

---

ADELA CORTINA

HASTA UN PUEBLO  
DE DEMONIOS  
ÉTICA PÚBLICA Y SOCIEDAD

TAURUS

*Madrid, 1998.*

---

PENSAMIENTO

## CAPÍTULO XII

---

### ¿PUEDE TENER JUSTIFICACIÓN ÉTICA LA VIOLENCIA POLÍTICA?

#### PODER COACTIVO Y PODER COMUNICATIVO

Caracterizar la expresión "violencia política" no es tarea fácil, pero resulta imprescindible para analizar si la violencia política puede tener en alguna ocasión alguna justificación ética, en qué sentido puede tenerla y si es posible superar las situaciones de violencia. Por eso empezaremos con una breve aclaración de términos.

La expresión "*violencia*" suele utilizarse en su forma de adjetivo (violento/a), acompañando a ciertos sustantivos como "procedimiento" o "medio". Un procedimiento violento es aquel en el que se utiliza la fuerza para obtener un fin, en contra de la tendencia natural de la cosa sobre la que se aplica la fuerza. Dos elementos son, pues, esenciales al proceder violento: el *uso de la fuerza* y el *intento de cambiar la tendencia natural de algo*. Como cuando se dice "violentar el sentido de un texto" o "tener que hacerse violencia" para comunicar una noticia desagradable. Aplicado a las relaciones personales, un procedimiento es violento cuando con él se trata de forzar a alguien para que haga lo que no quiere hacer de modo natural, trátase de violencia física o verbal.

Con esto no suponemos que exista una ley natural por la que las cosas se orientan, sino simplemente que el procedimiento violento trata de forzar la voluntad de quien, en caso contrario, no desearía actuar de ese modo. Por eso en lo que se refiere a la violencia estatal, exigimos que exista algún momento en que los ciudadanos consienten en someterse a la coacción de las leyes, algún momento de autonomía, para que el Estado pueda considerarse legítimo y la

coacción legal tenerse por justificable. Ésa es, en definitiva, la raíz de las teorías del pacto social: admitir un momento, siquiera sea hipotético, en que los ciudadanos consintieron, de suerte que aunque puntualmente sea preciso actuar en contra de la voluntad concreta de algunos de ellos, este acto violento venga legitimado por el consentimiento inicial, refrendado en otros momentos.

La violencia, entonces, se presenta como una *forma de poder*, como un *medio* para conseguir determinados objetivos. Pero *no es la única forma de poder*, ni siquiera —como veremos— la más fecunda ética y políticamente.

Obviamente, no es momento de entrar en el debate sobre si las actitudes violentas son innatas, o si las adquirimos partiendo de una base natural de agresividad y con ocasión de ciertos acontecimientos, como la división del trabajo y la aparición de la propiedad privada. En último término, los seres humanos somos una interacción de herencia y medio, y el hecho de que una actitud pueda desarrollarse, puestas ciertas condiciones, ya es suficiente para considerarla como perteneciente a la especie humana. Lo que sí importa recordar es que el uso de la violencia es común a todas las sociedades humanas conocidas.

Así lo muestran diversos estudios sobre tribus primitivas, en los que se revela cómo las guerras entre tribus son habituales y cómo la aceptación del niño como miembro de la tribu se realiza a través del ritual de la iniciación en las contiendas. Hasta el punto de que en determinados casos puede decirse que el número de muertes causado por incursiones violentas es proporcionalmente más elevado en las tribus primitivas que en las sociedades desarrolladas.

En la violencia estamos ya y hemos estado siempre, por eso las soluciones al problema de la violencia no pueden consistir en regresar a un supuesto estado de naturaleza originario, sino en conformar de tal modo nuestra civilización que reduzca las relaciones de violencia entre los seres humanos y nos permita superarlas: que nos permita "des-hacernos" de ella, como en alguna ocasión ha dicho Javier Muguerza. Y es importante encaminarla en ese sentido porque la violencia es considerada como un mal en la mayor parte de las tradiciones éticas: el acto de forzar a otra persona a actuar en contra del impulso de su voluntad mediante coacción es *en sí inde-seable*, y tanto más se percibe que lo es cuanto más se desarrolla la

conciencia de autonomía de los sujetos. Por eso, la violencia será justificable únicamente cuando su uso sea inevitable para posibilitar que las personas desarrollen en paz su autonomía.

Y "justificar" significa, no que se está dando por buena la violencia, que sigue siendo perversa, sino que excepcionalmente se permite para evitar una violencia mayor, que es la de impedir la libertad personal.

Ahora bien, la afirmación de que la violencia es mala en sí ha provocado un intenso debate ético, en el que entraremos tras comentar el significado del término "política" en este contexto.

La política es un tipo de actividad humana relacionada con la organización de la cosa pública a través de una forma peculiar de poder al que denominamos "poder político". Quién lo ejerza, cómo y con qué metas, son preguntas clave para inquirir de qué forma de gobierno estamos hablando.

Sin embargo, puesto que parece ampliamente reconocido que la organización democrática es la más aceptable entre las imaginadas, no entraremos en el clásico tema de las formas de gobierno, sino en dos formas de entender lo político, vigentes en nuestros días, y que arrojan excelentes resultados para reflexionar a fondo sobre el tema que nos ocupa: la *tradición republicana*, que parte de la democracia ateniense y ha sido tematizada recientemente por autores comunitarios como Hannah Arendt o Benjamin Barber; y la *tradición liberal*, iniciada por Hobbes, que tiene en Max Weber su mejor exponente.

La primera de estas tradiciones posee la fuerza imaginativa y las ingenuidades propias de lo utópico, la segunda es la que parece funcionar en la vida cotidiana, pero precisa de un buen número de correcciones. Ambas consideran que la política está ligada al poder, pero *entienden de diverso modo las relaciones de poder*.

Para Weber las relaciones de poder son relaciones de *mando y obediencia*, y el poder es la capacidad de obligar al otro a hacer lo que queremos que haga. La política está entonces ligada a la *dominación*, y la *violencia es un instrumento* inevitable para ejercerla. El Estado, auténtico sujeto de la actividad política, se define por la territorialidad y por ostentar el monopolio de la violencia legítima.

Arendt, por el contrario, entiende por "poder" la *capacidad de actuar de modo concertado*, de forma que las relaciones de poder polí-

tico son las relaciones de *isonomía*, las relaciones entre iguales, propias de la república, desde las que se llega al mutuo consentimiento. La autoridad no está ligada a la dominación, sino al reconocimiento que obtiene quien lo merece y por eso la violencia y la persuasión están de más. Así como no hay política sin poder caracterizado de este modo —piensa Arendt—, tampoco hay política con violencia: la violencia, como instrumento para obtener obediencia, pertenece a la etapa prepolítica, mientras que *la política propiamente dicha empieza con el diálogo y la instauración de las libertades*.

Como es obvio, entender la política según una u otra de estas tradiciones condiciona totalmente la forma de valorar la violencia en las relaciones políticas. Mientras Arendt tiene a la *violencia por anterior a la política* y extraña al auténtico poder político, Weber considera que el Estado, identificado con el poder político, ostenta el *monopolio de la violencia legítima*.

Ciertamente, la tradición que ha conseguido encarnarse en la vida real es la liberal weberiana, de forma que el poder político desde el nacimiento del Estado moderno se refiere de algún modo al poder del Estado, y pocos autores reclaman sustituir esta forma de política por la republicana al estilo de Arendt. Lo que sí exigen voces autorizadas es ir modificando rasgos del primer modelo en el sentido del segundo, bien para ir logrando una transformación total, bien por construir un tercer modelo que tome lo mejor de los dos anteriores, superando sus unilateralidades.

En cualquier caso, el punto de partida de cualquier proceso transformador es el Estado moderno y cualquier caracterización de la violencia política ha de tenerle por referente, bien porque se trate de la violencia ejercida por el Estado, bien porque se trate de la ejercida contra él.

En este sentido, un tratado completo sobre la violencia política debería contar al menos con la violencia estatal, sea la que un Estado ejerce dentro de sus fronteras o la que toma forma de guerra entre Estados, la guerra civil en el seno de un Estado, y la violencia contra el Estado, que toma la forma de revolución, terrorismo o guerrilla. Sin embargo, aquí nos limitaremos a seleccionar algunos puntos nucleares.

## ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD CONVENCIDA

El hecho de que Max Weber hiciera frente al problema de la justificación moral de un mínimo de violencia en el caso de la política, como también el de que ofreciera una respuesta ya clásica, no significa que la cuestión pueda darse por resuelta, ni que hayamos extraído de las consideraciones weberianas todas las virtualidades que ofrecen para el tema, tanto en lo que se refiere a la violencia estatal como a la insurgente.

Recordemos cómo Weber, urgido por los pacifistas de su tiempo a tomar postura ante la cuestión “¿pueden justificarse moralmente acciones *en sí* perversas, por mucho que sea el político quien las realice?”, introduce la distinción entre una *ética absolutista* (o de la convicción) y una *ética de la responsabilidad*. La ética absolutista considera que ciertas acciones humanas (la mentira, la calumnia, la violencia) pueden considerarse *malas de forma “absoluta”*, es decir, “sueltas” del contexto en que han de realizarse y de las consecuencias que tengan en esa situación. Mientras que el ético de la responsabilidad entendería que *la calificación de una acción debe tener también en cuenta el contexto y las consecuencias*.

Puede parecer, pues, que la fundamental discrepancia entre unos y otros consiste en que mientras el absolutista considera la violencia como mala en sí misma, el “responsable” la tiene por neutra en sí misma; de forma que sólo podríamos calificarla como buena o mala en los contextos concretos, al precisar el fin para el que se emplea o las consecuencias que de su utilización se siguen. Sin embargo, ni las cosas son tan simples en el escrito weberiano ni las posteriores discusiones entre no violentos y “responsables” siguen unas pautas tan esquemáticas. Porque lo bien cierto es que ninguna posición ética —weberiana o no— considera la violencia como un instrumento axiológicamente neutro, que recibe calificación moral según el fin para el que se emplee.

*La violencia es considerada por la mayor parte de éticas como en sí mala, como algo nefasto si lo consideramos en sentido absoluto.*

Lo que ocurre es que *el modo de entender lo absoluto* y el tipo de obligación al que nos someten los mandatos absolutos ha cambiado desde la ética de Kant, que es la que inspira a los pacifistas interlocutores de Weber desde un punto de vista filosófico. En la propues-



ta kantiana que los mandatos morales obligan de modo absoluto significa que han de cumplirse en cualquier contexto sin condiciones ni excepciones.

Posteriormente, sin embargo, que un mandato moral obliga de forma absoluta significa que en principio (*prima facie*) debe ser obedecido, pero en las situaciones concretas es preciso considerar si entra en conflicto con otros mandatos morales y, en tal caso, es preciso resolver el conflicto optando por el deber que ostente mayor obligatoriedad moral. Para lo cual se necesita algún principio o algún criterio ético que permita introducir un orden.

Los mandatos absolutos han pasado, pues, a convertirse en deberes *prima facie*, lo cual significa, entre otras cosas, que, aunque en ocasiones un mandato moral quede relegado frente a otro de mayor peso, no por eso deja de ser un mandato moral ni deja de obligar. Tener que mentir a un pusilánime sobre su pésimo estado de salud para no deteriorar la calidad de vida de sus últimos días no implica dar por buena la mentira, ni siquiera darla por neutra: la mentira sigue siendo nociva y por eso quien recurre a ella tiene que justificar su opción apelando a un principio moral más elevado. En este caso, el de no dañar la calidad de vida de un enfermo, habida cuenta de que además con ello no se perjudica a terceros.

Regresando al problema de la violencia, quien por razones *morales* se ve forzado a utilizarla en determinadas condiciones, no por eso la da por buena o por moralmente neutra, sino que muestra que su intención es moral sólo si la reduce al mínimo indispensable para evitar males mayores y si se esfuerza por poner las bases de una sociedad que haga innecesario el recurso a la violencia. Ése es uno de los síntomas de que no es simplemente una personalidad violenta.

En definitiva, podemos decir que absolutistas y responsables comparten la repugnancia ante la violencia, sólo que *difieren entre sí en una creencia de fondo*, entendiendo "creencia" en sentido orteguiano.

El absolutista —dice Weber— es un "racionalista cósmico-ético", es decir, está convencido de que de una acción mala (violenta en este caso) no puede salir nada bueno, mientras que de una acción buena (no violenta) no pueden seguirse consecuencias malas. Por tanto, el "absolutista" no lo es tanto porque considera la acción violenta suelta de las condiciones, sino porque cree que no puede

tener nunca buenas consecuencias. El "responsable", por su parte, no comparte totalmente la creencia del absolutista porque, aunque considera mala la violencia, comprueba estupefacto que en ocasiones un mínimo es inevitable para impedir males mayores; si bien admite sin ambages que llevan razón quienes hablan de una "espiral de violencia": el daño causado queda latente en el corazón de la víctima y sale a la luz con el tiempo. De suerte que determinadas situaciones devienen insolubles, porque hay demasiada historia de violencia como para resolverla con un "borrón y cuenta nueva".

La cuestión es, pues, que todas estas posiciones ético-políticas consideran la violencia en sí mala y, por tanto, indeseable. De eso están "convencidas" y, en consecuencia, no hacen uso de la violencia es un mandato *prima facie*: los procedimientos violentos no son los que los seres humanos deben emplear para resolver sus diferencias, porque no contribuyen a humanizar sus relaciones. Sin embargo, los principios que siguen valiendo *prima facie* pueden entrar en colisión con otros y entonces es preciso establecer un orden; cosa que no puede hacerse sino desde fuertes convicciones.

Y es que el político responsable —recordemos de nuevo a Weber— se ve moralmente obligado a echar mano de medios que le repugnan por la sola razón de que debe defender la causa por la que el pueblo ha confiado en él. Por eso si ya no cree en causa alguna, es sencillamente un inmoral; si recurrir a medios violentos ya no le repugna, es que ha perdido su humanidad.

La única ética racional capaz de enfrentar con altura humana el problema de la violencia es una ética de la convicción responsable o de la *responsabilidad convencida*. Sólo desde ella es posible introducir un orden entre los principios, en caso de conflicto; un orden que, en el caso del Estado moderno, parece haber alumbrado la justificación de un mínimo de violencia, siempre que la monopolice un Estado legítimo, y en el caso de las víctimas de un Estado injusto, ha dado a luz a las reflexiones de la "violencia de respuesta liberadora". Comentaremos la relación entre ética y violencia política en estos casos, pero recordando antes que de entre las funciones que la violencia ejerce hay alguna —la expresiva— que nunca tiene justificación ética.

## LAS TRES FUNCIONES DE LA VIOLENCIA

Suele asignarse a la violencia tres funciones: una función *instrumental*, que consiste en utilizarla como medio para alcanzar una meta; una función *comunicativa*, en el sentido de que quien recurre a la violencia pretende transmitir un mensaje; una función *expresiva*, en virtud de la cual una persona ejecuta acciones violentas por el puro placer de realizarlas, por el disfrute que le proporcionan.

Es evidente, tras lo comentado en el punto anterior, que la posible justificación ética de la violencia sólo se plantea en el caso de las dos primeras funciones. Porque disfrutar con la violencia —cosa más corriente de lo que parece— no tiene justificación ética alguna: quien goza ejerciéndola puede ser un enfermo pero, en cualquier caso, muestra una nula calidad moral. El deber de una sociedad en estos casos consiste en tratar de prevenir el riesgo de que las personalidades patológicas puedan actuar, analizando las causas sociales, psicológicas y estructurales de tales fenómenos y aplicando los posibles remedios. No hay violencia que genere mayor sufrimiento en la víctima que la que se ejerce por el puro placer de dañarle, ni mayor degradación personal que la de dañar por placer.

Por eso quienes ante determinadas situaciones se preguntan si no les queda más recurso que la violencia como *instrumento* o como *forma de comunicación*, a la hora de valorar las consecuencias de su decisión tienen que contar con que, una vez desatada la espiral de violencia, también se ha dado carta blanca inevitablemente a los sádicos para que ejerzan como tales. Y esto ocurre en los cuerpos policiales, en los ejércitos, en los grupos terroristas, en las guerrillas, y sobre todo en los grupos paramilitares, escuadrones de la muerte, etc., que, una vez permitidos o puestos en marcha, son totalmente incontrolables.

## LA VIOLENCIA DEL ESTADO

En lo que respecta al Estado moderno, la tradición que parte de Hobbes y culmina en Weber entiende que el poder político ostenta el monopolio de la violencia legítima, el monopolio de la violencia indispensable para alcanzar el objetivo mínimo del poder político,

que es el de posibilitar la coexistencia pacífica. Existe, pues, un derecho a recurrir a la violencia, pero siempre que sea dentro de los límites de la legalidad y de la legitimidad.

Esta posición weberiana parece poco elevada si la comparamos con la tradición republicana a la que antes hemos aludido y, sin embargo, es más exigente de lo que puede parecer a primera vista y encierra las claves de su necesaria transformación. En principio, para que el Estado pueda ejercer la violencia con una justificación moral suficiente, se exigen de él al menos tres tipos de actuación: que recurra a la *violencia indispensable*, dentro del ámbito de la *legalidad*, que *no aumente la violencia* existente con sus actuaciones y, por supuesto, que sea *legítimo*.

*Violencia ilegal*

El poder político puede ser legítimo, pero actuar *de forma ilegal*, en cuyo caso incurre en un delito de mayor envergadura que el del ciudadano de a pie, y tiene que someterse a los procedimientos judiciales y penales instituidos, amén de asumir sus responsabilidades políticas. La legitimidad procedimental no exime de responsabilidades, sino todo lo contrario.

A mayor abundamiento, las actuaciones ilegales del poder político suministran coartadas a los ciudadanos que eluden la legalidad, ya que si los responsables políticos no la respetan, resulta difícil hacer creer a la ciudadanía que es respetable. Aquí la ejemplaridad es, pues, un artículo de primera necesidad.

*Violencia ilegítima*

Pero, por otra parte, un poder político procedimentalmente legítimo está también obligado a intentar rebajar la violencia existente y a no aumentarla con sus actuaciones, incluidas las legales.

En este sentido, por ejemplo, un exceso de juridificación deja a la ciudadanía totalmente inerte ante el poder coactivo del Estado. Si el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento, y la legislación es tan amplia y compleja que el ciudadano medio no

puede conocerla con normalidad, entonces se encuentra en una situación de indefensión y heteronomía. ¿Cómo pretender que el derecho es un factor de integración social si su extensión y lejanía obliga a los ciudadanos a ser necesariamente anómicos y a sentirse coaccionados por leyes desconocidas?

Precisamente por lograr que la violencia no sea más de la necesaria, el Estado de Derecho debe regular de forma transparente las sanciones a las que se expone quien incumple las leyes, informar con claridad a los ciudadanos y atenerse a la legalidad vigente. En caso contrario, está ejerciendo sobre los ciudadanos una violencia que parece legítima y, sin embargo, ha dejado de serlo, porque en realidad se trata de acrecentar la heteronomía de los ciudadanos.

Las vías de solución ante un riesgo semejante son fundamentalmente tres: separación de poderes y control recíproco; autocontrol del gobierno, y creación de una esfera pública autónoma, capaz legalmente de controlar al poder político. El fomento de un espacio público, desde el que pueda surgir ese poder comunicativo capaz de legitimar o deslegitimar gobiernos y de controlarlos, es una de las grandes tareas actuales. El *poder comunicativo* es, en definitiva, la raíz última del poder político.

#### *Violencia como instrumento*

En efecto, en la concepción republicana de la política que Hannah Arendt nos transmite, la violencia no tiene lugar, porque es prepolítica. Sin embargo, conviene recordar que tampoco en la tradición weberiana la política pueda reducirse a la lucha por el poder y a su conservación, porque el fundamento de la legitimidad del poder descansa en el consenso de la población en torno a ciertas creencias.

Aun cuando parece indiscutible que el poder político y, en concreto el Estado moderno, tiene su origen histórico en actos de violencia, también es cierto que para ser auténtico poder político precisa legitimarse ante los ciudadanos recurriendo a las creencias de fondo que comparten, sean religiosas —“príncipe por la gracia de Dios”— o bien ético-políticas.

En este último caso, la legitimidad del poder democrático procede de un acuerdo entre ciudadanos libres e iguales, generado comunicativamente. De suerte que la tradición republicana no es tan utópica como pudiera parecer: sin un consentimiento de los ciudadanos obtenido comunicativamente no hay poder político legítimo. La violencia no es, pues, en modo alguno el fundamento del poder, sino sólo un instrumento del que puede hacer uso el poder legitimado comunicativamente, dentro de los estrictos límites legales.

Con lo cual la cuestión de la violencia éticamente justificable nos conduce de nuevo al núcleo del tema que nos ocupa: *sin un espacio público autónomo en el que los ciudadanos a través de un proceso comunicativo pueden llegar a autorizar y desautorizar al poder político, no existe en buena ley un poder legítimo*, por mucho que se hayan seguido los procedimientos exigidos por ley. Una *opinión pública* que legitime y controle *comunicativamente* a los gobiernos es una pieza indispensable para tener por éticamente justificable la violencia instrumental.

#### LA VIOLENCIA INSURGENTE

En el amplio panorama de la violencia insurgente dos formas de oposición al poder político resultan hoy especialmente significativas: el *terrorismo* y la *guerrilla*. En ambos casos se trata de grupos organizados que se enfrentan al Estado y hacen de la violencia el instrumento esencial para lograr sus objetivos. También en los dos casos se cuenta con ideólogos que justifican las actuaciones violentas desde ideologías ético-políticas. Pero ¿cabe una justificación semejante?

Evidentemente, podríamos responder que no desde una ética absoluta, sí desde una de la responsabilidad; sin embargo, este tipo de respuesta es inadecuado y confundente, porque no hay ética más adecuada que la de la *responsabilidad convencida* o la de la *convicción responsable*, y desde ella es imposible justificar o condenar la violencia insurgente *a priori*. Es preciso adentrarse en el caso concreto, en la concreta situación y juzgar desde ella, contando con distintos principios *prima facie* y con los datos del contexto.



Un primer paso consistirá en distinguir entre el terrorismo, tristemente usual en Europa, pero también en África y Asia, y la guerrilla, tan común en el Tercer Mundo y muy especialmente en América Latina. Un segundo paso nos llevará a considerar por separado en el seno de los movimientos terroristas el terrorismo político, propio de grupos como la Baader-Meinhof, el Dos de Junio, el GRAPO o la Triple A, y el terrorismo étnico-nacionalista, del que son claro ejemplo la ETA o el IRA.

### *La violencia terrorista*

Los terroristas, según feliz expresión de Wördemann, no parecen tener por meta "ocupar el terreno, sino la mente". No les preocupa conquistar espacios hasta reducir al ejército enemigo, sino realizar acciones puntuales, a poder ser espectaculares, que siembren la inquietud y socaven la resistencia psicológica del adversario. Por eso sus acciones no se dirigen sólo contra los responsables de la presunta represión, sino también contra la población en su conjunto, ya que cualquiera de sus miembros puede ser afectado por un atentado terrorista: la acción terrorista se caracteriza por ser indiscriminada. El coche-bomba, el explosivo en una estación, un aeropuerto o un supermercado, así como el secuestro de un avión, tienen por meta atraer la atención sobre la propia causa y mostrar la propia potencia, por eso se trata de acciones cuyos efectos son indiscriminados.

La violencia terrorista entonces no puede entenderse como un medio de defensa frente a un supuesto invasor o como un procedimiento para ganar una contienda. Y en este sentido discrepo de Waldmann en su apreciación de que el terrorismo étnico-nacionalista, tipo ETA o IRA, ejerce una "violencia de defensa", a diferencia del político de la Baader-Meinhof, que ejerce una "violencia de aspiración": es la guerrilla la que trata de defender y atacar en un auténtico intento de ganar militarmente una batalla, enfrentándose al ejército oficial. Por supuesto puede utilizar también tácticas terroristas, pero precisamente porque puede hacer uso o no de ellas nos percatamos de que las tácticas terroristas son específicamente distintas y consisten en la aplicación indiscriminada

de la violencia con el objetivo de quebrar psicológicamente al adversario.

Por eso Ignacio Ellacuría, en sus trabajos sobre violencia, condena expresamente la utilización de tácticas terroristas: "Todas las formas del terrorismo", afirma, "sobre todo las que acarrearán la muerte o un atentado a la integridad física o psíquica de las personas: el terrorismo, definido como el uso de la violencia sobre todo física contra personas indefensas, sean civiles o no, con el objeto de aterrorizar, es siempre reprochable, tanto más reprochable cuanto sea mayor el daño infligido y la indefensión de la víctima".

Las tácticas terroristas carecen de justificación moral, porque afectan a cualesquiera ciudadanos, aprovechan situaciones de indefensión y pretenden atemorizar al conjunto de la población.

Por eso, a mi juicio, ni siquiera ejercen una función comunicativa, porque el lenguaje utilizado para hacer llegar su mensaje es tan absolutamente inadecuado que no puede entenderse a través de él sino que quienes lo utilizan quitan la vida y dañan.

Y si esto puede decirse en una situación como la de la sociedad salvadoreña a comienzos de los ochenta, una situación de palmaria injusticia masiva, de negación evidente de los derechos más básicos de los individuos, qué decir ya del terrorismo que actúa en las democracias liberales, sea de izquierdas, tipo GRAPO, sea de derechas como la Triple A, sea étnico-nacionalista, como ETA. La única salida legítima en estos casos es la inserción en el juego político y la búsqueda de soluciones políticas respaldadas expresamente por la mayoría de la población. La vía terrorista, por el contrario, no tiene justificación ética posible. Y por eso me sumo a las palabras de Jon Sobrino, pronunciadas en Bilbao en 1993, con ocasión de unas Jornadas de Paz y Reconciliación: "Lo 'terrorista' debe ser claramente denunciado y no condonado por nada".

Es verdad que —regresando a la capacidad comunicativa del lenguaje terrorista— en las democracias liberales existe una gran diferencia entre los tipos de terrorismo de que hemos hablado, en lo que respecta al aprecio que la población siente por los terroristas.

Los comandos de izquierdas "anticapitalistas" no tienen ningún arraigo social, porque se trata de grupos más o menos intelectuales empeñados en salvar a la sociedad a pesar de ella. Por su parte, los grupos fascistas tampoco cuentan con apoyo social, ya que suelen



componerse de jóvenes de clase alta, que se creen autorizados para eliminar a cuantos ellos consideran desechos sociales. En ambos casos sucede que los ciudadanos no comparten los objetivos de la organización terrorista ni apenas los entienden, cosa que no ocurre en el terrorismo nacionalista. En efecto, el terrorismo étnico-nacionalista surge habitualmente en un caldo de cultivo propicio, nacido de una cierta tradición de conflicto y arropado por las instituciones más ligadas al pueblo (municipio, iglesia, escuela). Razón por la cual cuenta con un apoyo difuso entre los que comparten su sentimiento nacionalista, aunque no compartan la convicción de que es preciso recurrir a la violencia.

Ahora bien, el hecho de que el terrorista consiga o no la simpatía de la población no es relevante desde un punto de vista ético. Porque en sociedades democráticas pluralistas, cuya moral civil se halla situada en el nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral social, no podemos utilizar normas convencionales para juzgar moralmente, no podemos tomar como criterio lo que por bueno da un grupo, sino que tenemos que recurrir a principios éticos universalistas. Y en este sentido puede muy bien ocurrir que las poblaciones se encuentren moralmente en un nivel convencional y aplaudan actuaciones que violan principios éticos universalistas, propios del nivel postconvencional.

En definitiva, la tentación más fuerte para un adulto no es la de considerar justo lo que sin más conviene a su egoísmo, porque vivir en grupo es inevitable y los grupos no aceptan fácilmente a los egoístas puros. La tentación más fuerte consiste en guiarse por las expectativas del grupo para no defraudarle y poder ser aceptado, que es lo que cualquier ser humano desea.

Por eso el terrorismo étnico-nacionalista de nuestros días, sea el vasco o el irlandés, es aceptado por una parte de la población, pero por una parte que no quiere o no puede ir más allá del nivel convencional: por una parte de la población que exige a los demás comportarse según principios universalistas, mientras ella misma considera verdaderamente personas sólo a los de su grupo. De ahí que su recurso a la violencia, y más a una violencia asesina, carezca de legitimidad moral.

### *El problema de la guerrilla: ¿guerra justa?*

Aunque existe una gran diferencia entre los distintos tipos de guerrilla, incluso en el seno mismo de la América Latina, la violencia guerrillera suele nacer allí en una situación económica y social muy determinada: la de la negación injusta y masiva de los derechos más básicos de una gran parte de la población, habitualmente de la mayor parte de ella, empezando por el derecho a la vida. A mayor abundamiento, los poderes fácticos y algunos países influyentes se sirven de los gobiernos —débiles las más de las veces— para mantener ideológicamente los privilegios de unos pocos. No es extraño que en este contexto naciera la ética de la liberación, ni que se replanteara la clásica doctrina de la guerra justa, referida a la acción, no sólo revolucionaria, sino también guerrillera.

Frente a una "violencia originante", absolutamente injusta e ilegal, la violencia guerrillera surge como una "violencia de respuesta", que puede estar éticamente justificada en dos sentidos: en cuanto nace con la pretensión de que se reconozca a la mayor parte de la población que son personas, es decir, que son interlocutores válidos, con derecho a ser tenidos dialógicamente en cuenta en las cuestiones que les afectan vitalmente; y siempre que tenga por objetivo lograr ese reconocimiento, negado de forma inhumana.

En una situación en que los interlocutores virtuales no son tomados como interlocutores reales, porque no se les reconoce ni el derecho a la vida, resulta bastante cínico acusar de inmoral al que defiende —esta vez sí— sus derechos básicos y los de la población mediante las armas. Pero conviene no olvidar —y con ello pasamos al segundo punto— que la violencia se justifica éticamente en estos casos siempre que satisfaga unos requisitos mínimos, de igual modo que ocurría en la tradicional doctrina de la guerra justa. Dos tipos de condiciones es preciso cumplir en este caso:

1) El recurso a la violencia ha de ser el *mínimo indispensable*. Por eso, la finalidad ha de ser justa, tienen que haberse agotado los medios no bélicos antes de iniciarla, han de existir probabilidades de éxito y es preciso prevenir que la violencia no vaya a traer males mayores. Por otra parte, es necesario excluir el recurso a tácticas terroristas.

Evidentemente, determinar cuál sea el mínimo indispensable es sobradamente difícil, pero aquí, como en muchas otras cuestiones de ética, es decisiva la *actitud* de intentar que la violencia sea la mínima.

2) Es menester maximizar los bienes que pueden generarse con ocasión de la violencia y que son fundamentalmente dos: desenmascarar la mentira con la que se encubre la violencia originante y exigir que se ponga fin a la injusticia. Las intervenciones y escritos de Rigoberta Menchú, las investigaciones de la Comisión salvadoreña de la Verdad y el Informe que en Guatemala costó la vida a Gerardi son ejemplos palmarios en este sentido.

Con todo, conviene recordar todavía al menos dos puntos en lo que se refiere a la violencia guerrillera.

En primer lugar, así como en el nacimiento de un buen número de guerrillas latinoamericanas estos requisitos estaban puestos, la evolución posterior ha desviado totalmente a la mayor parte de ellas de las pretensiones originarias. Elementos patológicos han surgido en ocasiones, como la aparición de personalidades violentas, pero también otros más comunes: la muerte de los intelectuales que impulsaron la formación de la guerrilla, la incapacidad para integrarse en la sociedad en el caso de gentes que se han acostumbrado a vivir sólo de la violencia, la compra de la guerrilla por parte del narcotráfico y, por supuesto, la evolución política de los países en los que nació, que va convirtiendo a la guerrilla en un peligro para la población, como ocurre en el caso del terrorismo.

Por eso resulta indispensable distinguir entre el origen de una fuerza guerrillera y su evolución posterior a la hora de preguntarse si su acción está éticamente legitimada.

Y, por último, conviene advertir de un fenómeno que muestra de nuevo cómo el universalismo ético tiene más verdad de la que han querido atribuirle los profetas y apóstoles del etnocentrismo.

Los partidarios de la ética de liberación, que nació como ética del conflicto, van pasándose con armas y bagaje a la fila de la ética del diálogo. Y no porque confíen en las "Cumbres", "Conferencias" y otros diálogos harto adulterados, sino porque entienden que la guerra, aun siendo justa, ha perjudicado sobre todo a los débiles, y es preciso emprender otra vía para lograr el reconocimiento de sus derechos elementales y de que son personas, interlocutores válidos.

Parece, pues, que el *poder comunicativo* sea también aquí la gran esperanza para superar la violencia, tanto la ilegítima como la éticamente justificada. Pero un poder comunicativo que, para ser creíble, ha de tomar como punto innegociable de partida el respeto a la vida ajena.