

EL CATOLICISMO Y LA VIOLENCIA

Miguel Concha Malo*

INTRODUCCIÓN

MANTENER la paz y la seguridad internacional es el primer objetivo que se proclama en la Carta de las Naciones Unidas. En el mismo sentido, la Iglesia católica es una institución que promueve la paz en el mundo, al tiempo que explica y denuncia las causas de la guerra y condena su apología, como fácilmente puede constatare en diferentes discursos, cartas y encíclicas papales. De hecho, en *Redemptor Hominis* Juan Pablo II proclama que, "en definitiva, la paz se reduce al respeto de los derechos inviolables del hombre, mientras que la guerra nace de la violación de estos derechos y lleva consigo aún más graves violaciones de los mismos".

Por nuestra parte, en el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria" estamos convencidos de que la justicia social es la precondition para lograr y conservar la paz en el seno de una sociedad cualquiera, y a construir tal precondition en México es que dedicamos todos nuestros empeños cotidianos.

Es más, existe incluso una categoría del Premio Nobel que es otorgado a quienes dedican los mayores esfuerzos a construir, defender y preservar la paz en el mundo.

De esta forma podríamos continuar enumerando una a una todas aquellas instituciones o personalidades que se han pronunciado por la paz, que se afanan por conseguirla y conservarla, o que estimulan a quienes lo hacen, para que a pesar de las dificultades no dejen de bregar por ella.

Sin embargo, desafortunadamente, cuando realizamos nuestro trabajo de promoción y defensa de los derechos humanos, o

* Profesor de las Divisiones de Estudios de Posgrado de las Facultades de Ciencias Políticas y Sociales, y Contaduría y Administración, de la UNAM.

cuando hacemos el seguimiento cotidiano de la información que aparece en la prensa, lo que observamos es un panorama verdaderamente sobrecogedor: las vidas de centenares de millones de personas en todas las latitudes transcurren en medio de los horrores de la violencia de toda índole y gradación, incluido, por supuesto, el más espantoso drama que es la guerra.

Esta frecuente constatación de la amplitud, gravedad y persistencia de la violencia, nos mueve a pensar que Hobbes tenía mucha razón cuando afirmaba que "la paz no es otra cosa más que el intervalo entre dos guerras".

ACERCA DE LA POLARIZACIÓN SOCIAL

Cualquiera puede constatar que, lamentablemente, la violencia tiene su propia lógica y se alimenta de sí misma: el violentador ejerce su acción contra el objeto de su violencia, luego éste reacciona, y, por último, el violentador original responde con más violencia. Esto es lo que se conoce como "efecto de espiral". Por otra parte, algunos resultados de estudios de los procesos psicosociales empíricos muestran que quienes se encuentran enfrentados en la espiral de la violencia tienden a percibirse mutuamente de manera negativa. Esto es lo que ciertos autores denominan imagen especular. Martín-Baró, basándose en Bronfenbrenner (1961) y White (1961, 1966), dice que tanto de un lado como del otro las personas atribuyen a su grupo (endogrupo o "nosotros") las mismas características formales positivas, y los mismos rasgos negativos al que han identificado como enemigo (exogrupo o "ellos").

En el proceso de desarrollo de la espiral de la violencia, la persona o grupo social adopta una postura tal que supone la referencia negativa a la postura de otra persona o grupo, considerado como rival. No se trata de un fenómeno circunstancial, unidireccional y estático, sino que por el contrario es dinámico, y se manifiesta de igual forma en los dos polos de la confrontación. Acercarse a uno de los polos implica alejarse del otro, a la vez que rechazarlo de un modo activo. Al producirse esta polarización, la persona se identifica con uno de los grupos del conflicto, percibe el problema de la misma forma y rechaza la postura opuesta, así como a las personas que la sostienen.

Desde el punto de vista cognoscitivo, la persona así polarizada reduce su percepción acerca del grupo rival a categorías simplistas y muy rígidas, que apenas contienen una mínima identificación grupal y una caracterización de orden moral. La polarización social es por esencia un fenómeno grupal que ocurre sobre el trasfondo de una sociedad escindida y que involucra la elaboración ideológica de unos intereses.

Unos y otros ponen la bondad en la postura de su grupo y la maldad en el ajeno, de manera que la imagen se refleja de un grupo a otro y sólo cambia el término de la predicación. Pero no necesariamente ambas son igualmente verdaderas o falsas. Es posible que una de ellas se acerque más a la realidad objetiva que la otra.

Estos esquemas simples, derivados de la polarización, son tanto más simples y rígidos cuanto mayor sea el alejamiento y oposición entre los grupos. Estos esquemas simples y rígidos constituyen los estereotipos sociales, que no sólo canalizan cognoscitivamente la polarización, sino que la refuerzan y aumentan. De hecho, los estereotipos tienen la virtud de hacer posible y aun de generar aquello mismo que afirman. Los estereotipos constituyen "imágenes en nuestras cabezas", que mediatizan nuestras respuestas conductuales hacia el medio ambiente, según Walter Lippman.

Los estereotipos, según Martín-Baró, cumplen cuatro funciones sociales: en primer lugar, orientan cognoscitivamente a la persona, determinando qué datos de la realidad va a captar, cómo los va a recibir y cómo los va a interpretar; en segundo, contribuyen a que la persona preserve sus valores, precisamente al sesgar su percepción de la realidad, descartando la información conflictiva y privilegiando la información más confirmadora; en tercer lugar, contribuyen a la ideologización de las acciones colectivas, explicando sus "verdaderas" causas y ofreciendo su justificación moral, y por último, mantienen la diferenciación social de bondad y maldad, de "buenos" y "malos", en una referencia mutua y dinámica de los grupos sociales, que incluso puede cambiar de acuerdo con las circunstancias y necesidades.¹

¹ Cf. Ignacio Martín-Baró, "Polarización social en El Salvador", en *ECA*, núm. 412. San Salvador, febrero de 1983, pp. 129-142.

El estereotipo por excelencia en las situaciones de polarización social es el de "el enemigo". Sirve para encarnar la causa de todos los males sociales y para justificar las acciones en su contra, que, de otro modo, resultarían inaceptables ética y políticamente hablando. El enemigo también permite afirmar la propia identidad grupal, reforzar la solidaridad y el control al interior del endogrupo, y ser esgrimido como amenaza permanente para movilizar los recursos sociales hacia los objetivos buscados por el poder político establecido.

Este estereotipo puede desempeñar un papel significativo en el desarrollo de un conflicto, en la medida en que contribuye a endurecer la polarización y a bloquear los mecanismos de comprensión y acercamiento entre los rivales.

ÉTICA DE LA VIOLENCIA Y DEL FANATISMO

Ahora bien, como decíamos al principio, la moral cristiana se ha ocupado con notable interés de las cuestiones relativas a la violencia. En este sentido, la reflexión teológico-moral lleva consigo una importante carga de análisis y valoraciones históricas. Al tomar nota de la complejidad y hasta de la ambigüedad con que hoy está planteado el problema de la violencia, queremos expresar la intención de clarificar los planteamientos y las soluciones del problema en sus diversas facetas. Pero al abordar estos asuntos no debemos ocuparnos únicamente de la violencia, sino también es preciso incursionar en el comportamiento del fanatismo, del que nos ocuparemos más adelante.

Para lograr la clarificación es necesario partir de una aproximación conceptual y tipológica de la realidad objetiva de la violencia social, y hacer un discernimiento ético de la violencia en general, así como de las principales formas agrupadas alrededor de lo que hemos denominado la "espiral de la violencia". De la misma forma, es preciso incursionar en el tema de la no-violencia social, como propuesta de notable espíritu evangélico y de gran coraje humano.

CONCEPTUALIZACIÓN Y TIPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA SOCIAL

Para hacer una conceptualización y tipología de la violencia social, empezaremos preguntándonos ¿qué es lo que hace posible la existencia de la violencia?

Marciano Vidal nos dice que la violencia es posible por la presencia de la agresividad en el ser humano. En términos escolásticos —precisa— podríamos decir que la agresividad es a la violencia lo que la potencia al acto. La agresividad es la potencialidad de la violencia. Aunque la agresividad tiene muchas otras formas de expresión, Vidal subraya que la violencia es una de las privilegiadas.

Desarrollando las ideas anteriores, el autor de *Moral de actitudes* nos adelanta que la violencia humana tiene un apoyo biológico; está integrada en la vida psíquica a través de las pulsiones primarias de la agresividad; y que la violencia humana está condicionada por la estructura social, a la cual, a su vez, condiciona a tal grado que en la actualidad la violencia constituye uno de sus componentes elementales.²

Hay que aclarar también que la agresividad humana no es por su propia naturaleza esencialmente negativa, y que, por el contrario, es necesaria y vital para la propia existencia de la especie. De hecho, la propia palabra “violencia” tiene su origen en la expresión latina *violentia*, cuyo elemento definidor es la fuerza.

Así definida, la violencia puede pretender diversas finalidades, catalogarse según el criterio de legitimidad/ilegitimidad jurídica, valorarse de diversos modos, y servirse de medios físicos, morales, etcétera. Y todas estas variantes son algunas de las múltiples formas del concepto general de violencia.

Podemos hacer una primera clasificación de la violencia social tratando de armonizar un doble criterio: el de su finalidad y el de sus procedimientos.

Así podemos afirmar que existe una violencia estructural, que es la que se encuentra inserta en y actúa por estructuras sociales violentas. A este tipo de violencia estructural pertenecen también la violencia *represiva o coactiva*, que son las ejercidas por las fuerzas del poder político.

² Marciano Vidal, “Moral social”, en *Moral de actitudes*, t. III. Madrid, PS, pp. 739-782.

También tenemos la violencia de resistencia o de rebelión, que es aquella que se organiza en oposición a situaciones (personales o estructurales) que se juzgan injustas y opresivas. Esta forma de violencia también se subdivide en la "no-violencia activa" y la "resistencia armada".

De igual modo tenemos la violencia bélica, que es utilizada desde una pretendida legitimidad sociojurídica, y cuya forma típica es la guerra, es decir, la violencia ejercida en el plano internacional por un Estado en contra de otro.

La violencia terrorista, que tiene como fin la "desestabilización" o se acompaña con acciones antisociales.

Desde su peculiar identidad, la ética cristiana hace una valoración sobre la violencia, al mismo tiempo que se autocritica y deja criticar sus sistemas de legitimación y de rechazo. Veremos primero la fundamentación metodológica de la reflexión, para después hacer el discernimiento concreto de la violencia desde la ética cristiana.

En cuanto al horizonte axiológico que enmarca y condiciona la reflexión ética acerca de la violencia social, hay que señalar que el primer lugar teológico-moral de la violencia es la actitud vivida y formulada al respecto en el Nuevo Testamento, en donde se presenta una tensión entre "contestación" y "mansedumbre". Pero, el espíritu del cristianismo es opuesto al espíritu de violencia (fundado en el deseo de venganza, en el odio al enemigo, en el rencor, en el desprecio de la persona a la que se hace violencia), y al espíritu de conformismo con las injusticias sociales e históricas. Si hay una violencia antievangélica, hay también una cobardía antievangélica que no tiene nada que ver con la mansedumbre a que nos exhortan los escritos del Nuevo Testamento.

En relación con la violencia armada, el Nuevo Testamento adopta una postura globalmente negativa, aunque no excluye apodócticamente el uso ocasional de las armas en oposición a la violencia injusta.

Una de las preguntas inadecuadas que se hacen a los Evangelios es si Jesús legitimó o no la lucha armada. Probablemente el zelotismo surgió como movimiento ideológico organizado en una etapa posterior a la vida de Jesús, y por lo tanto Él no conoció el fenómeno de una ideología revolucionaria y religiosa basada en la violencia. Quizá por ello es que no encontramos en Jesús una

doctrina cristiana acerca de la violencia revolucionaria. Pero difícilmente se puede negar que existían grupos y acciones armadas contra el poder romano, sin que ideológicamente se pueda hablar de movimientos zelotas. Pues bien, realmente no encontramos en Jesús una doctrina sobre la violencia en general. Lo que no se puede negar es que Él denunció con frecuencia la violencia institucional que genera pobreza y opresión, la "primera" violencia. Jesús denunció la opresión de los poderosos y defendió con agresividad verbal los intereses de los pobres y los oprimidos. Hay abundantes ataques de Jesús a los escribas, fariseos, sacerdotes y opresores. Esta abundancia de críticas contra la violencia institucional contrasta con la falta de crítica de Jesús contra las acciones armadas populares que reaccionan contra aquella primera violencia. De esta observación podemos deducir que en primera y en última instancia Jesús condena la violencia institucional, pero no hay este tipo de condena a las acciones armadas populares, que es la segunda violencia.

Jesús critica el poder político, originario de la violencia del Estado. Por eso ataca duramente a Herodes, a los gobernantes que tiranizan, a la sacralización del poder del emperador romano. Pero no encontramos una crítica suya contra la violencia de los grupos armados. Jesús condena también la violencia represiva, la tercera violencia, la que el Estado utiliza para reprimir a los que protestan contra la violencia institucional, y nuevamente queda absuelta la segunda violencia.

Se puede concluir que Jesús no deslegitimó la lucha armada insurreccional, pero de ahí no podemos deducir que Jesús haya legitimado la lucha armada. De los Evangelios se puede desprender que Jesús practicó la no-violencia. Él no llama a la venganza, sino al perdón. Jesús se presentó de una manera indefensa ante sus seguidores, pero esto no significa que Jesús haya presentado la no-violencia como una alternativa. Es cierto que en el Evangelio según Mateo, Jesús condena el uso de la espada, pero se contradice en el Evangelio según Lucas, donde Jesús mandó a sus discípulos a vender el manto y comprar una espada.

Jesús no hace un llamado a la guerra justa, en el sentido de que no legitima la lucha armada. Leyendo las bienaventuranzas de Mateo: 5 como una unidad, Jesús presenta la utopía de la paz justa. Bienaventurados los que tienen sed de justicia y que traba-

jan por la paz, y que son perseguidos por la causa de la justicia, y que son pobres y que son limpios de corazón. El origen de toda violencia es la injusticia, y sólo se puede redimir la violencia erradicando la injusticia: sólo pueden hacer esta historia las víctimas de la injusticia, los pobres que no se dejan vender. Inevitablemente su acción provocará la represión, y sólo así se puede lograr la paz justa. Jesús fue reprimido porque su utopía de la *pax justa* iba en contra de la *pax romana*. Lo que se puede deducir de los Evangelios es que Jesús está en contra de la violencia injusta y en favor de la paz justa.

Por otra parte, la actitud de la Iglesia a lo largo de su historia constituye el segundo lugar teológico-moral de la violencia. Sin embargo, su validez normativa es exigua, dadas las ambigüedades por las que ha pasado el cristianismo en relación con la realidad de la violencia. Los cristianos no han mostrado una posición unitaria ni consistente sobre el problema de la violencia. Por ello es preciso someter a una revisión crítica la actitud de la tradición eclesiástica, para poder apoyar adecuadamente una ética actual de la violencia.

Dentro de esa tradición eclesiástica sobresale la doctrina del magisterio oficial, la que puede ser considerada también como otro lugar teológico-moral de la reflexión sobre la violencia. Asimismo, la racionalidad de la violencia humana debe igualmente ser considerada como otro lugar teológico-moral para la ética de la violencia, pues la reflexión teológico-moral siempre ha apoyado su argumentación sobre la racionalidad humana.

Ahora bien, pocas realidades son tan refractarias a la claridad del *logos* (palabra y razón) como la violencia, por lo que hay que referirse al "descubrimiento" de los antros de donde sale y en donde se esconde la violencia humana. Los saberes antropológicos (biología, psicología, sociología, etcétera) aportan datos clarificadores. Además, para la ética son de particular utilidad los análisis de la crítica social, mediante la cual se desenmascara la auténtica realidad de la violencia, quitándole los disfraces ideológicos con los que se reviste para ocultarse o para ser aceptada en sociedad.

El discernimiento ético de las principales formas de violencia social nos conduce a desenmarañar la "espiral de la violencia" a la que ya nos hemos referido, y a hacer una valoración moral de cada una de las formas que adopta.

La ética cristiana actual, haciendo una corrección de los viejos errores y antiguas lagunas, tiene que proclamar con valentía y claridad: a) la existencia de una violencia estructural, en sus múltiples formas y en sus variadas configuraciones geográficas y sociales; b) el carácter pecaminoso de la violencia estructural, dando así contenido real a la noción formal del "pecado estructural", expuesta en la moral fundamental, y c) la importancia decisiva de la violencia estructural, en cuanto principal condicionante genético de las otras formas de violencia social.

Frente a esta violencia existen varias alternativas. Una de ellas es la introducción de continuos correctivos en la dinámica social: se trata con ello de "moralizar" la sociedad, elevándola continuamente a cuotas más elevadas de justicia social. En determinadas situaciones la única alternativa es la revolución de las estructuras. Para terminar sobre este punto, anotemos que la violencia estructural contiene dentro de sus marcos la violencia represiva. Pero no hay que condenar de manera absoluta la violencia estructural como algo intrínsecamente injusto. Puede también existir una represión coactiva armada al servicio de un Estado justamente constituido, cuyos poderes persiguen el bien común, del mismo modo que existe aquella violencia represiva para sostener un Estado injustamente constituido, mantenedor de la violencia estructural en contra del pueblo. La valoración ética de la violencia represiva es diferente en cada uno de los casos señalados.

Por su parte, la violencia frente al orden establecido, desde pretensiones de legitimidad social, es aquella que se ejerce como una forma de resistencia del pueblo oprimido en contra de la injusticia. En relación con la expresión "orden establecido" hay que señalar que existe en ella una fuerte ambigüedad. Al utilizarla nosotros en este contexto no la estamos utilizando como sinónimo de orden social "justamente" establecido, sino como orden social "de hecho" establecido.

En la ética tradicional católica se advierte un neto deslindamiento entre dos series de violencias en relación con el orden establecido. Existe un primer grupo de realidades que comportan para la doctrina social de la Iglesia una connotación negativa: la *rebelión* y la *revolución*. Mientras que existen otras que son bien acogidas: las que se expresan con el término de *resistencia*, opuesta a la tiranía. Esta diversa valoración ha orientado la conciencia

cristiana por los derroteros del conservadurismo social. La ética cristiana tiene que superar las posturas ideologizadoras, que propenden a justificar el orden establecido y a oponerse a las formas de violencia contra él. Con gran lucidez crítica ha de replantear el *ethos* de los cristianos en relación con estas importantes realidades.

En cuanto a la resistencia al poder político, pretendidamente injusto y agresor, conviene recordar que la moral tradicional católica distinguió entre el tirano que se hace tal una vez establecido legalmente, y el tirano que pretende comenzar a dominar. Y tener en cuenta que un conjunto de autores consideran lícito dar muerte al tirano de usurpación.

El tema de la resistencia al poder político injusto y agresor ha vuelto a ser considerado por el magisterio eclesiástico reciente. Pío XI, en la Carta al Episcopado mexicano *Firmissimam constantiam* (1937), afirmó la posibilidad de una insurrección justa y expuso los principios generales que deben orientar la moralidad de su realización.

Si bien es verdad que la solución práctica depende de las circunstancias concretas, con todo es deber nuestro recordar algunos de esos principios generales que hay que tener siempre presentes —decía en aquella carta el papa:

1o. Que estas reivindicaciones tienen razón de medio o de fin relativo, no de fin último y absoluto.

2o. Que, en su razón de medio, deben ser acciones lícitas y no intrínsecamente malas.

3o. Que si han de ser medios proporcionados al fin, hay que usar de ellos únicamente en la medida en que sirven para conseguirlo o hacerlo posible en todo o en parte, y en tal modo que no proporcionen a la comunidad daños mayores que aquellos que se quieren reparar.

4o. Que el uso de tales medios y el ejercicio de los derechos cívicos y políticos en toda su amplitud, incluyendo también los problemas de orden puramente material y técnico o de defensa violenta, no es en manera alguna de la incumbencia del clero ni de la Acción Católica, como tales instituciones; aunque también, por otra parte, a uno y a otra pertenece el preparar a los católicos para hacer uso de sus derechos y defenderlos con todos los medios legítimos, según lo exige el bien común.

5o. El clero y la Acción Católica, estando, por su misión de paz y de amor, consagrados a unir a todos los hombres en el vínculo de la paz (Ef 4:3), deben contribuir a la prosperidad de la nación, principalmente fomentando la unión de los ciudadanos y de las clases sociales, y colaborando en todas aquellas iniciativas sociales que no se opongan al dogma o a las leyes de la moral cristiana.

Por su parte, el Concilio Vaticano II reitera la doctrina tradicional y proclama la licitud de la resistencia ante el abuso de la autoridad.

En la actualidad, la violencia frente al orden establecido adquiere la configuración de *violencia revolucionaria* contra el orden establecido. Ésta arrastra una connotación negativa en la doctrina social católica, pues se le vincula con las realidades sociales de la *rebelión* y la *insurrección*, contra las que polemizaron los papas desde León XIII hasta Pío XII. Aun en el magisterio más reciente la violencia revolucionaria se equipara a la “insurrección” revolucionaria.

El magisterio eclesiástico reciente se ha pronunciado expresamente acerca de la violencia revolucionaria, y, aunque su postura es globalmente negativa, conviene matizar. Juan XXIII, por ejemplo, en la encíclica *Pacem in terris*, asumiendo enseñanzas de Pío XII, se opone tajantemente a la violencia revolucionaria, diciendo que “la violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odios y escombros, no hacer fraternizar a los contendientes...”

El texto decisivo al respecto es el de Pablo VI, en la encíclica *Populorum progressio*: “Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo... Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria — salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor”.

Así pues, tenemos que Pablo VI rechaza la violencia revolucionaria como solución general para salir de las situaciones de injusticia, aunque la admite en circunstancias especiales en las que se verifiquen las condiciones señaladas. Esta aparente con-

tradición en la actitud papal responde a una contradicción de nuestra existencia, que Pablo VI afronta y nos invita a superar: él tiene conciencia de que la insurrección violenta entraña, de hecho y concretamente, aspectos negativos e injustos que la conciencia moral no puede aceptar. Pero tampoco puede aceptar la impunidad de las situaciones de prolongada tiranía. De ahí que si los hombres se obstinan en cerrar la posibilidad de superación de esas injusticias, sin necesidad de insurrección violenta, crean ellos, por su culpa, una situación éticamente insoluble, ya que la insurrección tiene aspectos inadmisibles, pero tampoco es moral colaborar indefinidamente en el sostenimiento de un orden sustancialmente injusto.

Es como si el papa dijera:

[...] afrontad valerosamente la presente situación, combatiendo y venciendo las injusticias que entraña; haced las transformaciones audaces, profundamente innovadoras que requiere el desarrollo; emprended sin tardanza reformas urgentes. De lo contrario, las clamorosas injusticias darán paso a la insurrección violenta, con su cortejo de calamidades. Yo, hoy, digo todavía "no" a los que sienten tentación de ese tipo de revolución, pero es un último plazo, porque en el caso de tiranía evidente que atente gravemente a los derechos de las personas, etcétera, yo no podré decir "no" a la revolución violenta, que ha resultado necesaria por la obstinación de los egoísmos.

Más tarde el papa tendría otras intervenciones, incluso más negativas, en torno a la revolución violenta, y de hecho ya no repite la excepción a la que hacíamos referencia.

Por su parte, en las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia (1968), se hace un discernimiento matizado en relación con el problema de la violencia en América Latina. Situando el problema de la violencia en el marco de las injusticias estructurales, y leyendo en los movimientos de violencia revolucionaria un afán por la justicia, llegan, sin embargo, a considerar pragmáticamente lo siguiente:

Si consideramos el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristianismo 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 violencia, ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz.

El documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México (1979), condena la violencia, tanto la del poder establecido como la terrorista y guerrillera. Lo mismo hizo Juan Pablo II en Irlanda, ese mismo año.

Sin embargo, la instrucción posterior de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre "Libertad cristiana y liberación" recoge la doctrina tradicional del paréntesis-excepción de la encíclica *Populorum progressio*, y admite la licitud del recurso a la lucha armada como el 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. No obstante, la afirmación teórica de esta doctrina señala un camino eficaz y más conforme al espíritu del Evangelio: "A causa del desarrollo continuo de las técnicas empleadas y de la creciente gravedad de los peligros implicados en el recurso a la violencia, lo que se llama hoy 'resistencia pasiva' abre un camino más conforme con los principios morales y no menos prometedor de éxito".³

La reflexión teológica no ha dicho su última palabra en relación con la ética de la violencia revolucionaria. Algunos examinan la "revolución justa" desde los presupuestos de la "guerra justa". Someten a un análisis moral la violencia revolucionaria desde los presupuestos que legitiman, en la moral tradicional, la guerra justa: autoridad legítima, causa justa, último recurso, fines justos, medios justos, probabilidad de éxito.

Otros autores, partiendo de la necesidad de la revolución de las estructuras injustas, reconocen que la acción no-violenta es la más connatural con las exigencias revolucionarias, pero que en determinadas ocasiones el recurso a la violencia es lícito por fal-

³ Cf. Armando Lampe, *¿Guerra justa o paz justa? Reflexiones teológicas sobre la lucha armada en Chiapas*. México, CAM/CEB's/CEE, 1996.

ta de alternativa. En este último caso se recurre a la violencia "con la conciencia sufriente porque viola en parte la ley del amor".

Para otros el tema de la violencia revolucionaria tiene que plantearse desde dos claves de orientación: "primera, que la posibilidad real de una violencia armada por la que se llegue a una revolución de estructuras al servicio del auténtico 'progreso' humano e histórico, no puede ser negada arbitrariamente *a priori*, y segunda, que tal posibilidad es muy angosta y problemática en concreto".

Por nuestra parte creemos que la violencia revolucionaria es la forma más cualificada de violencia en la actualidad. Si es lícito en algún caso el uso de la violencia como medio de lucha por la justicia, lo será en el caso de la violencia revolucionaria, ya que ésta se opone a la otra forma más perniciosa de la violencia, la violencia estructural. El discernimiento ético que hemos hecho más arriba en relación con la violencia en general, tiene aplicación directa y prototípica a la violencia revolucionaria.

EL FANATISMO

Sobre el fanatismo podemos señalar que se trata de una de las más peligrosas enfermedades de la convivencia social, y constituye una amenaza directa para la vida democrática que debe ser denunciada. Pero, además, es necesario proponer y realizar un proyecto de educación ético-cívica que lo elimine.

Vidal nos dice que llama la atención que no existan muchos estudios acerca del fanatismo. Las alusiones al tema son genéricas y sintéticas en diccionarios y enciclopedias.

El vocablo sustantivado "fanatismo", nos explica, deriva del adjetivo "fanático". Etimológicamente proviene del latín *fanum*, que significa "templo". En significación directa se dice de algo que es fanático en cuanto que pertenece o tiene cierta relación con el templo. Este significado inicial hoy se aplica a la situación de la persona cuando ésta siente y actúa dominada por un entusiasmo exaltado y por un celo intemperante.

En la época moderna el término fue empleado para descalificar de forma global y acrítica la religión en general. Por su parte, los defensores de la religión utilizaron una apologética ingenua

para negar su fanatismo, exagerando las tintas al devolver la acusación hacia sus acusadores. En la actualidad, el término fanático, sin perder aquel viejo sentido original, se ha secularizado. Así, hoy reconocemos el fanatismo ideológico, el político, el cultural, el moral, etcétera. Y a partir de la secularización, podemos analizar al fanatismo como una condición humana que tiene unos rasgos genéricos, y que se concreta en los diversos sectores de la existencia.

De acuerdo con Vidal, el fanatismo constituye una patología de la conducta humana, es una forma desviada del comportamiento, que se caracteriza por los tres rasgos siguientes:

- 1) Creerse en posesión de toda la verdad, al menos en relación con un ámbito de la realidad;
- 2) vivir esa posesión de modo exaltado, cuasi-místico, como de enviado, y
- 3) sentir un imperativo irresistible a *imponer* la verdad a los demás, como misión ineludible.

Describiendo así el fanatismo, y observándolo desde la perspectiva de la violencia, conviene proponer una solución específica para superar la violencia fanática, que consiste en un proyecto ético-cívico, apoyado sobre tres valores básicos: el valor de la racionalidad abierta y dialogante; el valor de la convivencia pluralista, y el valor de la ética civil, que supere los exclusivismos del fanatismo, tanto de la religión como de la increencia.

El primero de ellos se plantea como una alternativa global y decisiva, frente a la violencia fanática, constituye la trama genuina de la sociedad no fanatizada ni violenta. El proyecto ético-civil, en que colaboran creyentes y no creyentes, desarticula y neutraliza los fanatismos violentos y las violencias fanáticas.

LA NO VIOLENCIA

Sin entrar por razones de brevedad en la exposición de los presupuestos ideológicos de la actitud y del movimiento de la no-violencia activa, queremos dejar constancia de esta alternativa global al círculo infernal de la violencia social.

Juzgamos válida esta alternativa, con tal de que realmente sea "activa", que cuestione, se oponga y luche contra la violencia es-

tructural; que no se convierta en una actitud o movimiento “romántico” o de “utopía fantasmagórica”, sino que se inserte en la *posibilidad de lo real*; que actúe no sólo como una postura personal-profética, sino como un movimiento *social-histórico*; que se traduzca en un *programa serio de estrategias y tácticas* encaminadas a vencer las violencias injustas.

La aceptación de la *no-violencia activa*, como alternativa al círculo de la violencia social, la entendemos como una opción que ha de vivirse *en referencia dialéctica* con la opción de aquellos que creen trabajar por la justicia utilizando medios violentos.