la violencia «moral» —si es posible seguir utilizando impudicamente la ironía— termina por arruinar al hombre total⁹.

1.2. *Discusiones sobre el origen de la violencia*

La misma enumeración de las formas de la violencia apunta a su omnipresencia en nuestra sociedad. Pero si es arduo encontrar un rincón donde no se ejerza una cierta violencia sobre los demás hombres, la pregunta parece inevitable: ¿no será necesario y connatural a la misma existencia humana el fenómeno de la violencia? O, si se prefiere, ¿qué es lo que hace posible la existencia de la violencia en la vida del hombre y en la sociedad? La apelación a la agresividad, como dato inevitable en la trama psicológica del hombre, parece inevitable. Pero también entonces es preciso preguntarse si la agresividad constituye una tendencia innata o adquirida. Las respuestas aportadas por psicólogos, etólogos, sociólogos, antropólogos, pedagogos, han sido diversas. Pero básicamente podrían reducirse a tres corrientes fundamentales:

a) *Corriente instintivista*. Defiende la tesis de una agresividad innata e instintiva, programada filogenéticamente, que busca su descarga llegado el momento oportuno. A ella pertenece la etología de K. Lorenz, así como el psicoanálisis ortodoxo. Es cierto que hoy el mismo concepto de «instinto» es ampliamente discutido y que «es de buen tono ridiculizar la posibilidad de que la agresividad humana sea un impulso endógeno, instintivo, que busca slaida»¹⁰.

Como se sabe, S. Freud postuló la existencia de un impulso de muerte y destrucción cuya misión orientaría al fin a todo lo orgánico animado a un retorno hacia el estado inanimado. Influenciada por esta teoría freudiana, Melanie Klein cree que «la capacidad de expe-

⁹ Como se sabe, en la moral tradicional la violencia era estudiada, más como impedimento del acto moral que como campo del análisis ético, aunque también se estudiaban las cuestiones relacionadas con la ira o la guerra, por ejemplo: véase D. M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, I (Friburgo 1940) 49-51; F. Echarrri, *Directorio Moral* (Pamplona 1728) 5: «La Fuerza, ò Violencia no es otra cosa, que quando uno es obligado à hacer alguna cosa con toda la resistencia, ò repugnancia de su voluntad; y assi lo violento se difine: est illud quod est à principio extrinseco, passo nihil conferente».

¹⁰ A. Storr, *La agresividad humana* (Madrid 1985) 42. Cf. P. Peachey, 'Reflexiones antropológico-sociales sobre la agresión humana y los conflictos sociales', en *Concilium*, 184 (1983) 8-21.

rimentar amor e impulso destructivo es, en cierta medida, constitucional, aunque su fuerza varía individualmente, y se halla en interacción desde el principio con las condiciones externas»¹¹.

b) *Corriente del aprendizaje social*. Defiende la idea de que la agresión es una conducta aprendida, aunque, como en el caso de otras conductas sociales, se rige por los principios de control del estímulo, refuerzo y control cognitivo. Las ideas básicas de esta teoría subrayan la adquisición de hábitos agresivos a través del esfuerzo, la agresión racial y social en cuanto inducida por modelos de comportamiento ofrecidos por la sociedad, el aumento y mantenimiento de las respuestas agresivas mediante el refuerzo positivo de la aprobación y la recompensa, la posibilidad de elicitar una fuerte agresividad en el niño mediante la exposición de modelos agresivos con éxito.

De entre estas ideas, principalmente desarrolladas por Bandura, las «más útiles se refieren a englobar en los acontecimientos y estímulos aversivos, desagradables u hostiles, los factores ambientales que estimulan la agresividad, particularmente las frustraciones, las privaciones, las amenazas y los riesgos»¹²

c) *Teoría de la frustración-agresión*. Lanzada por un grupo de psicólogos de la Universidad de Yale, goza de una amplia aceptación. Más que buscar el origen biológico o social de la agresividad, subraya la convicción de que ésta es siempre consecuencia de una frustración antecedente. La hipótesis ha sido modificada al aportar evidencias experimentales de que, aun habiendo interferencias en la respuesta, no se daría la frustración en las situaciones en que el sujeto esperara o considerara razonable tal interferencia o si llegase a percibir al agente frustrador como carente de intenciones agresivas¹³.

En realidad, Irenäus Eibl-Eibesfeldt considera que la contienda se centra en dos teorías: «Dos tesis fundamentalmente opuestas tenemos, pues: la pesimista de Berkowitz, según la cual la hipótesis del instinto de agresión sólo puede producir violencia y supresión de la civilización y del orden moral, y la de Freud, que, por el contrario ve en el

11 M. Klein, *Envy and Gratitude* (Londres 1957) 5. Ver L. Beinaert, 'Violencia irreductible', en AA. VV., *Teología de la violencia* (Salamanca 1970) 55-71.

12 F. Alonso-Fernández, *Raíces psicológicas de la violencia* (Madrid 1984) 27. Cf. L. López-Yarto, 'Cómo controlar la agresividad: aspectos psicológicos', en *Laicado*, 64 (1984) 23-33.

13 Como se sabe, L. Berkowitz ha señalado que la relación entre frustración y agresión no puede ser exclusivamente aprendida, y que, por otra parte, el aprendizaje puede coexistir con la determinación innata en el hombre: cf. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio* (Barcelona 1986) 81; L. Berkowitz, *Aggression: a social psychological analysis* (Nueva York-Londres 1962); Id., 'Seeing a gun can trigger aggression', en *Science Journal* (abril, 1968) 9; Id., *Roots of aggression* (Nueva York 1969).

amor el enemigo natural de la agresión. ¿Quién tiene razón de los dos?»¹⁴. El mismo autor considera que «es posible reducir la agresión, pero con seguridad no lo es eliminarla por completo». En realidad es consecuente consigo mismo, puesto que nos dice que «en vista de las pruebas existentes, es altamente irresponsable considerar la agresión como un comportamiento aprendido». Claro que toda su obra tiende a demostrar que si la agresividad tiene un origen pre-educacional, también el amor y la solidaridad tienen el mismo carácter:

«Expongo en este libro la tesis de que el comportamiento agresivo y el altruista están programados de antemano por las adaptaciones filogenéticas, y que eso hace que haya normas trazadas de antemano para nuestro comportamiento ético. Los impulsos agresivos del hombre están según mi opinión compensados por inclinaciones no menos arraigadas a la sociabilidad y la ayuda mutua. No es la educación la que nos programa buenos, sino que lo somos por una predisposición constitucional. Si logramos probar esto, se derrumba la tesis citada al principio, según la cual el bien es sencillamente una superestructura cultural secundaria. Añadiremos que la tendencia a la cooperación y la ayuda mutua es tan innata como muchas de las pautas concretas del comportamiento de contacto amistoso»¹⁵.

La conclusión es interesante para el planteamiento ético de la violencia. Por una parte intuimos ya que la violencia —y la agresividad— es un dato imprescindible en el fenómeno humano. Pero que igualmente imprescindible es la inclinación a la solidaridad. Una y otra puede realizar al hombre o rebajarlo. También la tendencia a la solidaridad, no lo olvidemos, puede llegar a ser perniciosa, o inmoral, como en los casos en que la solidaridad al propio grupo puede exagerar la fidelidad y la disciplina con el riesgo de traicionar la verdad. De ahí se deduce, ciertamente, la importancia de la educación ética de esas tendencias. Pero se deduce también la necesaria apelación a un fundamento antropológico objetivo —aunque siempre difícilmente delimitable— para la estructuración de la moralidad.

Deberíamos también concluir que la calificación ética de la violencia pasa, en principio, por la orientación de esa tendencia hacia la realización de lo humano y de la comunión humana. «Hablando técnicamente habría que decir: la violencia no es un medio reprochable en sí mismo; adquiere un significado ético por la situación

¹⁴ I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio*, 82-83.

¹⁵ I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio*, 4-5. Ver también R. Rof Carballo, 'Consideraciones generales sobre la violencia', en *Revista del Conocimiento* 1 (1985) 108-46, número monográfico dedicado al tema de la violencia.

ética en que se inserta. La violencia es buena cuando, por ejemplo, hace que la institución social pueda transformarse según las exigencias de la justicia, mientras que no podría transformarse sin su intervención»¹⁶. Pero sobre ese carácter ético adjetival habrá que volver más adelante.

2. EL TEMA DE LA VIOLENCIA EN LA CONCIENCIA ECLESIAL

La Semana de los Intelectuales católicos franceses se preguntaba en 1967 si «hay una doctrina cristiana de la violencia». Uno de los ponentes, el profesor Claude Wiémer, constataba cómo a lo largo de la historia bíblica, la violencia se encuentra por todas partes, aunque el pueblo de Israel no la justifique fácilmente, tal vez por haber sido con más frecuencia su víctima que su ejecutor. «La violencia es un hecho, pero se convierte inmediatamente en una interrogación». Y en la promesa de un mundo en el que los pueblos se decidirán a convertir sus espadas en rejas de arado y sus lanzas en podaderas (Is 2, 4). También Jesús nace y vive en un ambiente de turbación y de agitaciones, en medio del cual ofrece una paz diferente a la ofrecida por el mundo (Jn 14, 27). El biblista se atreve a esbozar algunas conclusiones:

- «— La violencia está ahí, presente en el mundo de todos los tiempos y de todos los países, presente incluso en el pueblo de Dios, es decir en el corazón del creyente;
- Dios condena esta violencia, actúa sin cesar para eliminarla; en Jesucristo Dios rechaza radicalmente la violencia;
- a lo largo de la historia, los creyentes afirman que la violencia es un mal y, pacientemente, se esfuerzan por eliminarla de sus corazones y de la vida de los hombres; lento y tenaz combate del amor, en que el hombre, pecador y amigo de Dios al mismo tiempo, se va arrancando de aquello que reconoce como fuerzas de negación;
- pero, aun desarrollando este combate en él y en torno a él, el cristiano sabe que la violencia no desaparecerá totalmente más que en el día en que este mundo hará lugar al mundo nuevo que vendrá a terminar y culminar el trabajo de la gracia en nuestra tierra.
- Finalmente, hay una paradoja de la violencia, presente en todas partes y siempre condenada por Dios. Y es en el corazón de esa paradoja donde el cristiano debe vivir y desarrollar su acción»¹⁷.

¹⁶ T. Goffi, 'Revolución y violencia', en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1978) 965, nota 3.

¹⁷ C. Wiémer, 'Y a-t-il une doctrine chrétienne sur la violence', en *La vio-*

Sin embargo, la reflexión de los cristianos ha pretendido con frecuencia ver en las palabras y en la actuación de Jesús una justificación para determinados comportamientos que solamente denotaban agresividad e intolerancia. Se ha pretendido ver en Jesús una cierta connivencia con los métodos violentos del zelotismo a la hora de proyectar la liberación de la Palestina sojuzgada por el Imperio Romano y, en los casos extremos, se ha llegado a presentar a Jesús como un guerrillero que no hubiera tenido escrúpulos a la hora de manejar una espada o, al menos, a la hora de aconsejar su uso¹⁸. Es cierto que la investigación más reciente ha venido a resituarse en la verdad histórica tales hipótesis¹⁹, pero resultará difícil olvidar y hacer olvidar los intentos de justificar la violencia que, a lo largo de los siglos, han reivindicado el padrinazgo del Evangelio²⁰.

En los últimos años, el tema de la violencia ha irrumpido con fuerza en el ámbito de la reflexión cristiana, aunque describiendo curiosos movimientos oscilatorios. Si durante la década de los años cincuenta predomina la guerra fría, se insiste en la licitud de la guerra justa y se mira con suspicacia el pacifismo. La década de los sesenta ofrece el espectáculo de la coexistencia, el mundo se reparte en dos grandes bloques y los países más poderosos predicán el pacifismo. «Por el contrario, el tema de la violencia es cultivado por el Tercer Mundo. Los cristianos del mundo occidental predicán la paz, pero los del Tercer Mundo se preguntan por la violencia»²¹.

Desde entonces, sin embargo, la carrera de armamentos no ha

lence, 104. Ver también la obra de S. Windass, *Le christianisme et la violence* (Paris 1966).

18 Cf. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967); O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Madrid 1968); M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?* (Stuttgart 1970); P. S. Cameron, *Violence and the Kingdom. The Interpretation of Matthew 11, 12* (Frankfurt-Berna-Nueva York 1984); M. Mor, 'The Bar-Kokhba Revolt and Non-Jewish Participants', en *Journ Jew Stud*, 36 (1985) 200-09; E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge-Londres-Nueva York 1985), donde se afirma todavía que Jesús estaba involucrado en el movimiento zelota.

19 Recogiendo tanto la tesis de M. Hengel sobre el zelotismo, así como los estudios de sus críticos, y estudiando minuciosamente las fuentes, H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1985), ha llegado a la siguiente conclusión: «Hasta ahora ha predominado la opinión de que la época de Jesús fue una época en extremo revolucionaria. Este trabajo hace ver que las fuentes no sólo no mencionan tal actividad revolucionaria en los años de la vida pública de Jesús, sino que expresamente afirman que la actitud de los judíos hacia Roma fue entonces una actitud conciliadora. Sería necesario revisar quizá algunas interpretaciones de la vida y de la actividad de Jesús a la luz de los resultados obtenidos en esta investigación» (p. 259).

20 Cf. J. Comblin, *Théologie de la paix*, I (Paris 1960) 181-201; J. L. Espinel, 'El pacifismo de Jesús', en AA.VV., *La maldición de la guerra* (Salamanca 1984) 27-84. J. Lois, 'Jesús y la violencia', en *Teología y Catequesis*, 19 (1986) 363-81.

21 J. Comblin, *Teología de la revolución* (Bilbao 1973) 106.

cesado de aumentar, con su secuela de inmensos gastos que constituyen una ofensa para los más pobres de la tierra, mientras se crea una situación y un sentimiento de inseguridad entre los mismos países que no desean renunciar a las armas²². Al mismo tiempo han aumentado considerablemente las aventuras del terrorismo internacional así como sus continuos atentados a la paz ciudadana dentro de los límites de los estados, sean éstos totalitarios o democráticos. Y, por fin, se ha agravado el fenómeno de la violencia «ordinaria» y despolitizada, a veces presentada como un modo desesperado de reivindicar derechos humanos que otros detentan como privilegios y a veces percibida como gratuita o bien surgida desde el bajo fondo de las mil marginaciones hoy habituales. Sin olvidar, evidentemente, la violencia ejercida desde la pretendida legalidad de quienes se esfuerzan por mantener un orden impuesto e injusto que con frecuencia ignora o desprecia la dignidad humana del oponente y el adversario político. En este contexto se sitúan las recientes reflexiones de la Iglesia, sumergidas con frecuencia en «un debate que se ha ido ampliando, en el cual los adversarios más convencidos de la guerra vienen a encontrarse entre los defensores más convencidos de la violencia como único medio eficaz de actuar la revolución necesaria para liberar a los pueblos del llamado Tercer Mundo»²³.

a) En este contexto se sitúa el *Concilio Vaticano II*, que, al propugnar el respeto a la persona humana, condena como prácticas infamantes unos cuantos atentados contra el hombre:

«Cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucha, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador» (GS 27).

22 Véase el documento publicado por la Conferencia Episcopal Norteamericana, *El desafío de la paz. La promesa de Dios y nuestra respuesta* (3 may. 1983); el documento preparado por la Comisión Permanente del Episcopado Español, *Constructores de la paz* (20 feb. 1986).

23 A. Bezerra de Melo, 'Liberazione rivoluzionaria e visione cristiana della società', en F. V. Joannes (ed.), *Vangelo, violenza, rivoluzione* (Verona 1969) 89.

Solamente los prejuicios ideológicos o los intereses no confesados consienten la incoherencia de aceptar tranquilamente algunas de estas actividades mientras se condena abiertamente otro de estos atentados contra la vida humana o contra su dignidad. Es cierto que la conciencia de los pueblos no goza siempre de la misma sensibilidad frente a los valores éticos o frente a su menosprecio, pero el criterio ético del respeto a la persona humana debería ser siempre el primero de los criterios de discernimiento ético. Podrá calificarse de «arcaísmo teológico» la atribución al pecado de la causalidad de las deformaciones de la actividad humana, tal como se encuentra en el mismo Concilio (GS 37), pero no podrá negarse la nueva perspectiva abierta sobre la historia humana, la atención a la socialización, la repulsa categórica de la guerra. «Todo esto, se ha dicho, relativiza considerablemente la doctrina tradicional de la iglesia a propósito de la violencia»²⁴.

Multitud de comentarios ha merecido la postura del Concilio ante el problema siempre creciente de la guerra. Especialmente significativas en este contexto son sus palabras sobre la «crueldad intrínseca» que supone el empleo de las armas científicas, sobre la posibilidad de prolongar con métodos insidiosos y subversivos una especie de guerra larvada y disfrada. Una condena más explícita debería marcar la conclusión del párrafo que se reduce a una simple constatación: «En muchos casos se admite como nuevo sistema de guerra el uso de los métodos del terrorismo» (GS 79)²⁵.

Sin embargo una reflexión cristiana sobre la violencia no debería prescindir de las valiosas aportaciones que se encuentran en la declaración conciliar sobre la libertad religiosa. Allí se afirma que «todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana» (DH 2). Se recuerda que al hombre «no se le puede forzar a obrar contra su conciencia» (DH 3). De forma que suena a conclusión aplicable a otros innumerables campos de la existencia humana y de la convivencia social, se subraya que «no es lícito al poder público el imponer a los ciudadanos, por la violencia, el temor u otros medios, la profesión o el rechazo de cualquier religión» (DH 6). Los principios más firmes de la ética social sobre el orden moral objetivo, la dialéctica entre deberes y derechos y la búsqueda del bien común vuelven a

24 P. Leconcq, 'Marxismo y violencia', en AA.VV., *Teología de la violencia*, 122-23. A pesar de su crítica a ese párrafo del Concilio, el autor reconoce al menos que algo ha cambiado para que un comunista como él pueda haber sido invitado a las jornadas de estudio que recoge el libro citado.

25 Cf. J. R. Flecha, *El reto de la paz* (León 1986) 35-38. Preparada por J. L. Barbero y A. Rodríguez, puede verse una amplísima 'Bibliografía sobre la paz', en *Laicado*, 64 (1984) 73-91.

aparecer en este documento. En el, sin embargo, la postulación de una pacífica composición de los derechos humanos no se ve eximida de una inevitable ambigüedad que, en su caso, podría legitimar inconfesables abusos: «Se debe observar la regla de la entera libertad en la sociedad, según la cual debe reconocerse al hombre el máximo de libertad, y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida en que lo sea» (DH 7). La ambigüedad acecha desde la imprescindible selección del criterio de discernimiento sobre la necesidad de tales restricciones, tanto cuando son aplicadas desde la autoridad en la llamada violencia institucional, como cuando son invocadas desde los espontáneos liberadores que son calificados de terroristas desde las otras perspectivas.

b) *De Medellín a Puebla*, la reflexión de los documentos eclesiásticos sobre la violencia se hizo abundante y necesariamente matizada, sobre todo ante la situación siempre conflictiva que obliga a América Latina a «pasar a través de una reforma profunda y rápida de las estructuras sociales, económicas y políticas», convicción compartida por todos los latinoamericanos y por muchos otros hombres, de cualquier ideología ²⁶.

En 1967 Pablo VI había reconocido en la encíclica *Populorum progressio* la existencia de situaciones cuya injusticia clama al cielo: «Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana» ²⁷. Tras reconocer tales situaciones y evocando los discursos del mismo papa Pablo VI con motivo de su visita a Colombia en agosto de 1968, la Conferencia de Medellín, en su documento sobre la paz, dedicó algunas interesantes reflexiones al tema de la violencia. Afirma, con Pablo VI, que «la violencia no es ni cristiana ni evangélica» y que el cristiano no es simplemente un pacifista, porque es capaz de combatir, pero es pacífico y cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, aunque encuentra por muchas partes una situación de injusticia que puede calificarse como «violencia institucionalizada». Tras dirigir una llamada profética a los responsables de tales situaciones destructoras de vidas y de bienes y a los que, desde la pasividad, se

²⁶ Puede verse la recopilación de testimonios preparada por el Departamento de documentación IDOC, 'América Latina terra di rivoluzione', en F. V. Johannes (ed.), *Vangelo, violenza, rivoluzione*, 215-60.

²⁷ Pablo VI, *Populorum progressio*, n. 30.

inhiben de actuar en favor de la justicia y, consiguientemente de la paz, los obispos reunidos en Medellín escriben:

«Nos dirigimos finalmente a aquellos que, ante la gravedad de la injusticia y las resistencias ilegítimas al cambio, ponen su esperanza en la violencia. Con Pablo VI reconocemos que su actitud 'encuentra frecuentemente su última motivación en nobles impulsos de justicia y solidaridad' (...).

Si bien es verdad que la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso 'de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañificase peligrosamente el bien común del país', ya provenga de una persona ya de estructuras evidentemente injustas, también es cierto que la violencia o 'revolución armada' generalmente 'engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas: no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor'.

Si consideramos, pues, el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristiano por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por ilegítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia y de libertad partiendo de un proceso de violencias, ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz»²⁸.

Aquellos pensamientos serían repetidos una y otra vez, parcializados a veces ciertamente, pero siempre aplicados a la realidad concreta en la que viven y reflexionan las comunidades cristianas. Se valoraba en los documentos de Medellín la valiente denuncia de una violencia institucionalizada enraizada en la injusticia y en la escandalosa diferencia entre los ricos y los pobres. Se valoraba igualmente la osadía evangélica con la que, siguiendo la reflexión tradicional de Tomás de Aquino recogida por Pablo VI en la *Populorum progressio*, se reconocía la legitimidad ética de la insurrección revolucionaria en los casos extremos de tiranía y de opresión prolongada. Y se valoraba también la oferta de criterios que, desde el realismo de la observación de tantas circunstancias concretas, no sólo desaconsejan la violencia como camino para la construcción de una nueva sociedad, sino que demandan ofertas imaginativas, surgidas de la misma creatividad de

28 II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Iglesia y liberación humana*. Los documentos de Medellín. 2. Paz, n. 19, que concluía haciendo suyas las palabras de Pablo VI a los sacerdotes y diáconos en Bogotá: «seremos capaces de comprender sus angustias y transformarlas no en cólera y violencia, sino en la energía fuerte y pacífica de obras constructivas». El documento ofrecía unas interesantes conclusiones pastorales, cargadas de aliento profético.

los pueblos que buscan alternativas a la injusticia y a la violencia, en una novedosa revisión de los fines y también de los medios.

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla, a principios de 1979, volvió a ocuparse del tema de la violencia al reflexionar sobre la relación entre la evangelización, las ideologías y la política. He aquí algunos de los pensamientos más significativos:

«Ante la deplorable realidad de violencia en América Latina, queremos pronunciarlos con claridad. La tortura física y psicológica, los secuestros, la persecución de disidentes políticos o de sospechosos y la exclusión de la vida pública por causa de las ideas, son siempre condenables. Si dichos crímenes son realizados por la autoridad encargada de tutelar el bien común, envilecen a quienes los practican, independientemente de las razones aducidas.

Con igual decisión la Iglesia rechaza la violencia terrorista y guerrillera, cruel e incontrolable cuando se desata. De ningún modo se justifica el crimen como camino de liberación. La violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y esclavitud, de ordinario más graves que aquellas de las que se pretende liberar. Pero sobre todo, es un atentado contra la vida que sólo depende del Creador. Debemos recalcar también que cuando una ideología apela a la violencia, reconoce con ello su propia insuficiencia y debilidad»²⁹.

Son muchos los que han lamentado en el documento de Puebla la ausencia de aquel espíritu profético que encontraban en las páginas de los documentos de Medellín, lamento que parece injustificado en este caso tanto al releer las denuncias casuísticas y concretas que se encuentran en el documento como toda la confesión subyacente en un Dios paciente pero no neutral ante la suerte de los oprimidos y ante tantos rostros concretos que reflejan situaciones de extrema pobreza y «en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela»³⁰.

Una de las críticas más frecuentes dirigidas contra el Documento de Puebla es la de que, en un intento de equilibrio e irenismo, parece constantemente parangonar la violencia revolucionaria con la violencia institucionalizada, como si ambas fuesen en igual medida y con idéntica culpabilidad, generadoras de violencia. Para los críticos de

²⁹ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Documento de Puebla, nn. 531-32. A continuación, citando GS 78, el discurso de Pablo VI en Bogotá (23 ago. 68) y la exhortación *Evangelii nuntiandi*, 36, el documento exhorta a buscar y promover los medios no violentos para restablecer la justicia.

³⁰ *Documento de Puebla*, 31. Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca 1982) 133-211.

Puebla, la violencia institucionalizada es sin duda acreedora a una más dura denuncia, por ser ejercida por quienes tienen el deber institucional de velar por la paz, la justicia y la participación de todos los ciudadanos y tienen, por otra parte, acceso a medios más sofisticados para ejercer una violencia represiva y medios jurídicos y propagandísticos para «justificarla» ante los ojos de la opinión pública.

Creemos, sin embargo, que una lectura desapasionada —si fuera lícito en este tema evocar tal actitud— revelaría a lo largo del Documento innumerables pasajes que denuncian valientemente «las angustias que han surgido por los abusos de poder, típicos de los regímenes de fuerza; angustias por la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios», etc.³¹.

c) *En torno a la Teología de la Liberación.* Mientras tanto, muchos de los llamados teólogos de la liberación han ido reflexionando sobre el papel que la violencia ocuparía en el proceso de redención de lo humano. Y nos han recordado algunas verdades incuestionables, como que «la violencia y la opresión no son una casualidad. Ni la violencia de la conciencia por la que se manipulan los espíritus, ni la violencia de la dependencia por la que se oprime política, social o económicamente. El hombre es sometido y mutilado su espíritu. La segunda gran verdad es que *los pobres no han elegido la violencia* ni la han comenzado. Se les ha mantenido en la injusticia y llama la atención que hayan aguantado tanto»³².

Sin duda, quien más atención ha dedicado al tema ha sido Hugo Assmann, quien ha subrayado que la asunción del concepto de violencia institucionalizada nos ayudaría a superar la falsa alternativa de violencia-no violencia, alternativa falsa por no ser real. Esta alternativa, que habría desfigurado el análisis de la sociedad, corrompería además las motivaciones del compromiso ético. Esta alternativa «supone el falso convencimiento de que en una situación de 'violencia establecida' se puede obrar como si ésta no existiera. No se tiene en cuenta lo que determina fundamentalmente la situación. Esto significa un apearse de la historia. En este sentido analítico-situacional no existe ninguna opción entre violencia y no-violencia. Sólo existe una situación de violencia que determina todo lo demás. Incluso los medios quedan afectados y por tanto no deben considerarse a-históricamente, pues no existe ningún medio *in se*, sino sólo medios condicionados por la situación (...). En esta visión praxeológica, el fin y el medio son pen-

31 *Documento de Puebla*, 42. Cf. A. Nouschi, 'La violence et le Tiers Monde', en AA.VV., *La violence dans le monde actuel* (Tournai, 1968) 183-96.

32 A. Alonso, *Iglesia y praxis de liberación* (Salamanca 1974) 230.

sados en la unidad de su concreción. Precisamente un pensar social-ético debe moverse en esta concreción y no hablar abstractamente de la santidad de los fines y de la pureza de los medios»³³.

El pensamiento de los teólogos latinoamericanos ha ido matizándose lentamente sobre este punto concreto³⁴. Pero ante la presencia inevitable de la violencia su conclusión sería que «la elección parece estar sólo entre la violencia que se controla y la violencia que se abandona. (...) Violencia o no violencia pueden ser actos de una estrategia que requiere en cada caso distinta aplicación, opciones pluriformes realizadas a conciencia la luz de la fe y del amor al prójimo»³⁵.

Teniendo ante sí no sólo estas reflexiones de los teólogos, sino la repercusión que han podido tener en la catequesis, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en su *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* (6 de agosto de 1984), critica reiteradamente el uso que de la ley de la lucha de clases haría la Teología de la Liberación. Así puede verse en VII, 7 y 8; VIII, 5, 6, 7, 8; IX, 6 y 7. Este último número podría ir comparándose, expresión por expresión, con las afirmaciones más conocidas del citado Hugo Assmann: «En consecuencia, dice, se presenta la entrada en la lucha de clases como una exigencia de la caridad como tal; se denuncia como una actitud estática y contraria al amor a los pobres la voluntad de amar desde ahora a todo hombre, cualquiera que sea su pertenencia de clase, y de ir a su encuentro por los caminos no violentos del diálogo y de la persuasión. Si se afirma que el hombre no debe ser objeto de odio, se afirma igualmente que en virtud de su pertenencia objetiva al mundo de los ricos él es, ante todo, un enemigo de clase que hay que combatir. Consecuentemente, la universalidad del amor al prójimo y la fraternidad llegan a ser un principio escatológico, válido sólo para el 'hombre nuevo' que surgirá de la revolución victoriosa»³⁶.

El documento tiene mucho que decir a todos los que consideran la violencia revolucionaria como el método más adecuado para poner fin a las angustias de una humanidad marginada y oprimida. Los textos del documento podrían multiplicarse. Además de los recogidos en II, 2 y 3; VII, 7; VIII, 6, texto éste en el que se rechaza la pretensión

33 H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973) 206.

34 Podría compararse el pensamiento de Enrique Dussel, Ronaldo Muñoz y Mons. Leónidas Proaño, siguiendo, por ejemplo, la obra editada por el equipo Seladoc, *Panorama de la Teología Latinoamericana*, I (Salamanca 1975).

35 A. Alonso, *Iglesia y praxis de liberación*, 247. Véase también la obra de J. Míguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia, 1976).

36 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunos aspectos sobre la Teología de la Liberación*, IX, 7.

de que toda la sociedad está fundada sobre una violencia que exige en consecuencia un movimiento de contraviolencia, es especialmente significativo el número XI, 7 en el que se condena claramente el recurso sistemático a la violencia:

«La verdad del hombre exige que este combate se lleve a cabo por medios conformes a la dignidad humana. Por esta razón el recurso sistemático y deliberado a la violencia ciega, venga de donde venga, debe ser condenado. El tener confianza en los medios violentos con la esperanza de instaurar más justicia es ser víctima de una ilusión mortal. La violencia engendra violencia y degrada al hombre. Ultraja la dignidad del hombre en la persona de las víctimas y envilece esta misma dignidad en quienes la practican»³⁷.

También el segundo documento publicado por la misma Congregación sobre la Teología de la Liberación ha vuelto sobre el tema de la violencia en los números 76-79. Ante las tremendas situaciones de opresión y marginación que también aquí se evocan (n. 16), es necesario seguir reivindicando la primacía de las personas sobre los medios y las estructuras (n. 75). No se puede aceptar la violencia como única solución, sino que «en el recurso sistemático a la violencia presentada como vía necesaria para la liberación, hay que denunciar una ilusión destructora que abre el camino a nuevas servidumbres» (n. 76). En el número siguiente el documento rechaza nuevamente la lucha de clases como dinamismo estructural de la vida social. Y en el n. 78 vincula el mito de la revolución con «la ilusión de la abolición de una situación inicua por sí misma para crear una sociedad más humana» que a veces termina por preparar el advenimiento al poder de regímenes totalitarios. Ante semejante perspectiva, el documento recoge el pensamiento de Pablo VI para admitir la lucha armada en la situación límite de quienes poseen este «último recurso para poner fin a una tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país» (n. 79)³⁸.

El mismo libro de la historia, maestra de la vida, parece cada día más ir enseñando a los hombres, también en el continente latinoamericano, que «la acción no-violenta implanta ya, en el mismo pro

37 Loc. cit., XI, 7. La condenación de la violencia «venga de donde venga» subraya en principio la radicalidad de la condena de toda violencia, pero puede inducir la impresión de que todo tipo de agresiones son equiparables desde el punto de visto de la responsabilidad social.

38 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertad cristiana y liberación*. Cf. J. Fernand-Laurent, *Morale et Tyrannies* (Paris 1967). Para un estudio de la posición marxista ante la lucha de clases y la violencia, ver la obra de Jorge Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* (Buenos Aires 1971).

ceso de cambio, los valores a que este cambio apunta. No implanta la paz con la guerra; no construye con la destrucción»³⁹. La imposible justificación de la violencia como medio de solución a los conflictos humanos y sociales aparece todavía más clara cuando se vuelven los ojos a otros lugares de la tierra, como el Líbano, «donde ancianos, mujeres, niños y enfermos están muriendo de hambre, de sed y de terror, mientras todas las ayudas humanitarias son rechazadas por los grupos armados que asedian la ciudad»⁴⁰.

Sin alejarnos a otros continentes, en nuestro propio país, tan dolorosamente ensangrentando por el terrorismo, la repulsa primera ha ido abriendo un espacio para la necesidad de una reflexión ética que renuncie a justificarlo, descubra sus causas y su entramado subterráneo y ofrezca alternativas válidas para entretejer la dinámica de la vida social. Así se expresa Mons. J. M. Setién en una carta pastoral que con justo motivo se ha hecho célebre:

«La lucha contra la violencia no ha de quedar solamente en el rechazo de los procedimientos y de las estrategias de violencia. Ha de ir en contra también de la violencia existente en las raíces objetivas que la originan sean personales, de grupo o institucionales. Ha de eliminar estas raíces por la utilización de procedimientos no violentos, precisamente para no incorporar a los medios utilizados la violencia que se quiere eliminar en su origen. En definitiva, se trata de humanizar las relaciones entre los hombres. De ahí la urgencia moral del rechazo a la violencia»⁴¹.

39 Así rezaba el documento final del encuentro de obispos de América Latina, celebrado en Bogotá del 28 nov. al 3 dic. 1977: *La no-violencia evangélica fuerza de liberación* (Barcelona 1978) 28. También otras iglesias y denominaciones cristianas han multiplicado sus declaraciones en este mismo sentido: cf. G. Meléndez (ed.), *¡Queremos la paz! Documentos de organizaciones y grupos cristianos sobre la paz en Centroamérica* (San José de Costa Rica 1984).

40 Así se expresaba el patriarca Antonio Pedro Khoraiche, el 15 de oct. de 1983, durante el Sínodo de Obispos, dedicado en su sexta asamblea al tema de la reconciliación: cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi* (Roma 1985) 230. Las informaciones sobre la situación dramática del Líbano se multiplicaron a lo largo del Sínodo.

41 J. M. Setién, 'Por la no-violencia a la paz', en *Ecclesia* 2.251 (4-11 enero 1986) 44-50, *hic* 46. Algunas «vías de superación de la violencia» pueden verse, en este contexto, en A. Hortal, *La vida y el Estado* (Madrid 1985) 41-44. Teniendo en cuenta la situación española de los últimos años, y ante las frecuentes acusaciones de silencio que se les hacen, sería bueno recordar las frecuentes intervenciones de los obispos españoles condenando la violencia y el terrorismo, que estudiaremos en otro lugar. Pueden verse en la obra de J. Iribarren, *Documentos de la Conferencia Episcopal Española. 1965-1983* (Madrid 1984). Sería necesario igualmente estudiar la instrucción pastoral de la Comisión Permanente del Episcopado, que con el título *Constructores de la paz*, fue aprobada el 20 de febrero de 1986. La parte IV de este importante documento analiza las dificultades internas para la paz y la convivencia en el Estado Español, sin escamotear el tema de la guerra civil, abogando por un nuevo clima de perdón y magnanimidad, de «respeto, diálogo, colaboración y convivencia», al tiempo que invitan

Urgencia moral del rechazo a la violencia. Se diría que el acento ha ido cambiando en los últimos tiempos. Otrora el mundo era violento, sin duda, pero no se trataba de legitimar la violencia, si no era bajo el esquema de la pretendida guerra justa, que ya recibió bastantes cortapisas de las precisiones vitorianas sobre el *ius in bello*. Después se intentó de mil formas buscar una justificación ética para la violencia revolucionaria en la alteza de ideales liberadores y de reivindicaciones soberanas. Ahora, la urgencia ética nos impulsa a rechazar toda violencia. O mejor aún, a encontrar una alternativa imaginativa y creadora para superar los conflictos humanos. La concordia, como la paz, supone el compromiso solidario de todos⁴². El compromiso de los que actúan en medio de la sociedad con responsabilidades de gobierno. El compromiso, silenciado y desgarrado, de los que han sido marginados y aplastados y apenas tienen algo que ofrecer más que su larga espera. El compromiso de los que piensan las claves éticas del comportamiento humano.

3. CUESTIONES PARA UNA REFLEXION SOBRE LA VIOLENCIA

Al llegar a este punto, sin ningún esfuerzo por mostrar una voluntad de sinceridad, hay que admitir que, a lo largo de este estudio, una cosa ha quedado clara: la urgente necesidad —inseparablemente adherida a la íntima dificultad— de encontrar un criterio ético fundamental y coherente para abordar el tema de la violencia.

Constatábamos en principio cómo los estudios antropológicos, cada vez más emparentados con los planteamientos etológicos en este terreno, nos revelan que el ser humano llega a la existencia premunido de un bagaje de respuestas, que a veces se manifiestan de forma altamente agresiva, a los estímulos adversos que continuamente atentan contra su supervivencia, contra su bienestar y, al fin, contra la coherencia pacíficamente admitida de su propia imagen y de sus propios

a sanar las raíces socioeconómicas de los conflictos, a instaurar un orden político justo y solidario y a superar la «lacría moral y social del terrorismo». En este tema concreto, el documento remite a otro escrito de los Obispos de Bilbao, San Sebastián y Vitoria, *Erradicar la violencia debilitando sus causas* (13 jul. 1985). Cf. A. Alvarez Bolado, 'A propósito de «Constructores de la paz»', en *Sal Terrae* 74 (1986) 223-30; I. Camacho, 'Los obispos españoles y la paz', en *Proyección* 33 (1986) 91-103, así como el número monográfico dedicado al documento «Constructores de la paz» por la revista *Corintios XIII*, 39-40 (1986) 5-214.

42 Cf. el discurso de Juan Pablo II en la basílica de San Pablo (25 ene. 1986) al convocar a la jornada de oración por la paz que había de celebrarse en Asís: *L'Osservatore Romano*, 27-28 ene. 1986; 1986; *Ecclesia* 2.256 (15 feb. 1986) 34: «La guerra puede ser decidida por pocos, la paz supone el compromiso solidario de todos».

proyectos. La calificación ética de tales respuestas, que en principio nos parecerían éticamente neutras, por lo «naturales» —*sit venia verbo*—, habría de fundamentarse en los fines perseguidos a su través y por su mediación, así como en la necesaria e inevitable jerarquización de tales fines, orientados como han de estar al bien global del hombre como individuo y como ser-para-la-convivencia. Una vez más, la *cultura* tendría que venir en auxilio de la *natura*, siempre ambivalente, inacabada, orientable, perfectible, finalizable, moralizable al fin.

Constatábamos, por otra parte, que no es suficiente para la formulación de un análisis ético de la violencia con fijar nuestra atención en los *fines* que persigue el hombre —o el movimiento ideológico-revolucionario— con su conducta violenta. Es necesario y urgente, como por otra parte han reconocido los recientes documentos de Roma sobre la *Teología de la Liberación* articular también un juicio ético sobre los *medios* empleados para la consecución de los fines, tanto por parte de los que pretenden mantener el orden social establecido, aun por medio de la tortura, como por parte de los que tratan de sustituirlo por un nuevo orden político-social, aun por medio del terrorismo. Con frecuencia asistimos a un despliegue de medios tan desproporcionados que se nos hace moralmente sospechosa la persecución de fines moralmente justos.

Constatábamos en tercer lugar la enorme dificultad que subsiste para la elaboración de una ética coherente de la violencia. Demasiados prejuicios se agolpan todavía para obstaculizar la formulación de un juicio honrado e imparcial. De hecho, el juicio ético es a veces fundamentado en un ordenamiento legal y jurídico determinado, que a su vez podría ser cuestionado en sus fundamentos. En otras ocasiones, el juicio ético es fundamentado en una determinada revelación religiosa, lo cual no hace más que favorecer un particularismo que invalida o dificulta las posibilidades de un diálogo con las éticas seculares. Y, tanto desde los planteamientos antiguos como los que se pretenden modernos, se observa la pretensión de una fundamentación en un determinado concepto de la «naturaleza humana» —o de la agresividad congénita y «natural»— que no parece tener suficientemente en cuenta la historicidad de la peripecia humana y la dramática ubicación del hombre en la encrucijada de valores y opciones contrastantes.

Para complicar aún más el juicio ético sobre la violencia, observábamos las frecuentes interferencias ideológicas o pragmáticas que pretenden justificar tal determinado acto de violencia, al tiempo que retóricamente condenan «con energía» otro acto de similar alcance y semejantes consecuencias, aunque realizado desde otros presupuestos ideológicos.

Nos parece, por tanto, necesario repensar este difícil tema de la violencia desde una antropología que evite en lo posible los reduccionismos a que estamos acostumbrados y se decida a considerar al hombre en su totalidad personal y en su necesaria dialogicidad y solidaridad con sus semejantes.

Y por otra parte, para juzgar en concreto la responsabilidad moral de determinadas reacciones violentas, será necesario calibrar en lo posible la situación de conflicto axiológico, así como la misma dramaticidad e irracionalidad de la situación límite en la que puede hallarse tanto un hombre humillado durante largo tiempo, como un grupo social amenazado en lo más hondo de su identidad y hasta de su existencia.

Una reflexión ética realista ha de ser necesariamente pedagógica. Ante la perspectiva multiforme de la violencia es necesario articular un programa educativo que ayude a nuestra sociedad a mirar con *extrañeza* los diversos aspectos negativos que todavía subsisten en esta vieja «civilización»: las agresiones interpersonales, el terrorismo, las diferentes formas de tortura, la escalada en la carrera de armamentos, así como la llamada «política de disuasión». Es de esperar que en todos estos casos tengamos la lucidez de abandonar el frecuente tópico de la autonomía normativa de la técnica ante las pretendidas ingerencias de la ética ⁴³.

Y, a pesar de la obstinada persistencia de estos hábitos, previos a la verdadera cultura, el pensador cristiano ha de seguir creyendo —de *creer*— que la paz es posible y ha de continuar anunciando el reto profético de las espadas que cualquier día pueden ser convertidas en rejas de arado (Is 2, 4).

JOSE-ROMAN FLECHA

SUMMARY

Violence is a worrying phenomenon in our society, but the moralist's worry is to find a suitable criterion for dealing with it ethically. The author

43 Para un amplio estudio sobre la Etica de la violencia social véase M. Vidal, *Moral de actitudes*, III (Madrid 1979) 586-641 que ofrece una abundante bibliografía; sobre el terrorismo, ver F. J. Elizari, en *Praxis cristiana*, 2. *Opción por la vida y el amor* (Madrid 1981) 149-53. Entre la amplia bibliografía existente sobre el tema, puede verse J. Langan, 'Violence and injustice in society: recent catholic teaching', en *Theological Studies* 46 (1985) 685-99; J. Sádaba, '«Una» crítica a «toda» violencia', en *Revista del Conocimiento* 1 (1985) 81-93; así como el número monográfico de *Le Supplément* 154 (sept. 1985).

of this study raises this hermeneutic problem, drawing on the data of the natural and social sciences as well as the recent magisterium of the Church.

He concludes that violence implies not only a questioning of the ends but also the whole problem of the means used.